


A COMPARTIMENTALIZAÇÃO DA VIDA EM PAPÉIS SOCIAIS: ESTUDO A PARTIR DE ALASDAIR MACINTYRE

Leandro Bertoncello¹

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

 <https://orcid.org/0000-0003-2100-9859>

E-mail: leandrobertoncello@gmail.com

RESUMO:

Este estudo investiga a fragmentação do self em papéis sociais e suas implicações para a responsabilidade moral, com base na filosofia de Alasdair MacIntyre. A análise se concentra na cultura contemporânea caracterizada pelo emotivismo, que dificulta o reconhecimento de um bem humano universal e o desenvolvimento da agência moral. MacIntyre critica o individualismo liberal da modernidade, sugerindo que a compartimentalização dos papéis sociais resulta em uma desordem moral, impedindo a formação de um self unificado. Ele argumenta que, ao agir conforme normas específicas de cada papel social, os indivíduos desconsideram um bem maior, exemplificado pela falta de integridade e constância, virtudes essenciais para a posse de outras virtudes. A pesquisa destaca a importância de ambientes que permitam a reflexão crítica e o desenvolvimento da agência moral. Na ausência desses ambientes, um agente moral pode falhar em reconhecer e transcender os padrões vigentes, levando a uma responsabilidade moral compartilhada pela estrutura sociocultural. MacIntyre propõe que os agentes morais devem ser responsáveis não apenas pelos seus papéis sociais, mas também como indivíduos racionais, promovendo um diálogo intersubjetivo e a busca por um bem maior para a vida humana.

PALAVRAS-CHAVE: Fragmentação; Papéis sociais; Responsabilidade moral; Emotivismo; Alasdair MacIntyre.

THE COMPARTMENTALIZATION OF LIFE INTO SOCIAL ROLES: A STUDY BASED ON ALASDAIR MACINTYRE

ABSTRACT:

This study investigates the fragmentation of the self into social roles and its implications for moral responsibility, based on the philosophy of Alasdair MacIntyre. The analysis focuses on contemporary culture characterized by emotivism, which hinders the recognition of a universal human good and the development of moral agency. MacIntyre criticizes the liberal individualism of modernity, suggesting that the compartmentalization of social roles results in moral disorder, preventing the formation of a unified self. He argues that by acting according to the specific norms of each social role, individuals disregard a greater good, exemplified by the lack of integrity and constancy, virtues essential for possessing other virtues. The research highlights the importance of environments that allow for critical reflection and the development of moral agency. In the absence of such environments, a moral agent may fail to recognize and transcend existing standards, leading to shared moral responsibility within the sociocultural structure. MacIntyre proposes that moral agents should be responsible not only for their social roles but also as rational individuals, promoting intersubjective dialogue and the pursuit of a greater good for human life.

KEYWORDS: Fragmentation; Social roles; Moral responsibility; Emotivism; Alasdair MacIntyre.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo – RS, Brasil.

Introdução

Meu propósito neste artigo é investigar se, e de que modo, em uma estrutura social caracterizada pelo emotivismo e pela fragmentação do *self* em papéis sociais, torna-se possível a responsabilidade moral do agente e da sua ordem social e cultural, seja pela concepção e realização das possibilidades morais situadas além do horizonte dos padrões vigentes, seja pela criação e manutenção de espaços de reflexão e discussão favoráveis ao desenvolvimento da agência moral.

A responsabilidade moral importa a consciência do agente sobre os atos por ele desejados e praticados e a compreensão da qualidade reprovável ou louvável desses atos. A ocasião ensejadora da responsabilidade moral envolve juízos de realidade e de valor, o que é próprio das normas de natureza ética que operam juízos valorativos sobre fatos observados. A agência moral, por sua vez, consiste na capacidade pessoal de discernir o significado moral das situações e de orientar-se a partir de um ponto de vista desvinculado das particularidades pessoais e sociais. Ambas as noções de responsabilidade moral e de agência moral constituem temas da Filosofia do Direito, na medida em que cabe ao mundo jurídico solucionar questões sobre a realização perene da Justiça como condição para a realização dos valores morais.

Alasdair MacIntyre é o autor que serve de guia para este estudo. Sua filosofia moral oferece uma direção confiável para o reconhecimento dos fatores mais universais que atuam sobre a inconsistência moral das ideias e práticas majoritariamente vigentes em uma sociedade. Sua análise parte do descrédito nos fundamentos morais da modernidade caracterizada pelo individualismo liberal, e percorre as vinculações entre as concepções de justiça e de racionalidade prática e entre a aplicação da lei e a justiça como virtude.

Em meio às muitas concepções atuais de razoabilidade e de justiça contrastantes e conflitantes entre si, MacIntyre aposta na habilidade dos seres humanos modernos para compreender o melhor a ser feito em cada circunstância concreta. No entanto, o autor observa que o emotivismo da cultura contemporânea, devido em parte à redução do eu individual aos papéis da vida social, resulta numa desordem moral quase impeditiva do reconhecimento de um bem humano universal.

Para atingir o propósito deste estudo, sempre com foco principal na obra de MacIntyre, tratarei primeiramente da validação social do cumprimento das regras e da possibilidade de julgamento moral a partir de uma perspectiva propriamente impessoal; a seguir, estudarei o tema da compartimentalização da atividade estruturada por papéis, que se compõe da diferenciação de papéis e estruturas sociais de um modo que impossibilita ao agente humano examinar a si mesmo e a estrutura sociocultural à sua volta; em terceiro lugar, examinarei o conceito de agência moral, compreendendo a relegação desse conceito pela ética moderna e a necessidade da sua retomada. Por derradeiro, apresentarei elementos para uma possível resposta ao problema da culpabilidade dos indivíduos e da estrutura sociocultural circundante pela falha na constituição de agentes morais.

Validação social do cumprimento de regras e papéis sociais

No ensaio *Colors, cultures, and practices*, MacIntyre dedica-se à avaliação e rejeição críticas das afirmações de um relativismo cultural sofisticado. O filósofo escocês estuda a análise de McGinn sobre a interpretação, feita por Kripke, da noção elaborada por Wittgenstein que associa o cumprimento de regras à vida em comunidade, com o que seria impossível cumprir regras de modo individualista; ou seja, cumprir regras implica sempre referir-se a outros cumpridores de regras.

Sobre a interpretação elaborada por Kripke, afirma McGinn que ela supõe o cumprimento de regras como sendo uma noção social equivalente a ser um membro de clube, o que exclui a possibilidade de as ações do indivíduo isolado serem julgadas corretas ou erradas sem que se verifique a sua concordância ou não com as regras seguidas pelos demais membros de uma comunidade. McGinn desconfia da existência de base textual para essa leitura realizada por Kripke, e reexamina os trechos de Wittgenstein para verificar que termos como *costume*, *prática* e *uso* jamais são ali qualificados com o adjunto *social*, não havendo pleonasma em falar-se de *costume social* etc. Wittgenstein não parece sustentar uma concepção social do cumprimento de regras, e por outro lado insiste que a existência de regras depende de um *uso regular*, pelo qual elas são cumpridas em ocasiões reiteradas (McGinn, 1987, p. 78).

A explicação de MacIntyre sobre a interpretação elaborada por McGinn expõe que para Wittgenstein, assim interpretado, a existência de regras depende de que haja muitas ocasiões em que as regras sejam seguidas, mas não de que haja muitos seguidores de regras. Num experimento mental utilizado por McGinn, alguém que sobrevive desde a infância em condição de completo isolamento, e assim se mantém, inventa placas de sinalização e registra as mudanças no tempo, valendo-se de discriminação de cores. Mas MacIntyre contrapõe aqui a crítica de Norman Malcolm, segundo a qual as atividades da pessoa nessa situação hipotética (criação de placas de sinalização) pressupõem um conhecimento de regras a serem seguidas, consubstanciadas em uma forma de linguagem (2006b, p. 35-36).

A noção de um seguidor de regras isolado é absurda para Malcolm, pois a ideia de regra está sempre inserida em uma comunidade para a qual seguir uma regra corresponde a agir de uma determinada forma, e isso implica um ambiente de ensino, teste e correção. Mas para que ocorra, por exemplo, uma correção dos eventuais equívocos no uso das cores pelo indivíduo hipotético em completo isolamento, faz-se necessário que os julgamentos sobre os usos corretos ou equivocados sejam impessoais. Afinal, segundo Wittgenstein traduzido por Malcolm, acreditar estar seguindo regras não é o mesmo que efetivamente segui-las.

MacIntyre questiona, então, como é possível proceder a um julgamento moral a partir de uma perspectiva propriamente impessoal, ou seja, alheia aos interesses e pretensões de diferentes pessoas reais. Uma perspectiva assim seria impossível para o indivíduo hipotético completamente isolado (2006b, p. 35-36).

O universo constitui-se de uma ordem inteligível de coisas, dentro da qual o ser humano tem uma natureza dada e determinada. A natureza humana expressa-se por variados aspectos: os fins para os quais os seres humanos são orientados pela sua natureza, as regras às quais eles devem obedecer para alcançar esses fins, os tipos de relações que devem estabelecer e de que modo devem se desenvolver para alcançar o florescimento conforme a sua natureza. MacIntyre sustenta que, em meio à diversidade de manifestações desses aspectos nos diferentes tipos de ordem social, uma natureza humana singular é reconhecível em todas as culturas, assim como uma humanidade em comum (2006b, p. 194).

Do ponto de vista do indivíduo e na visão da filosofia tomista, compreender-se como ser humano dotado de uma natureza dada e determinada e inserido numa ordem inteligível de coisas significa compreender-se como “parte de mais de um todo”, ou seja, como parte de *todos* cada vez mais abrangentes até alcançar um *todo* abrangente de todos os demais. São *todos* que se circunscrevem e por meio dos quais o indivíduo se vincula com a realidade superior. Assim é que o indivíduo humano constitui-se pelo que é em si mesmo, mas também pela sua relação com o lar e a família e com o bem do seu lar e da sua família. A partir daí, relaciona-se com a sua comunidade política e com o bem desta e, a partir daí, com toda a ordem natural e com o bem de toda a ordem natural, ou seja, em última análise, o bem para o qual o indivíduo está ordenado pela sua natureza humana (MacIntyre, 2006b, p. 194).

A inserção do indivíduo na ordem social encontra expressão no desempenho de papéis sociais. O significado desses papéis sofre alterações de acordo com os lugares e as épocas nas quais o indivíduo se insere; mas, entendidos enquanto meios pelos quais os indivíduos e suas famílias entendem a si mesmos, os *todos* do lar, da família e da comunidade política, e os seus papéis correspondentes, persistem apesar das mudanças. O indivíduo humano é constituído por quem ele é substancialmente, mas também pelos papéis sociais que ele desempenha: “Sou, portanto, em parte fundamental constituído como quem sou, e o que sou pelos papéis sociais aos quais me encontro atribuído e pelas relações nas quais minha vida está inserida” (MacIntyre, 2006b, p. 194).

Na sociologia, a teoria dos papéis sociais analisa o funcionamento das expectativas referentes a um conjunto de comportamentos possíveis, que se vinculam a determinada posição (*status*) que a pessoa ocupa na estrutura social. Os papéis sociais podem ser explicados em termos de feixes institucionalizados de direitos e obrigações (como no conceito funcionalista do *papel do doente* elaborado por Talcott Parsons), ou com enfoque nos processos ativos envolvidos na criação, assunção e desempenho de papéis — como compreendido no *interacionismo simbólico*, que considera os modos pelos quais os significados emergem das interações sociais, ou como delineado na posição teórica da *dramaturgia*, que analisa a vida social por meio da metáfora do drama e do teatro (Marshall, 2003, p. 2342).

De acordo com Barbalet, na sociologia contemporânea, ambas as explicações encontram-se em desuso, em parte porque a suposta autonomia individual característica do capitalismo tardio confere ao conceito de papel um grau maior de plasticidade: os papéis parecem ser escolhidos livremente pelos indivíduos, e seu desempenho determinado pelas interpretações pessoais dos seus titulares (Marshall, 2003, p. 2342; Barbalet, 2006, p. 583-584).

O *papel do doente*, de Talcott Parsons, embora questionado pelos críticos devido a aspectos tais como o seu foco no que seja funcional para a sociedade, tem sido central para as considerações sociológicas sobre a saúde e a doença. Além da doença enquanto condição negativa que afeta o organismo de um indivíduo, Parsons aponta que estar doente é um papel governado por expectativas sociais assim listadas: a) isenção, legitimada por um médico ou outra autoridade, das responsabilidades de um papel social normal; b) isenção de responsabilidade por estar doente, o que significa que o doente deve ser cuidado; c) os doentes são obrigados a querer melhorar, pois sua condição é socialmente indesejável; d) os doentes devem buscar ajuda tecnicamente competente e cooperar na tentativa de melhorar. O conceito inclui a regulação social da doença, assim como os fatores motivacionais nela envolvidos, desviantes da “formação de grupos, solidariedade e reivindicações bem-sucedidas de legitimidade” (Barbalet, 2006, p. 583-584).

Outra abordagem que nos auxilia a compreender o que são os papéis sociais é o interacionismo simbólico, cujo enfoque está na análise da emergência de significados nas interações da vida cotidiana. Os interacionistas estudam a maneira como as pessoas conferem significado às suas situações, seus sentimentos, suas biografias, seus *eus*, a aos mundos sociais nos quais as suas vidas se inserem. O ser humano nunca é isolado, mas está sempre conectado com os outros, e perante eles exerce os seus papéis assim como é capaz de compreender os papéis exercidos pelos outros (Marshall, 2003, p. 2481 e 2742).

Para o interacionista, o mundo social é uma teia dinâmica e dialética, as situações são sempre encontros com desfechos instáveis, e as vidas e suas biografias estão sempre em processo de mudança e devir, nunca fixas e imutáveis. A atenção é fixada, não em estruturas rígidas (como em muitas outras versões da sociologia), mas em fluxos de atividade com seus ajustes e resultados. Conceitos como carreira, ordem negociada, vir-a-ser, encontros e gerenciamento de impressões são centrais para essa abordagem (Marshall, 2003, p. 2742).

MacIntyre destaca que a teia social composta de papéis sociais é capaz de engendrar dilemas morais. Comparando os exemplos das recentes e amplas discussões filosóficas sobre o assunto e dos personagens da literatura antiga como o Agamêmnon de Ésquilo ou a Antígona de Sófocles, MacIntyre estima que na sociedade e cultura atuais é mais fácil para o indivíduo encontrar-se em um dilema moral.

Três espécies de situações contemporâneas problemáticas são exemplificadas por MacIntyre a fim de ilustrar a relevância dos dilemas morais para as pessoas comuns. Na primeira espécie, uma pessoa moralmente séria é incumbida do desempenho de diversos papéis sociais, e descobre que, para desincumbir-se das responsabilidades de um desses papéis, deve abster-se de cumprir as responsabilidades de outro: um militar que deve liderar uma operação arriscada para a sua vida, mas que também é pai de uma criança com doença grave e que depende da companhia dele para receber cuidados. Na segunda espécie, há o fracasso inevitável de uma pessoa moralmente séria que deixa de cumprir as exigências de um papel social para agir conforme as regras aceitáveis para seres humanos enquanto tais, quaisquer que sejam os seus papéis. A terceira espécie envolve ideais concorrentes de caráter: suponha-se que alguém pretenda alcançar excelência no esporte e para tanto necessite de uma obstinação implacável, mas que tenha boas razões para concluir que essa obstinação a impediria de desenvolver qualidades importantes para alimentar amizades ou a compaixão para com os outros.

Essas três espécies de exemplos se diferenciam de um simples conflito cotidiano de deveres, como o que decorre da simultaneidade de eventos que despertam o senso de obrigação moral por parte do agente que deve escolher entre um dos eventos (ex: assistir ao concerto e um amigo e entregar a correção de trabalhos para alunos na mesma data), e tampouco se confundem com uma escolha entre duas ações de valor moral equivalente (ex: escolher entre duas pessoas desconhecidas que estão se afogando caso eu só possa salvar uma). O traço distintivo dos dilemas morais é o sentimento inevitável de culpa pelas consequências da escolha de uma das alternativas. A culpa é o sentimento que, de acordo com MacIntyre, define os dilemas morais genuínos, enquanto o mero arrependimento associa-se aos dilemas comuns do cotidiano. A pessoa confrontada com um dilema moral genuíno parece impedida de descobrir a coisa certa a fazer, e comete erros ou expõe-se a maior probabilidade de cometer erros (MacIntyre, 2006a, p. 85-100).

Compartimentalização da vida estruturada por papéis

Mostra-se indispensável a integração dos questionamentos éticos especulativos com as práticas cotidianas para a formação efetiva de agentes morais. A relação entre as investigações empreendidas pelo filósofo moral e os questionamentos e autoquestionamentos das pessoas comuns (*plain persons*) sobre o bem a ser por elas praticado é um dos temas marcantes na filosofia de MacIntyre. A primeira dificuldade por ele assinalada é que, embora os filósofos morais também sejam pessoas comuns na sua vida cotidiana, os julgamentos morais por eles elaborados no papel de filósofos são muitas vezes discrepantes daqueles que eles mesmos produzem quando na condição de pessoas comuns. Mas, para a abordagem aristotélico-tomista, essa vinculação é inseparável, diferindo-se os dois planos apenas distributiva e metodicamente: enquanto a pessoa comum questiona-se sobre o seu bem e o que deve fazer de certa forma particular e desordenada, o filósofo desenvolve uma inquirição abstrata e sistemática. MacIntyre afirma que ambos os planos de raciocínio conduzem um ao outro pelo esforço persistente: a explicação do filósofo moral somente é adequada e completa se possibilita a compreensão da busca de bens particulares pela pessoa comum, ao passo que esta, ao indagar-se sobre o seu próprio bem pessoal numa

circunstância concreta, é capaz de propor-se a pergunta filosófica sobre o que seja o bem para todos os seres humanos (MacIntyre, 1998).

No entanto, a ordem política, social e cultural contemporânea distingue-se pela cisão entre o estudo abstrato e teórico dos conceitos morais realizado pelos filósofos e os procedimentos práticos e tomadas de decisões das práticas institucionalizadas nas quais aqueles conceitos deveriam encontrar sua incorporação social. A ordem atual ostenta obstáculos e barreiras desconhecidos nos séculos XVIII e XIX, quando o diálogo entre os filósofos morais e a ordem social era mais intensa.

Não é, ou pelo menos não é apenas, que os filósofos morais se restrinjam a um enclave teórico, mas sim que as próprias realidades sociais contemporâneas oferecem obstáculos ao projeto de incorporar na prática os conceitos centrais da filosofia moral acadêmica contemporânea. Elas não fornecem em um grau significativo o tipo de assunto que poderia ser informado por esses conceitos. Elas são tais que as pessoas comuns do dia a dia não poderiam, de maneira centralmente importante, tornar-se responsivas aos conceitos e preceitos da filosofia moral acadêmica e refazer e redirecionar suas ações de acordo com eles. Os tipos de atividade em que essas pessoas comuns estão inextricavelmente envolvidas hoje em dia têm características que impedem essa possibilidade. E eles a excluem porque e na medida em que são tipos de atividade individual e modos de prática social institucionalizada que já são informados por paródias distorcidas e distorcedoras dos conceitos da filosofia moral moderna (MacIntyre, 2006b, p. 113).

Um desses modos de prática social institucionalizada é o que MacIntyre denomina *compartimentalização da atividade estruturada por papéis*. Esse modo se traduz na divisão da vida social contemporânea em esferas distintas, cada qual com os seus padrões diferenciados de sucesso e fracasso, com suas expectativas normativas específicas e com os hábitos a serem inculcados no indivíduo para que ele corresponda a essas expectativas. A eficácia no desempenho de papéis familiares possui conteúdos diversos da eficácia no desempenho profissional. Quanto maior a compartimentalização, mais o *self* se assemelha a um fantasma, na medida em que ele não deve se identificar com nenhum dos papéis e suas prescrições. Com isso, os preceitos sobre as virtudes passam a ser ouvidos por *selves* fragmentados ocupantes, cada qual, de um papel social particular, em vez de por um *self* unificado que seria pressuposto por uma teoria das virtudes. As virtudes passam a ser confundidas com habilidades necessárias a alcançar sucesso em um papel particular.

No ensaio *Social structures and their threats to moral agency*, MacIntyre relata a sua participação em uma pesquisa sobre as dimensões morais da tomada de decisão na indústria de energia elétrica. Descobriu-se incidentalmente que os executivos da empresa objeto do estudo tendiam a responder de forma diferente as mesmas perguntas, dependendo de estarem respondendo como executivos, como pais de família ou como cidadãos. Suas atitudes variavam de acordo com os papéis sociais, mas eles pareciam não ter consciência disso.

Assim, a compartimentalização é mais do que a simples divisão de papéis característica de qualquer sociedade; nela, as distintas esferas de atividade social dispõem de normas específicas que definem qual tipo de considerações a ser tratado como relevante para as tomadas de decisão e qual tipo deve ser excluído. Os executivos da companhia de energia elétrica sequer cogitavam propor a redução do consumo, enquanto pensavam e falavam como executivos; mas essa proposta vinha à tona quando pensavam e falavam como cidadãos (MacIntyre, 2006a, p. 197).

Desse modo, os indivíduos se dissolvem pelos diversos papéis sociais por eles exercidos, passando de um ao outro e adaptando-se a cada momento aos padrões de raciocínio prático válidos para cada papel em particular. Esses indivíduos constituem-se, cada um, de um *self* dividido, ao qual faltam as virtudes da integridade e da constância. Para MacIntyre, a posse destas duas virtudes é condição *sine qua non* para a posse das demais. Integridade é a virtude pela qual alguém

permanece sendo o mesmo tipo de pessoa em contextos sociais diferentes, o que impõe limites à adaptabilidade aos papéis sociais que alguém deve exercer. Constância é a virtude pela qual o seu possuidor persegue os mesmos bens durante períodos extensos de tempo, não permitindo que as mudanças nos contextos sociais distraiam ou redirecionem os seus comprometimentos (MacIntyre, 2006a, p. 192).

O reconhecimento da centralidade dessas duas virtudes é corolário da visão teleológica da pessoa e da sociedade humanas. Elas se referem à pessoa humana na sua totalidade, e por meio delas a pessoa humana é capaz de transcender os bens limitados das práticas sociais. Elas permitem a afirmação de um *telos* constitutivo do bem de toda uma vida humana, sem o qual *será ao mesmo tempo que uma certa arbitrariedade subversiva invadirá a vida moral e que seremos incapazes de especificar adequadamente o contexto de certas virtudes* (MacIntyre, 2007, p. 203). Para MacIntyre, as virtudes são disposições que sustentam o indivíduo na sua busca relevante pelo bem final da vida humana, o seu *telos*, *permitindo-nos superar os danos, perigos, tentações e distrações que encontramos, e que nos fornecerão um crescente autoconhecimento e crescente conhecimento do bem*. A concepção do bem final permite ordenar os demais bens e localizar a integridade e a constância na vida de cada indivíduo (MacIntyre, 2007, p. 219).

Mas para o *self* fragmentado pela compartimentalização em papéis sociais, a integridade é-lhe impossível, pois a sua fidelidade depende de padrões sempre temporários e relativos ao contexto; assim também a constância, pois um *self* privado de consciência da sua unidade habitualmente sofre transformações na passagem de um papel ao outro. Essa dissolução do *self* em meio às estruturas de compartimentalização é assim explicada:

Essa autonomia relativa de cada esfera de atividade demarcada é reforçada pelo grau em que, nas sociedades avançadas contemporâneas, os indivíduos encontrados em cada esfera particular muitas vezes não são os mesmos que se encontram em outros lugares. Quando alguém encontra cada indivíduo apenas dentro de alguma esfera particular, em algum papel que é uma contrapartida do seu próprio papel nessa esfera particular, então as respostas são cada vez mais apenas para o indivíduo-neste-ou-aquele-papel, em vez de o indivíduo que por acaso está ocupando esse papel neste momento. Assim, os indivíduos, à medida que se movem entre esferas de atividade, trocando um papel por outro e um conjunto de padrões para seu raciocínio prático por outro, tornam-se, em certa medida, dissolvidos em seus vários papéis, desempenhando um papel na vida da família, outro bem diferente no local de trabalho, ainda um terço como membro de um clube esportivo e um quarto como reservista militar (MacIntyre, 2006a, p. 197).

Um sintoma disso está na chamada *ética do engano*. A mentira e o engano são justificáveis de acordo com o papel social a que servem. O executivo de uma empresa pode exagerar nas informações sobre o progresso de um projeto com o fim de não perder clientes e manter seus lucros. Mas o cientista que publica os resultados da sua pesquisa em uma revista especializada, caso exponha dados falsos, enfrenta o risco de ser refutado e desacreditado por seus colegas. Assim, a mudança de esfera de atividade implica a mudança da própria ética do engano, ainda que muitas vezes de forma inconsciente (MacIntyre, 2006a, p. 197).

O *eu* moderno sofre, além da perda da identidade social e da perda de um fim como fator unificador da sua vida, uma divisão em partes separadas que não interagem entre si, como resultado da compartimentalização também característica da modernidade. Obstáculos sociais e filosóficos dificultam a compreensão da vida humana como um todo unitário; no âmbito social, a vida humana moderna cinge-se em segmentos variados, cada qual com suas próprias regras e padrões de comportamento, e o *eu* moderno é ensinado a pensar de acordo com as diferenças assinaladas para cada segmento da vida e não de acordo com a unidade da vida individual que passa por eles. No nível filosófico, embaraçam a visão unitária da vida humana o pensamento

atomístico sobre a ação humana da filosofia analítica e a separação entre o indivíduo e os papéis por ele desempenhados no existencialismo sartreano e na teoria social de Dahrendorf (MacIntyre, 2007, p. 204-205).

Longe de sugerir a abolição da identificação do indivíduo com papéis sociais, MacIntyre admite que eles são essencialmente constitutivos dos seres humanos. Mesmo nas sociedades pré-modernas, a participação numa variedade de grupos sociais proporcionava ao indivíduo identificar-se a si mesmo e ser identificado pelos outros. Alguém era sempre filho, irmão de outro, membro desta aldeia ou daquela tribo, e essas não eram circunstâncias a serem descartadas para o encontro de um *eu* verdadeiro mas, ao contrário, faziam parte da substância do *eu* individual que, sem esse espaço de entrelaçamento de relações sociais, não seria ninguém.

Mas a legitimidade da esfera social, intersubjetiva da pessoa não deve impedi-la de buscar um fim determinado, uma vida completa e realizada. Contudo, embora a modernidade celebre a autonomia do indivíduo liberto, é preciso notar, como concede MacIntyre, que *o eu peculiarmente moderno, o eu emotivista, ao adquirir soberania em seu próprio reino, perdeu seus limites tradicionais fornecidos por uma identidade social e uma visão da vida humana ordenada para um determinado fim* (MacIntyre, 2007, p. 34).

A ameaça do contingencialismo emotivista à agência moral

O agente moral, na concepção de MacIntyre, é aquela pessoa capaz de ser justificadamente considerada responsável pelas suas ações, entendidas em três elementos: (i) por aquilo que nas suas ações é certamente intencional; (ii) pelos aspectos acidentais das suas ações, dos quais ele deveria ser consciente; (iii) pelos efeitos previsíveis das suas ações. A agente moral deve possuir um *poder de discriminação razoável* para saber discernir tanto os possíveis efeitos das suas ações que devem ser ignorados, nas suas considerações, em razão do papel por ele desempenhado, quanto a necessidade de adquirir consciência dos aspectos das suas ações que importa serem considerados, independente do papel que desempenhe. À luz dos melhores padrões disponíveis, é responsabilidade do agente moral saber discriminar essas situações e apresentar razões para o modo como as discrimina. Nisso consiste o *poder de discriminação razoável*, do qual são desprovidos as crianças, os retardados mentais e os que sofrem de algum tipo de dano cerebral (MacIntyre, 2006a, p. 187-188).

Em algumas situações concretas, MacIntyre aponta ser possível ao agente defender-se eficazmente de acusações por não ter conhecimento de fatos que deveriam ser ignorados em razão de uma função exercida, como no caso do jurado esportivo que concede a nota mais alta a um competidor arrogante, ainda que esse reconhecimento possa torná-lo mais arrogante; a arrogância do competidor é irrelevante para a avaliação esportiva. Mas, por outro lado, o agente é capaz de ser justificadamente responsabilizado por não se ter informado adequadamente acerca de fatos relativos às suas ações, como no caso de alguém devolver uma arma ao seu proprietário quando este se encontra em surto psicótico; o agente que devolve a arma deveria ser mais cauteloso, por ser capaz de prever que, nessa situação, o proprietário poderia causar dano injusto a outrem (MacIntyre, 2006a, p. 187-188).

Apesar da existência de dilemas morais, os indivíduos estão sempre suscetíveis à incompreensão de si mesmos e das suas relações familiares e comunitárias, incompreensão que se expressa social e culturalmente na vida quotidiana. Desse modo, se de um lado na nossa cultura contemporânea há maior possibilidade de um indivíduo encontrar-se em alguma espécie de dilema moral, de outro lado há maior aceitabilidade quanto à livre redefinição individualista das relações familiares e comunitárias, a ponto de os papéis e relações que antes eram entendidos como estáveis e incondicionais adquiriram agora um caráter condicional e temporário; tornaram-se papéis e

relações descartáveis segundo a vontade do indivíduo (MacIntyre, 2006b, p. 194-195). Merecem transcrição as palavras de MacIntyre:

As consequências não são surpreendentes. Qualquer concepção determinada de família tornou-se contestável e o compromisso com a família foi cada vez mais minado. 'Política' tornou-se o nome não de uma dimensão da vida normal de cada membro de uma sociedade política, mas de uma atividade opcional engajada apenas por aqueles que, neste ou naquele momento específico, escolhem se engajar nela. E, quando há uma reação conservadora ao consequente dano à vida familiar ou à consequente falta de ampla participação na atividade política, essa reação se expressa caracteristicamente em exortações para fazer um conjunto diferente e oposto de escolhas, escolhas para defender os valores familiares ou assumir responsabilidades políticas. Assim, as escolhas conservadoras confrontam as escolhas liberais no debate. Mas o que esse debate caracteristicamente não coloca em questão é a concepção subjacente compartilhada da natureza da escolha e seu lugar na vida humana. No entanto, é essa concepção contemporânea compartilhada de escolha que desempenhou um papel fundamental no deslocamento de entendimentos mais antigos da determinação da ordem das coisas e do relacionamento de indivíduos, famílias e comunidades políticas com essa ordem (2006b, p. 195).

No mundo moderno, as escolhas tendem a não resultar de um raciocínio moral, apesar de os discursos manterem uma aparência de racionalidade moral. Tanto os filósofos quanto as pessoas comuns lidam com fragmentos de filosofias desligados dos contextos anteriores ao Iluminismo nos quais os fragmentos eram compreensíveis e úteis, e não há padrões universalmente aceitáveis para avaliar a veracidade desses fragmentos e resolver os conflitos entre eles. Na sua obra mais conhecida, *After virtue: a study in moral theory* (1981), MacIntyre compara a atual linguagem moral à de um mundo em grave desordem sob os efeitos de uma recente catástrofe, o qual perdeu a sua confiança na ciência anterior e trata de reconstruir uma nova a partir dos fragmentos remanescentes. Mas, ao empregar a linguagem moral, as pessoas desse mundo estão de fato defendendo as suas próprias preferências, estejam conscientes disso ou não. Não há sequer uma concordância sobre o bem humano concebido universalmente, o que impossibilita qualquer argumentação racional. Restam somente as tentativas de manipular as escolhas e vontades dos indivíduos para que se conformem com a vontade dos detentores dos meios de manipulação (Clayton, 2022).

A impossibilidade de um diálogo intersubjetivo com base em critérios morais razoáveis prejudica inclusive a capacidade do indivíduo de dialogar consigo mesmo sobre os seus próprios compromissos morais. As escolhas morais deixam de ser significativas e cada um pode escolher ser qualquer coisa. A descrição de Clayton é esclarecedora:

E se eu posso escolher ser qualquer coisa, mas não tenho como descobrir razões que possam me persuadir de que alguma escolha é a melhor, então é impossível para mim fazer qualquer tipo de compromisso significativo com qualquer uma de minhas escolhas, e será extremamente fácil revisar minha moral em nome da conveniência. Portanto, será forte a tentação de escolher princípios morais com base na eficácia. Escolherei meus valores a qualquer momento porque eles são úteis como uma forma de alcançar outra coisa que valorizo, em vez de escolher racionalmente a melhor vida possível e deixar que essa escolha da melhor vida determine o que eu deveria valorizar e fazer. Talvez eu escolha valores que me permitam ser mais popular em minha comunidade, ou valores que sejam úteis para justificar meu desejo por dinheiro, ou valores que acredito que me tornarão mais bem-sucedido em meu trabalho. O que a maioria das pessoas não pode fazer e nem sabe que deveria fazer é vincular suas posições morais a uma versão coerente e defensável da vida boa para os seres humanos (2022).

Esse ponto de vista característico da estrutura sociocultural moderna recebe de MacIntyre o nome de *emotivismo*. Na linha dessa doutrina filosófica, cujo principal expoente é Charles Stevenson, os julgamentos morais são meras expressões de sentimentos e interesses subjetivos, nem verdadeiros nem falsos em si. O emotivismo rejeita a possibilidade de critérios morais racionais e objetivos. Se um emissor argumenta favoravelmente a certa escolha moral, nada mais pretende do que convencer os demais a aderirem a ela, por tal adesão ser do interesse do agente emissor. Toda discordância moral torna-se interminável. Até mesmo o argumento de que a atual variedade de concepções de bem, justiça e verdade baseia-se nas livres escolhas individuais é um aspecto essencial do emotivismo.

Considerando que a configuração de regras e julgamentos morais pressupõe um ambiente social, o emotivismo apresenta um conteúdo social por meio do qual implica “a obliteração de qualquer distinção genuína entre relações sociais manipulativas e não manipulativas”. O motivo disso é que não há critérios impessoais a serem invocados. Os detalhes da concretização social do emotivismo dependem do *milieu* e dos interesses daqueles que buscam beneficiar-se da obliteração das distinções entre relações sociais manipulativas e não manipulativas. MacIntyre então discute a noção de *personagens morais* (*moral characters*), que são “um tipo muito especial de papel social que impõe um certo tipo de restrição moral à personalidade daqueles que os habitam de uma maneira que muitos outros papéis sociais não o fazem”.

Esses personagens formam-se de papéis sociais extremos nos quais a personalidade e o papel social se fundem. Os personagens definidores da modernidade são, segundo MacIntyre, o Administrador, o Terapeuta e o Esteta Rico. Para este último, por exemplo, extraído da tradição de literária de análise da consciência e motivação humana da qual faz parte o romance *The portrait of a lady* (1881) de Henry James, o seu interesse pessoal reside em forjar comportamentos alheios que alimentem os apetites e atendam às vontades dele próprio, o Esteta Rico (MacIntyre, 2007, p. 23-29).

A preocupação unificadora dessa tradição é a condição de quem vê no mundo social nada mais que um ponto de encontro de vontades individuais, cada uma com seu conjunto de atitudes e preferências e que entendem aquele mundo apenas como uma arena para a realização da sua própria satisfação, que interpretam a realidade como uma série de oportunidades para seu gozo e para quem o último inimigo é o tédio (MacIntyre, 2007, p. 25).

O *self*, aquela habilidade humana de olhar para si mesmo e questionar as próprias atitudes, que faz do indivíduo humano objeto de si mesmo e que, como ensina Mead (2015), desenvolve-se pela comunicação com outras pessoas, pelo uso de símbolos e faz a possível a sociedade distintamente humana, jamais se confunde com os papéis sociais. O *self* especificamente moderno e emotivista é produto de um longo e complexo conjunto de desenvolvimentos. Do mesmo modo como inexistente certo e errado no âmbito das escolhas morais, torna-se irrelevante qualquer fundamento real para opiniões críticas que, assim, proliferam. O *self* emotivista não encontra limites para as suas opiniões e críticas, pois lhe faltam critérios racionais de avaliação que se ajustem como limites. Tudo pode ser criticado sob qualquer ponto de vista, inclusive o ponto de vista adotado pelo *self* emotivista.

MacIntyre anota que “esse *eu* democratizado que não tem conteúdo social necessário e nenhuma identidade social necessária pode então ser qualquer coisa, pode assumir qualquer papel ou assumir qualquer ponto de vista, porque não é, em si e para si, nada” (MacIntyre, 2007, p. 32). O *self* emotivista tem o seu *habitat* no mundo contemporâneo bifurcado entre: a) um domínio organizacional no qual os fins são dados sem disponibilidade de exame racional e b) um domínio

pessoal no qual as reflexões e julgamentos sobre valores morais são centrais mas não há internalização de resoluções sociais racionais para essas questões (MacIntyre, 2007, p. 34).

O emotivismo e a compartimentalização da vida intensificam-se mutuamente, uma vez que o indivíduo perde gradualmente o senso de unidade com outros indivíduos e começa a decidir subjetivamente o que é bom e o que é ruim, ganhando uma posição livre de autoridade moral para si mesmo. Além da burocratização gradual e alienação de estruturas e relações sociais, o processo de fragmentação contribuiu para a redução do conceito substantivo de bem, que passou a ser entendido de maneiras diferentes nas esferas privada e política. Torna-se difícil falar sobre a identidade duradoura de um *self* compartimentalizado e emotivista para além de um determinado momento diante de uma questão específica. A inconsistência da identidade moderna está associada à falta de um bem teleológico definido pela busca da vida do indivíduo (Nowak, 2007).

Responsabilidade pelo *milieu* favorável ao exercício da agência moral

No já mencionado ensaio *Social structures and their threats to moral agency*, MacIntyre descreve o caso de J (do alemão *jemand*, *alguém*, que em português poderia ser *Fulano*, um indivíduo qualquer). J habitava uma parte de uma ordem social cujos papéis eram extremamente bem definidos. A cada papel era atribuído um rol de responsabilidades e cada esfera de atividade estruturada por papéis era bem demarcada, correspondendo a expectativas de outras pessoas quanto às suas responsabilidades, as quais não poderiam ser desapontadas. As crenças morais fundamentais aprendidas por J por meio da educação eram as de que cada pessoa deveria cumprir os deveres e responsabilidades que lhe fossem atribuídos, sem avançar dentro de áreas que não lhe dissessem respeito.

A narrativa do caso de J é feita por MacIntyre nos seguintes termos:

J, como todo mundo, ocupou vários papéis. Ele era pai, tesoureiro de seu clube de esportes, e em tempos de guerra era um oficial não comissionado. Depois, ele passou sua carreira profissional a serviço das ferrovias, subindo para uma posição na qual ele foi responsável pelo agendamento de trens de passageiros e frete, monitorando o desempenho de seus motoristas e lidando com panes. No início da carreira, ele estava levemente curioso sobre o que os trens dele carregavam: passageiros ou turistas, ferro gusa ou gado. Mas ele foi instruído firmemente por seus superiores a não se interessar por tais perguntas, devendo atentar apenas ao que pertencia ao seu papel, para não ser irresponsavelmente distraído. Por isso, ele adquiriu o hábito de não ter conhecimento do que seus trens carregavam, um hábito que se estendeu por um período posterior, quando o frete consistia em munições e os passageiros eram judeus a caminho dos campos de extermínio. Quando, mais tarde, J foi questionado sobre isso, ele disse sinceramente: 'Eu não sabia. Não era para alguém em minha posição saber. Eu fiz meu dever. Eu não falhei em minhas responsabilidades. Você não pode me acusar de fracasso moral.' A defesa de J foi adequada? (MacIntyre, 2006a, p. 187)

O caso de J traz o exemplo de uma situação extrema na qual a compartimentalização da vida incapacitou os agentes de terem consciência de quaisquer responsabilidades para além dos papéis sociais que lhes foram atribuídos. As suas vidas identificaram-se com a estrutura social a ponto de eles não perceberem os apertados limites dessa estrutura, muito menos de imaginarem a possibilidade de transcendê-los. Não estava disponível na ordem social de J um ambiente no qual a companhia de outras pessoas permitisse a elaboração de um ponto de vista moral externo às suas atividades estruturadas em papéis. Mas, ainda que houvesse um ambiente assim, as outras pessoas estariam sujeitas às mesmas restrições morais que J, não havendo razões aparentes que os levassem a questionar os padrões vigentes.

A investigação em apreço deve resolver as seguintes questões: Como J e seus concidadãos poderiam alcançar os recursos que os conduziriam a uma perspectiva menos dependente? Que razões teriam eles para questionar os padrões vigentes? Por que deveriam eles ocupar-se da concepção possível de um bem para todos os seres humanos, se a ordem social à sua volta não os desafiava para tanto? Como J poderia ser culpável por não saber o que deveria, se não dispunha do *milieu* necessário para a formação da agência moral?

MacIntyre aponta que, na sua defesa, J alega que cumpriu o seu dever, e que não era sua responsabilidade saber aquilo que seu papel não exigia. Exsurge aqui o aspecto subjetivo da responsabilidade. J era um agente livre e fazia suas próprias resoluções de acordo com a sua consciência. Embora não dispusesse, no seu ambiente de convívio, de agentes morais que lhe oferecessem pontos de vista externos às limitações do seu papel social, J foi capaz de julgar refletidamente a organização da sua vida social em primeira pessoa. E, mesmo assim, não admitiu nenhum erro nas suas ações. Ele aceitou conformar-se e, com isso, sua responsabilidade era ainda maior, como co-autor da sua situação moral e social, sendo responsável por não saber o que não sabia (MacIntyre, 2006a, p. 203).

A sugestão de um provável fundamento subjetivo para a culpabilidade de J pode ser encontrada em um livro anterior de MacIntyre, *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, publicado originalmente em 1988. No capítulo X dessa obra, o Autor analisa três palavras latinas que integraram o vocabulário moral medieval: *intentio*, *conscientia* e *synderesis*. Enquanto *intentio* significava a intenção do agente, a *conscientia* adquiriu um significado distintivo nos escritos de São Jerônimo, o do conhecimento do bem e do mal, de estar-se a agir de maneira certa ou errada. A *conscientia* pode equivocar-se e ser suprimida, e costuma mesmo ser obliterada naquelas pessoas que praticam o mal habitualmente. A *synderesis*, por sua vez, indelével e infalível, e constitui-se da disposição humana natural para a apreensão básica dos preceitos da lei natural, e que pode ser acessada a qualquer momento pelo agente (MacIntyre, 1991, p. 202-203).

De acordo com Tomás de Aquino, “a sindérese diz-se lei do nosso intelecto, enquanto é o hábito que contém os princípios da lei natural, que são os primeiros princípios das obras humanas” (2010, p. 560).² Além disso, “a sindérese instiga ao bem e murmura contra o mal” (2005, p. 461).³ Nas *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 16, art. 3), Tomás de Aquino sustenta que a *synderesis* não pode ser destruída em sua totalidade, mas apenas em alguns aspectos. Na medida em que a *synderesis* é uma luz habitual, ela não pode ser extinta porque pertence à natureza intelectual da alma. Mas, compreendida em ato, ela pode extinguir-se, seja quando ocorre um impedimento ao livre exercício da razão ou da escolha, seja quando, em uma atividade particular, o seu julgamento universal é abandonado por influência da concupiscência ou de outra paixão .

A consciência de J errou ao chegar a falsas conclusões sobre a sua responsabilidade moral. Mas parece não ser verdadeiro concluir que a sua *synderesis* tenha-se eliminado de qualquer modo. Embora estivessem ausentes fatores que desafiam J a questionar os padrões morais que lhe foram inculcados, nenhuma privação afetava a sua liberdade de raciocínio e de escolha, tampouco eram suas ações movidas por algum tipo de paixão. É certo que à necessidade social de validação por parte dos seus concidadãos pode ser atribuída uma natureza passional. Mas a conformação a um grupo e a resolução de agir com vistas a ganhar a confiança dos membros de um grupo e, assim, sentir-se parte dele, exige uma permanência de valores morais orientadores da cognição e do comportamento morais do agente. Isso ultrapassa em muito o caráter momentâneo da escolha pecaminosa que, na resposta de Tomás de Aquino, ofusca a luz da *synderesis*. A conformidade de J para com os padrões morais vigentes em seu meio não constitui causa nem efeito de uma

² *Suma teológica*, I-II, q. 94 art. 1 ad 2.

³ *Ibid.*, I, q. 79 art. 12 c.

impossível remoção da sua inclinação para o bem, que é ínsita a todo ser humano (Tomás de Aquino, 2015).⁴

Para indicar quais condições seriam necessárias a fim de que J fosse capaz de reconhecer padrões morais além daqueles da sociedade na qual vivia, e a eles aderir de modo a transcender os padrões sociais até então vigentes, cumpre perquirir sobre a fonte de autoridade dos padrões aceitos por J e as instâncias perante as quais ele se sentia responsável. Estão presentes aqui os aspectos objetivos da responsabilidade moral. As ações de J eram moldadas pela estruturação das suas atividades em papéis sociais definidos parcialmente pelas expectativas dos concidadãos. Estes concidadãos, por sua vez, tinham as suas ações orientadas pela mesma crença moral de cumprimento do dever perante os outros.

Ser responsável, na estrutura que J habitava, significava atender às expectativas dos outros habitantes da mesma ordem social, outros Js iguais ao personagem imaginado por MacIntyre, inculcados de noções idênticas de dever e responsabilidade inculcadas pelos seus papéis sociais. Além da pressão dos concidadãos, outro fator de inibição moral consistia na ameaça de punições pelo descumprimento das obrigações inerentes ao papel social, tais como sanções jurídicas, demissão do seu papel e desprestígio perante os seus concidadãos.

Condenar J pelo massacre de seres humanos implicaria admitir que ele fosse capaz de prever racionalmente as consequências das suas ações, justificando-se nos melhores padrões morais então disponíveis para ele. Mas os melhores padrões disponíveis para J eram os que definiam e governavam os requisitos para o desempenho de papéis dentro da sua ordem social. MacIntyre observa, à vista disso, que condenar J resultaria também considerá-lo responsável por não haver questionado o que até então não havia sido questionado, ou seja, por não haver colocado em xeque os padrões morais estabelecidos na sua ordem social (MacIntyre, 2006a, p. 188).

MacIntyre defende que os agentes morais devem compreender a si mesmos como responsáveis (*accountable*) não apenas quanto aos seus papéis, mas também na condição de indivíduos racionais. O idioma inglês possui duas palavras distintas que costumam ser traduzidas ao português como responsabilidade: *responsibility* significa o dever de fazer algo ou de cuidar de alguém ou de algo, sob pena de ser culpável no caso de falha; *accountability* significa responsabilidade pelas próprias decisões e ações, com a sujeição de ter de prestar explicações caso solicitado.

Como o conteúdo significativo da noção de *responsability* depende da sua vinculação com a noção de *accountability*, é necessário que os agentes morais sejam *accountable*, e deverão sê-lo, de acordo com MacIntyre, perante dois conjuntos de indivíduos e grupos: a) aqueles com os quais eles se engajaram na deliberação crítica e b) aqueles cuja confiança até então inquestionável nos padrões vigentes é desafiada pela sua deliberação e ação. Ser *accountable* dessa forma perante os outros é convidá-los a serem, eles também, agentes morais. Assim é que se faz necessário um tipo especial de ambiente social, no qual seja possível a discussão prática crítica, o reconhecimento de individualidades acima dos papéis sociais e a *accountability* perante os outros:

Deve haver portanto um lugar, em qualquer ordem social, onde o exercício dos poderes da agência moral seja uma possibilidade real para ambientes nos quais o questionamento crítico reflexivo dos padrões até então tidos como garantidos seja uma atividade confortável. Esses também devem ser ambientes de prática cotidiana nos quais os padrões estabelecidos sejam, quando apropriado, colocados em questão enquanto determinam a prática cotidiana, e não apenas de modo abstrato e genérico (2006a, p. 192).

⁴ *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 16, art. 3.

MacIntyre enfatiza que são indispensáveis, para o exercício da agência moral, *milieus*⁵ nos quais ocorra a participação dos seres humanos em relações sociais e atividades de diálogo sistemático que tragam à tona os seus julgamentos reflexivos e que os submetam ao escrutínio dos demais participantes. Sem esses *milieus*, os poderes da agência moral são enfraquecidos, e os obstáculos ao questionamento da ordem social e cultural dificilmente são superados. Assim, somente a disponibilidade de *milieus* desse tipo proporciona a capacitação dos agentes para serem responsáveis para com os outros (*accountable*) não apenas em função das obrigações ligadas aos seus papéis sociais, como também em face das virtudes propriamente humanas (2006a, p. 196).

A ausência de *milieus* favoráveis ao exercício dos poderes da agência moral explica o fenômeno do isolamento que ocorre, por exemplo, em uma reunião de executivos de uma companhia elétrica na qual um dos participantes sugere que se incentive a redução geral no consumo de energia elétrica. Esse participante restaria isolado das conversações, uma vez que suas considerações seriam vistas como irrelevantes ou excêntricas. Caso ele persistisse na sua sugestão, não seria mais tratado como um participante da reunião, e sim como “uma fonte de ruído de fundo desagradável” (2006a, p. 199).

A ameaça de isolamento funciona como inibição à agência moral não apenas pelo medo de rejeição social, mas também pela iminência de uma situação objetiva de afastamento. Constitui parte da agência moral, tendo-se em vista a noção de *accountability*: a expectativa de ser ouvido e compreendido pelos demais integrantes de um grupo social, e de que as considerações morais sugeridas sejam recebidas com algum nível de relevância.

MacIntyre questiona, então, se existem tipos de estruturas sociais que precludem a existência desses *milieus*. A sociedade compartimentalizada em papéis sociais, abordada no item 2 deste artigo, é um exemplo. Nela o indivíduo torna-se habituado a conviver com representantes de papéis sociais e não com pessoas humanas cuja personalidade é maior do que um conjunto de atribuições ocasionais. Para esse indivíduo é praticamente imperceptível a continuidade do *self* próprio e dos demais indivíduos com os quais interage, do que resulta a ignorância sobre as questões morais que permitem uma conexão essencialmente humana com a realidade.

A máxima moral indispensável para o mundo moderno, segundo MacIntyre, tornou-se esta: “Pergunte, sobre a sua ordem social e cultural, o que ela precisa que você e os outros não saibam”. As limitações determinadas pela compartimentalização da vida obscurecem as informações relevantes para aqueles que se preocupam com a busca da verdade. E são inevitáveis os conflitos de responsabilidade, nos quais se discute quem é responsável pela elucidação de aspectos necessários para a liberdade de escolhas morais. MacIntyre admite que J foi sincero ao negar, em sua defesa, que possuísse o conhecimento relevante para fazer uma escolha moral; porém, ainda assim foi culpável, sendo essa culpa não apenas individual, mas a culpa de uma ordem social e cultural inteira (2006a, p. 204).

Conclusão

O debate apresentado por MacIntyre sobre as possíveis interpretações do texto de Wittgenstein sobre a verdade e falsidade dos julgamentos de realidade e de valor mostra a complexidade dos fenômenos incluídos no cumprimento de regras. Ainda que o reconhecimento de cores seja física e neurologicamente determinados e possa ser realizado por um indivíduo isolado, o uso da linguagem na nomeação das cores e o significado do seu uso em placas de sinalização dificilmente ocorre sem a interlocução dos indivíduos, ou seja, sem um meio social que valide e corrija quando necessário o seguimento das regras aplicáveis. O mesmo pode ser dito, a

⁵ O plural da palavra francesa *milieu* (ambiente, círculo social) é *milieux*, sendo aceito o plural *milieus* na sua forma tomada de empréstimo pelo inglês, usada por MacIntyre.

fortiori, do conhecimento e cumprimento de regras morais. Ainda que estas independam em certa medida das convenções sociais, tais como o fazem as normas positivas do direito, não prescindem da dimensão na qual a participação em relações sociais engendra responsabilidades concretas.

A inserção do indivíduo na sociedade é mediada pelo exercício de papéis sociais, que lhe são parcialmente constitutivos. No entanto, a vida contemporânea produziu um modo de prática social que escassamente potencializa a responsividade quotidiana em face de preceitos abrangentes da filosofia moral. A compartimentalização da vida fragmenta o *self* em esferas seletivas do tipo de considerações merecedoras de relevância para a busca do conhecimento e para as tomadas de decisão. As relações de intersubjetividade deslocam-se dos indivíduos reais para o mero exercício de papéis, e as virtudes da integridade e constância se dissolvem na fugacidade dos contatos e exigências sociais.

Conquanto o caso de J exemplifique uma situação extrema, ele alimenta a compreensão da estrutura sociocultural contemporânea, uma vez que nesta as exigências relativas ao desempenho de papéis e as marcas do emotivismo obstaculizam a assunção de pontos de vista destacados das necessidades e interesses pessoais mais imediatos. A criação dos *milieus* descritos no tópico 4 deste artigo é, em razão de ser um dever inerente à essência do ser humano como agente moral, responsabilidade dos indivíduos, em especial daqueles com maior nível de consciência moral, que devem dedicar-se ao seu aperfeiçoamento e ao dos demais, assim como é responsabilidade da própria estrutura sociocultural na qual se inserem.

Referências

- BARBALET, Jack. Social role. In: TURNER, Bryan S. *The Cambridge dictionary of sociology*. Cambridge: Cambridge University, 2006.
- CLAYTON, Ted. *Political philosophy of Alasdair MacIntyre*. In: Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/p-macint/>> Acesso em: 17 out. 2022.
- MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. 3 ed. Notre Dame: University of Notre Dame, 2007.
- MACINTYRE, Alasdair. *Ethics and politics: selected essays, volume 2*. Cambridge: Cambridge University, 2006a.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.
- MACINTYRE, Alasdair. Plain persons and moral philosophy. In: KNIGHT, Kevin (ed.). *The MacIntyre reader*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1998, p. 136-152.
- MACINTYRE, Alasdair. *The tasks of philosophy: selected essays, volume 1*. Cambridge: Cambridge University, 2006b.
- MARSHALL, Gordon. *A dictionary of sociology*. Oxford: Oxford University, 2003.
- MCGINN, Colin. *Wittgenstein on meaning: an interpretation and evaluation*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- MEAD, George Herbert. *Mind, self, and society: the definitive edition*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- NOWAK, Witold M. Wholeness well lost: the problem of compartmentalization in MacIntyrean critique of modernity. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, n. 2, p.26-44, 2007.
- TOMÁS DE AQUINO. *A Sindérese e a consciência*. Questões disputadas sobre a verdade. Questões 16 e 17. Campinas: Ecclesiae, 2015.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. V. 2. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. V. 4. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2010.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Leandro Bertoncello. leandrosbertoncello@gmail.com