



**CORRUPÇÃO, LIBERALISMO DE RAWLS E ÉTICA COMO VIRTUDE EM
MACINTYRE: O IMPERATIVO DA MORALIDADE PRÁTICA NA POLÍTICA**

**CORRUPTION, RAWLS' LIBERALISM AND ETHICS AS VIRTUE IN
MACINTYRE: THE IMPERATIVE OF PRACTICAL MORALITY IN POLITICS**

Matheus Thiago Carvalho Mendonça¹

RESUMO: O objeto do presente artigo repousa sobre a temática da corrupção como ameaça aos direitos humanos e a ética como virtude, em MacIntyre, como parâmetro teórico para o agir social e potencial contraponto ao liberalismo ético na política. A corrupção é uma relação patológica entre o poder político e o econômico que inviabiliza a efetividade de direitos humanos. Em um contexto liberal como o proposto em John Rawls, o relativismo cria espaço para o liberalismo ético que impede a repressão social da corrupção. A metodologia adotada foi a pesquisa bibliográfica em MacIntyre e na teoria da justiça de Rawls. Percebida a necessidade da adoção de um referencial ético político, o trabalho conclui que a corrupção, enquanto fenômeno social, só pode ser subvertida a partir da perspectiva generalizada da ética como virtude desejável e necessária a consecução do fim da comunidade que é o bem comum.

Palavras-chave: Corrupção; Direitos Humanos; Ética; MacIntyre; Rawls.

ABSTRACT: The objective of this paper rests on the theme of corruption as a threat to human rights and ethics as a virtue, in MacIntyre, as a theoretical parameter for social action and potential counteraction to ethical liberalism in politics. Corruption is a

¹ Graduando em Direito pela Universidade Nacional de La Plata (Buenos Aires, Argentina). Integrante do Grupo de Pesquisa (CNPq) “Tradição da Lei Natural”, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará e Pesquisador do Grupo (CNPq) “Direito dos Refugiados e o Brasil”, da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná.

pathological relationship between political power and economical power that hinders the effectiveness of human rights. At a liberal context like the proposed by Rawls, relativism creates space for the ethical liberalism like in the Rawls' theory that prevents the social repression of corruption. The methodology adopted was the bibliographical research in MacIntyre and Rawls' justice theory. Perceived the requirements to adopt a political ethical reference, this paper concludes that corruption, as a social practice, can only be confronted by a generalized perspective of ethics as a desirable and necessary virtue for the fruition of the common good.

Keywords: Corruption; Human rights; Ethics; MacIntyre; Rawls.

INTRODUÇÃO

A corrupção representa uma relação socialmente patológica entre o poder econômico e o poder político. Nesse envolvimento, o poder financeiro busca controlar a função pública em seu benefício e, por sua vez, os detentores do poder público o distorcem para recompensar quem lhes favorece economicamente. Ocorre que, nessa “troca de favores”, direitos humanos e garantias fundamentais de cidadãos são gravemente afetados. Não obstante, direitos sociais, que objetivam promover o bem-estar socioeconômico de pessoas menos favorecidas, restam lesados com o rombo bilionário nos cofres do Estado.

No arcabouço de discussões sobre corrupção na política, há uma inegável correlação com a perspectiva ética dominante e sua adequabilidade às contestações morais do hodierno. O relativismo ético hipermoderno permeia a dinâmica social a tal ponto que inexistem meios apropriados de resolução das controvérsias morais, de modo que as percepções de moralidade distintas estão, simultaneamente, corretas e incorretas. Tal realidade amolda-se às consequências impresumíveis do liberalismo ético de John Rawls, presente em *A theory of justice* (1971). Nessa realidade, desprovida de parâmetros morais práticos, a reprimenda da corrupção é inexecutável – quer seja pela ausência de ética social virtuosa justificável ou pela insuficiência de mecanismos de coerção social.

Em meio a esse desafortunado contexto de “cacofonia moral”, vislumbra-se nas proposições filosóficas do britânico Alasdair MacIntyre o arcabouço teórico acertado para se discorrer sobre ética como virtude na comunidade política. Em subversão ao indivíduo abstrato do liberalismo rawlsiano, MacIntyre, em *After virtue: a study in moral theory*

(1981),² sugere uma retomada da teleologia³ aristotélica, derrubada pelo Iluminismo, e a concepção da imprescindibilidade da virtude para alcançar o *telos* (finalidade) social, aqui apreendido como o bem comum e o combate à corrupção. O filósofo escocês assevera, outrossim, que pensar a moralidade contemporânea em sua fragmentação factual demanda um modelo de racionalidade prática que contemple a validade da tradição moral, sem resvalar para o relativismo (CARVALHO, 2007).

Posto isso, o presente artigo busca dissertar acerca da corrupção como empecilho à efetividade de direitos humanos e apontar o imperativo de uma ética virtuosa, indicada pela tradição e pela comunidade. Para tal, em primeiro momento, se discute o fenômeno da corrupção e seus danos sobre a dinâmica sociopolítica nacional, direitos sociais e direitos humanos. Posteriormente, examina-se a teoria da justiça de John Rawls e seu consequente liberalismo ético. Ao fim, apresenta-se a produção filosófica de MacIntyre, a retomada da teleologia aristotélica e a defesa da ética como virtude desejável no meio político.

Adverte-se, todavia, que não se pretende empreender a discussão exauriente do tema, tampouco investigar em sua completude todos os desdobramentos, mas refletir e procurar alternativas práticas consistentes para amenizar a problemática abordada, bem como cooperar com os estudos sobre a teoria da justiça de Rawls e a divulgação do pensamento de MacIntyre – ainda pouco conhecido e analisado no meio acadêmico brasileiro.

1 CORRUPÇÃO E DIREITOS HUMANOS

1.1 Corrupção, desvio de finalidade e a dimensão moral do Direito

O introito do presente escrito asseverou que a corrupção representa uma relação socialmente patológica entre o poder econômico e o poder político. Contudo, faz-se

² Traduzida como “Depois da virtude: um estudo em teoria moral”, na edição brasileira, é a obra que inaugura a trilogia da argumentação filosófica da ética das virtudes de MacIntyre. *After virtue* (1981) é seguida por *Whose justice? Which rationality?* (1988), vertida ao português como “Justiça de quem? Qual racionalidade?”. Por fim, *Three rival versions of moral enquiry* (1990), ainda sem tradução para o português.

³ Do grego *telos* (“fim”) e *logos* (“estudo”), pode ser entendida como a análise filosófica dos fins, propósitos, objetivos ou finalidades. A ética aristotélica assevera que o Bem em si mesmo é o fim a que todo ser aspira, que deriva na perfeição, na excelência, na arte ou na virtude. Todo ser munido de razão almeja o bem que possa ser fundamentado pela razão. Esse ponto será desenvolvido posteriormente nesse artigo.

necessário compreender, afinal, onde reside a patologia da associação corrupta. Para tal, socorre-se das definições etimológicas como ponto de partida no raciocínio. Conforme Teixeira (2001), “o termo ‘corrupção’ vem do latim *corruptio* que, segundo Aristóteles, constitui “a mudança que vai de algo ao *não-ser* desse algo; é absoluta quando vai da substância ao não-ser da substância, específica quando vai para a especificação oposta”. Noutras palavras, no pensamento aristotélico, a corrupção é a alteração do estado das coisas, uma modificação substancial, um desvio de conteúdo. Nas relações humanas, se pode afirmar que a corrupção se refere ao desvirtuamento do homem, à ideia de decadência moral.

Tal interpretação de desvio de finalidade é a ideia mais precisa que se pode ter da corrupção, como informa o Código Penal. Em seu texto, a palavra ‘corrupção’ possui sete ocorrências, sendo nas quatro primeiras, associada à ideia de perversão ou adulteração de algo.⁴ Nas últimas três ocorrências do vocábulo, onde encontra-se a significação mais vulgar de “corrupção”, ainda se reitera o sentido aqui adotado, como se nota a seguir:

Corrupção passiva

Art. 317 – Solicitar ou receber, para si ou para outrem, direta ou indiretamente, ainda que fora da **função [pública]** ou antes de assumi-la, mas em razão dela, **vantagem indevida**, ou aceitar promessa de tal vantagem [...]

Corrupção ativa

Art. 333 – Oferecer ou prometer **vantagem indevida a funcionário público**, para determiná-lo a praticar, omitir ou retardar atos de ofício [...]

Corrupção ativa em transação comercial internacional

Art. 337-B – Prometer, oferecer ou dar, direta ou indiretamente, **vantagem indevida a funcionário público estrangeiro**, ou a terceira pessoa, para determiná-lo a praticar, omitir ou retardar atos de ofício relacionados à transação comercial internacional [...] (Grifo nosso)

Os excertos do diploma penal repetidamente, ao falar em corrupção, apontam a figura do “funcionário público” e da “vantagem indevida”, vez que a corrupção, nesses dispositivos legais, reside no desvirtuamento da função pública e na obtenção de vantagem incompatível com o escopo do cargo público.

⁴ O art. 218 prevê o delito de “corrupção de menores”, que tipifica a conduta de induzir alguém menor de 14 anos a satisfazer a lascívia de outrem, o que, obviamente, não é a *finalidade* de uma criança (ou qualquer outro indivíduo). O art. 271 descreve o crime de “corrupção ou poluição” de água potável, o que inutiliza o recurso hídrico para seu *fim* usual, o consumo. Por fim, os arts. 272 e 273 estabelecem o crime de “corrupção ou adulteração” de produtos alimentícios ou substâncias destinadas a *propósitos* terapêuticos ou medicinais.

Não obstante, é oportuno mencionar o estatuído pela Carta Constitucional de 1988, no artigo 37, *caput*: “A administração pública direta e indireta de qualquer dos poderes da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios obedecerá aos princípios de [...] moralidade [...]”. Isso implica que as obrigações do gestor público não se abreviam ao estar de acordo com a estrita legalidade, mas, outrossim, “respeitar os princípios éticos de razoabilidade e justiça, pois a moralidade constitui pressuposto de validade de todo ato administrativo praticado” (MORAES, 2005, p. 296). Observe-se, também, que o referido princípio constitucional explicita a responsabilidade pessoal do servidor público amoral ou imoral (FRANCO SOBRINHO⁵ apud MORAES, 2005).

Todas essas asseverações de estatura constitucional e legal endossam a apreensão, indicada na filosofia aristotélica de que a corrupção consiste na escapula de um propósito definido preexistente – seja ele inato, como sustenta Aristóteles, ou ditado pela tradição e pela comunidade, como ver-se-á a seguir em MacIntyre. Embora existam teóricos do direito que proponham um liberalismo, como Rawls e seu “eu idealizado”, abstrato, desprovido de peculiaridades históricas e sociais, na pesquisa do fenômeno da corrupção, não cabe um distanciamento entre ética e direito ou entre ética e política.

Nesse contexto, sobre a corrupção ou a integridade, conexas a uma norma referencial, Habermas (2004) ressalta que a linguagem da moralidade envolve fundamentalmente a emissão de juízos justificados no plano da razão prática, os quais tornam possível a postura de assentimento ou de rejeição por parte do sujeito. O jogo da linguagem moral envolve necessariamente uma analogia da moral com o conhecimento, vinculando o sentido prescritivo, tais como as asserções “correto” ou “proibido”, ao sentido epistêmico, tais como as asserções “justificado” ou “injustificado”.

Assim, os debates acerca da corrupção e as alusões à moralidade contidas no texto legal apontam para a ligação intrínseca com perspectivas éticas sociais práticas e referências morais justificadas e adequadas. Compreendido isso, a reflexão se dirige para os efeitos danosos da corrupção na esfera econômica e institucional, como se verá a seguir.

1.2 Corrupção e a violação de direitos sociais

⁵ FRANCO SOBRINHO, Manoel de Oliveira. *O princípio constitucional da moralidade administrativa*. (2a ed. Curitiba: Gênese, 1993), p. 157

Uma das propostas desse artigo é dissertar sobre a necessidade de um parâmetro moral adequado na política, o que pressupõe a existência do corpo social. A comunidade reside no centro da filosofia macintyriana⁶ e, antes disso, no cerne do pensamento de Tomás de Aquino,⁷ segundo o qual o homem constitui uma unidade, mas sua plenitude somente é alcançada em comunidade. O filósofo, historiador e cientista político Eric Voegelin (2012, p. 253) afirma que as capacidades racionais da pessoa não se desenvolvem de forma integral solitariamente ou apenas em família.

A figura da comunidade em S. Tomás de Aquino é caracterizada pela liberdade dos homens. Essa liberdade deve ser empregada na busca do bem comum, pelo que a comunidade é cooperativa (AQUINO, 2015; VOEGELIN, 2012, p. 254-5). Assim, cada indivíduo deve à sociedade sua parcela participativa na consecução do bem comum, o que compõe o dever de justiça de cada cidadão, que está fixado na lei, explica o jusfilósofo Javier Hervada (2005, p. 91).

Nesse contexto de cooperação em prol do bem comum, a corrupção, que, como retromencionado, reside no liame egoísta de elites (sejam políticas ou financeiras), inviabiliza a implementação de direitos sociais.

Ingo Sarlet (2012) afirma que esses direitos, no espectro da evolução dos modelos constitucionais, podem ser entendidos como a densificação do princípio da justiça social, além de corresponderem às reivindicações dos grupos menos favorecidos. O prestigioso constitucionalista Jorge Miranda⁸ (apud TRINDADE, 2016, p. 7), sintetiza que os direitos sociais objetivam “promover o aumento do bem-estar social e econômico e da qualidade de vida das pessoas, em especial, das mais desfavorecidas”.

Ademais, a corrupção é um fenômeno que produz dano a toda sociedade. Sobre isso, note-se o seguinte:

⁶ MacIntyre, ao lado de Charles Taylor, M. J. Sandel, Michael Walzer e outros, é associado ao pensamento chamado "comunitarista", que atribui ênfase ao liame do indivíduo com a sua comunidade, história e tradição e sustenta que a identidade individual é fundamentalmente definida pelas estruturas relacionais estabelecidas no núcleo da sociedade, assim como com a coletividade de *per se*. Cabe ressaltar, no entanto, que o termo “comunitarista” é rechaçado pelos filósofos associados a essa posição por considerarem “confuso e de duvidosa capacidade descritiva” (RODRÍGUEZ, 2010, p. 202, tradução nossa).

⁷ A produção filosófica inteira de Santo Tomás de Aquino é marcada por sua tentativa de conciliar o aristotelismo e a teologia cristã. Na modernidade, de maneira similar, filósofos como MacIntyre e John Finnis também retomam o pensamento aristotélico e o harmonizam com a jusfilosofia moderna.

⁸ MIRANDA, Jorge. *Manual de direito constitucional*. Tomo IV, 3ª ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2000.

Com efeito, a corrupção tem três características que a diferenciam dos demais ilícitos e dificultam a utilização de técnicas convencionais de repressão. Em primeiro lugar, a corrupção é invisível e secreta: trata-se de **um acordo entre o corrupto e o corruptor**, cuja ocorrência, em regra, não chega ao conhecimento de terceiros. Além disso, a corrupção não costuma deixar rastros: o crime pode ser praticado mediante inúmeras condutas cuja identificação é difícilíssima, e, ainda que provada uma transação financeira, é ainda necessário demonstrar que o pagamento tinha realmente por objetivo um suborno. Por fim, a corrupção é um crime sem vítima individualmente determinada – **a vítima é a sociedade** –, o que dificulta sua comunicação às autoridades, já que não há um lesado direto que se sinta obrigado a tanto. (CARVALHO, 2015, p. 39, grifo nosso)

A vítima é a sociedade. É precisamente essa a conclusão obtida com a análise dos dados estatísticos. Clóvis de Melo,⁹ pesquisador da Universidade Federal de Pernambuco, relata que nas cidades em que a corrupção foi detectada, o aparato educacional exibia índices de precariedade em muito superiores aos dos municípios sem (ou com menor grau de) corrupção. Tais danos se faziam sentir nas bibliotecas, nos equipamentos pedagógicos, nas dependências administrativas e, inclusive, na qualificação e remuneração do corpo docente. Em suma, Clóvis conclui, “os alunos dos municípios com corrupção passam a contar com menor quantidade de insumos educacionais, o que resulta em deficiência de aprendizagem” (apud TRINDADE, 2016, p. 9).

A situação é ainda pior se observada em um contexto macrossocial. De acordo com estudo realizado pelo Departamento de Competitividade e Tecnologia da Federação das Indústrias do Estado de S. Paulo (Fiesp), baseado em dados de 2008 e divulgado em 2010, o custo médio anual da corrupção do Brasil representava de 1,38% a 2,3% do Produto Interno Bruto (PIB), isto é, à época, estava em torno de 41,5 a 69,1 bilhões de reais.¹⁰

Em uma tentativa de atualizar esses dados, supondo que as margens de prejuízo relativas ao PIB se mantivessem as mesmas (o que seria extremamente improvável), se estimariam hoje perdas de 86,9 a 144,9 bilhões de reais ao ano. Contudo, esses números ainda estão assaz longínquos das estimativas do Ministério Público Federal¹¹ anunciadas em 2015, pela coordenação da Lava-Jato. Segundo o MPF, a corrupção desvia um valor próximo de R\$ 200 bilhões anualmente, montante suficiente para custear o orçamento de

⁹ MELO, Clóvis A. V. de. *Corrupção e políticas públicas: Uma análise empírica dos municípios brasileiros*.

¹⁰ CUSTO da corrupção no Brasil chega a R\$ 69 bi por ano. *Fiesp*, São Paulo, 13 maio 2010. Disponível em: <www.fiesp.com.br/mobile/noticia/?id=13345>. Acesso em 7 out. 2017

¹¹ CORRUPÇÃO desvia R\$ 200 bi, por ano, no Brasil, diz coordenador da Lava Jato. *Estadão*, São Paulo, 15 set. 2015. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/blogsqfausto-macedo/corruptao-desvia-r-200-bi-por-ano-no-brasil-diz-coordenador-da-lava-jato/>>. Acesso em 7 out. 2017

125,3 bilhões de reais do Ministério da Saúde e, com a quantia restante, ainda pagar 70% do capital do Ministério da Educação (de R\$ 107,5 bi).¹²

Após analisar todos esses (lamentáveis) dados, a conclusão mais acertada sobre a corrupção e ameaças aos direitos é a seguinte:

Os **Direitos Humanos** e os **Direitos Fundamentais** dos cidadãos **são profundamente afetados pelos atos de corrupção** e, evidentemente, os indivíduos mais necessitados serão os mais atingidos, na medida em que hospitais reduzem o atendimento, escolas reduzem vagas, assistência social reduz pessoal e investimentos, programas sociais são abandonados, **tudo porque os recursos foram ilicitamente desviados para atender interesses vis** de alguns. (GORCZEWSKI et al¹³ apud TRINDADE, 2016, p. 10, grifo nosso).

2 O LIBERALISMO DE RAWLS

O tópico anterior apresentou algumas considerações acerca dos danos da corrupção na sociedade como um todo. Citações, como a de Clovis Gorczewski, tornaram claro o fato de que minorias elitistas, armadas pelo poder político e econômico, fazem um uso indevido da máquina pública para o contentamento de seus desígnios particulares. Trata-se claramente de um individualismo preponderante em que o ator não sopesa os interesses de sua comunidade, e tampouco observa os pressupostos filosóficos morais, quer sejam normativos ou convencionados na prática.

O referido contexto remete aos debates travados entre o comunitarismo,¹⁴ de Charles Taylor, Michael J. Sandel, Michael Walzer, e o liberalismo.¹⁵ Esse último teve no estadunidense John Rawls, que foi professor de filosofia política na Universidade de Harvard, um dos seus maiores expoentes. Assim, esse trabalho oportunamente procurou realizar uma exposição das proposições teóricas sobre sua teoria da justiça e sua ética.

¹² Segundo valores constantes na Lei Orçamentária Anual (LOA) de 2017.

¹³ GORCZEWSKI, C.; BORBA, E. J. H.; REIS, J. R. Democracia cooperativa eletrônica: novas perspectivas para a aquisição de um espaço público não estatal. In: _____; _____. (Orgs.). *Constitucionalismo contemporâneo: desafios modernos*. (Curitiba: Multideia, 2011), p. 70

¹⁴ Ver nota 5

¹⁵ Benedicto Rodríguez (2010, p. 204, tradução nossa) ressalva aqui, também, que “é obvio [...] que o liberalismo reúne sob sua alcunha um conjunto de doutrinas heterogêneas nas quais subsiste uma visão distinta do sujeito e também uma proposta ética e política diferente”.

2.1 *A theory of justice*

Na segunda metade do século XX, John Rawls provocou uma guinada nos estudos de filosofia política e ética com a publicação de sua obra *A theory of justice* (1971), que “constitui a versão mais completa e acabada da teoria rawlsiana da justiça” (ARANDA, 1998, p. 36, tradução nossa). Dentre vários, destaca-se o propósito de Rawls de elaborar uma teoria da justiça como equidade que se ofereça como alternativa ao utilitarismo em suas mais diversas formas (RAWLS, 2000, p. 25). Hermano Thiry-Cherques, Professor Titular da Fundação Getúlio Vargas, comenta que Rawls teorizou com propriedade e perspicácia e ao sustentar um construtivismo, “baseou-se, unicamente, na ideia de que, acordados princípios fundamentais, deles é possível derivar logicamente o ordenamento ético” (2011, p. 551).

Uma teoria da justiça, segundo pontua Rawls (2000, p.506-514), está dividida em três partes: Teoria, Instituições e Objetivos. Na primeira parte (*Theory*), Rawls apresenta os elementos essenciais da estrutura teórica e sua argumentação em prol dos princípios da justiça com base em estipulações razoáveis motivadas pela escolha dessas concepções. Na segunda parte (*Institutions*), o autor examina os tipos de instituições prescritas pela justiça como equidade e os tipos de deveres e obrigações que ela confere. Por fim, na última parte (*Ends*), o autor averigua se a justiça como equidade é uma concepção realizável, obrigando à investigação sobre a estabilidade e sobre a relação de equilíbrio entre o justo e o bem.

Definido pelo professor Thiry-Cherques como um “livro denso e austero” (2011, p. 551), não cabe nesse exíguo suporte uma apresentação complexa com detalhada explanação de todos os pontos da obra, vez que John Rawls, como típico *scholar* norte-americano, argumenta com profundidade. Então, esse trabalho opta por lançar luz apenas sobre os temas capitais da obra e que se mostram úteis para a proposta desse ensaio.

2.1.1 As concepções de “pessoa moral” e de “sociedade bem ordenada”

De plano, se pode sintetizar que a teoria da justiça como equidade de Rawls atua com uma concepção de sujeito moral dotado de um “eu” inteiramente apartado de suas experiências contingentes (SILVEIRA, 2007). Para compreender esse argumento, observe-se o que Rawls escreve:

A distinção da forma kantiana de construtivismo é essencialmente isto: que especifica uma determinada concepção da pessoa como elemento de um procedimento razoável de construção cujo resultado determina o conteúdo dos primeiros princípios de justiça (RAWLS¹⁶ apud ARANDA, 1998, p. 54, tradução nossa).

Na construção de seu pensamento, Rawls encontra na intuição da pessoa moral de Kant, que ele supõe vívida na cultura pública moderna, a base para suas formulações teóricas. Nesse sentido, a compreensão do “eu” considera os indivíduos como livres e iguais, capazes de agir tanto razoavelmente como racionalmente, e, por conseguinte, capazes de participar de uma cooperação social entre indivíduos semelhantes.

Essa proposição teórica conduz o foco da exposição para um segundo conceito importante em Rawls. Para manter sua alternativa coerente – e por atribuir grande peso ao entendimento de “pessoa moral” – o filósofo elabora a ideia consequente da moralidade do indivíduo, que ele chama de *well-ordered society* (“sociedade bem organizada”). Ela pode ser conceituada como a comunidade que está regulada por uma compreensão pública da justiça, o que significa que o conjunto de seus cidadãos aceitam os mesmos princípios de justiça, sabendo cada um que os demais o aceitam, e que as instituições básicas satisfazem tais princípios, sendo manifesto também o conhecimento dessa última circunstância. Em síntese, diz Vicente Aranda, “é a concepção pública da justiça o traço principal de uma sociedade-bem-ordenada” (1998, p. 75, tradução nossa).

Ao fim, essas construções teóricas constituem duas peças-chave na argumentação em que se baseia a razoabilidade dos dois princípios de justiça, enquanto representam ideários compartilhados pela cultura filosófica e moral da época. Ademais, se deve observar que a base que Rawls busca para sua teoria da justiça não é uma verdade moral cuja existência objetiva é independente de considerações particulares, senão “fundamentos razoáveis para chegar a um acordo que funda suas raízes na concepção que temos de nós mesmos e da nossa relação com a sociedade” (RAWLS¹⁷ apud ARANDA, 1998, p. 56, tradução nossa).

¹⁶ RAWLS, J. *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*. Traducción Miguel Angel Rodilla. (Madrid, Tecnos, 1986), p. 138

¹⁷ *Ibid.*, p. 140

2.1.2 Posição original, véu da ignorância e princípios de justiça universais

Ambos os construtos teóricos acima apresentados servem de base para o contratualismo rawlsiano e seus princípios de justiça. Dennis Silveira explica que “Rawls propõe uma teoria contratualista (que opera em um plano mais abstrato que as teorias contratualistas clássicas), apresentando uma concepção de justiça que surge de um consenso original e estabelece princípios para a estrutura básica da sociedade” (2007, p. 175). Assim como os teóricos do famigerado contrato social de outrora, Rawls parte de um estágio hipotético da sociedade. Seu *estado de natureza*¹⁸ é chamado por ele de *original position* (“posição original”), na qual:

Pessoas livres e racionais que têm a preocupação de promover seus interesses aceitam princípios como definidores dos termos básicos de sua associação. Esses princípios têm a função de regular todos os acordos, bem como as formas de governo e os tipos de cooperação social, e é essa maneira de interpretar os princípios da justiça que é identificada com a justiça como equidade (SILVEIRA, 2007, p. 175)

Vicente Aranda (1998) comenta que a *original position* rawlsiana objetiva tornar intuitiva a ideia de justiça como imparcialidade, criando uma situação hipotética de deliberação na qual, por estabelecer um conjunto de rígidas limitações, acaba por propiciar o aparecimento dos princípios de justiça como resolução para o problema de escolha racional em um estado de incerteza. Rawls propugna que, na posição original, os princípios de justiça são escolhidos sob o *veil of ignorance* (“véu da ignorância”), em que nenhum indivíduo conhece as condições particulares. Noutras palavras, ninguém sabe qual o seu lugar na sociedade, a posição de seu status social ou sua sorte na distribuição de habilidades naturais. Nesse estado, o único conhecimento comum – e ainda impreciso – são os fundamentos elementares da organização social. Dessa forma, sob o “véu da ignorância”, as pessoas elegem os princípios de justiça como implicação de um ajuste equitativo.

¹⁸ No entanto, deve-se observar que a finalidade do *estado de natureza* de Rawls é mais restrita. Sua “posição original” não pretende estabelecer as bases de legitimação do Estado ou da forma de governo, atribuir coerência ao fato de que o objeto do acordo original será a escolha dos princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade (ARANDA, 1998)

Em continuidade a hipótese traçada, supondo que, sob o véu da ignorância, as partes que firmam o consenso na posição original são racionais e desinteressadas, elas não optam por princípios utilitaristas – justamente o que a teoria de Rawls almejava superar – e escolhem dois princípios: (1) o que exige igualdade ao conferir direitos e deveres básicos, para garantir a liberdade; e (2) o que afirma que disparidades de riqueza e de autoridade são justas se resultarem em benefícios individuais, em especial, para os menos favorecidos.

2.1.3 A neutralidade moral do Estado

Como um típico ideário liberal, o liberalismo político de Rawls pretende ser indiferente acerca das doutrinas compreendidas como razoavelmente permissíveis. Embora o filósofo manifeste certa resistência em usar o termo “neutralidade” – por considerar que algumas conotações induzem a confusão –, o autor explica em sua obra que a ideia de neutralidade pode ser entendida de três formas: *i*) neutralidade procedimental; *ii*) neutralidade de propósitos; e *iii*) neutralidade de efeitos ou influências.

Com foco na segunda forma de neutralidade – a que interessa para essa exposição – entende-se que ela “se refere a postura que adotam as instituições básicas com relação as diferentes concepções de bem que existem no seio de uma mesma sociedade” (ARANDA, 1998, p. 284, tradução nossa). Rawls, ainda, em anuência ao teorizado por Joseph Raz,¹⁹ assinala três possibilidades de compreensão desse tipo específico de neutralidade, das quais ele sustenta a neutralidade “que evite toda atividade ou política pública que favoreça ou encoraje uma determinada concepção de bem, em detrimento de outras”, conforme afirma Vicente Aranda (1998, p. 284, tradução nossa).

Rawls defende, também, que a justiça como equidade pode encorajar algumas virtudes morais como as de tolerância, senso de justiça e razoabilidade e, ainda, afirmar a superioridade de certas formas de caráter moral (1996, p.194). Então, o Estado, na teoria da justiça rawlsiana, se vale de medidas razoáveis para endossar as diversas formas de sentir e pensar que fundamentam a cooperação social equitativa entre seus cidadãos livres e iguais (1996, p. 195).

¹⁹ Em *Morality of freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), Raz discorre sobre o liberalismo político, mas diferentemente de Rawls e sua teoria da justiça, ele propõe uma teoria da autonomia. Para Raz, a autonomia seria um bem imprescindível para qualquer vida satisfatória, logo, o Estado tão somente deveria garantir a possibilidade do viver autônomo.

Em suma, se pode sintetizar que o subjetivismo ético de Rawls trabalha com a ideia de um Estado neutro com respeito aos valores morais, que garante apenas a liberdade de expressão, de pensamento e sentimento dos indivíduos, *i.e.*, a competência de deliberar livremente e encaixar racionalmente uma dada compreensão de bem (SILVEIRA, 2007).

2.2 Insuficiências práticas da teoria da justiça de Rawls

Como afirmado outrora, a teoria da justiça de Rawls se propõe como alternativa para o utilitarismo. Para lograr esse fim, o filósofo estadunidense refina a teoria contratualista, instrumentaliza algumas concepções morais kantianas, cria um hipotético “estado de natureza” (posição original) que culmina com a escolha de princípios de justiça éticos e, ainda, formula um Estado liberal que garante liberdades individuais e propicia um ambiente de tolerância onde determinados valores morais são apenas “sugeridos” pelo ente estatal. Entretanto, em que pese toda sua sofisticação, a teoria rawlsiana padece de graves insuficiências extremamente difíceis de serem contornadas, pois partem de premissas existentes unicamente em sociedades perfeitas e não apresentam mecanismos práticos de efetivação.

A despeito das concepções de “pessoa moral” e “sociedade bem organizada” e seus princípios de justiça, cabe objetar que “os princípios morais só podem ser tematizados a partir das práticas que prevalecem nas sociedades reais” (KUKATHAS; PETTIT, 1990). Não obstante, se percebem premissas abstratas de base, como a liberdade e a igualdade, que funcionam como orientação para as práticas legítimas. Nesse ponto, Stephen Mulhall e Adam Swift (2003, p. 460) apontam a crítica de que não é imaginável que indivíduos de sociedades reais identifiquem princípios éticos abstratos para sua vivência.

Sobre a neutralidade moral do Estado, que deriva da teoria da justiça que Rawls sustenta, contesta-se que o Estado não deve ser neutro em relação a uma hierarquização dos valores. Em vez disso, deve promover a virtude através da educação e excluir os piores valores. O ponto do presente ensaio – que justifica, inclusive, o exame do liberalismo de Rawls – é que, ao defender um projeto que está centrado em um indivíduo racional atomizado que se sobrepõe à sociedade, em que os interesses individuais se sobrepõem aos comunitários e antecedem ao estabelecimento de laços morais, Rawls involuntariamente explica o fenômeno social da corrupção e acaba por assumir uma ética antiperfeccionista

que impõe uma prioridade do justo sobre o bem. Essa perspicaz crítica pertence a MacIntyre (1985, p. 419) e é sobre sua teoria das virtudes que esse artigo se debruçará no próximo tópico, em busca de respostas sólidas e alternativas práticas que a teoria rawlsiana não parece oferecer.

3 A TEORIA DAS VIRTUDES DE MACINTYRE

Alasdair MacIntyre (1929-) é um filósofo escocês, radicado nos Estados Unidos desde 1969, de ampla repercussão nas discussões e pesquisas sobre ética e política na atualidade. Sua teoria das virtudes se desenvolve ao longo de uma série de três livros, nas quais o filósofo amadurece, refina, adapta e até aborta (alguns de) seus argumentos, em razão de suas críticas ao seu próprio trabalho. Como dito antes, a sequência inicia com sua obra mais conhecida *After virtue* (1981) e tem seu ápice em *Three rival versions of moral enquiry* (1990). Interposta entre elas, há o monumental trabalho *Whose justice? Which rationality?* (1988).

Como assinala Eduardo Suárez (1995, p. 160), MacIntyre é um crítico das éticas deontológicas contemporâneas que têm postulado a divisão entre moral e felicidade, em função da ruptura entre o *ser* e o *dever ser*. Esse ser crítico o leva a propor uma alternativa às teorias deontológicas. Seu construto argumentativo constitui uma ética teleológica que deita suas raízes nas virtudes aristotélicas e tomistas. Na verdade, apesar de estar bem acompanhado na tendência neoaristotélica por pensadores como Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Philippa Foot, Martha Nussbaum e outros, MacIntyre realiza uma contribuição inovadora no tocante a reabilitação das virtudes.

De plano, acerca da influência da teologia cristã no pensamento de Aquino, ao considerar que esse último serve de base para a teoria macintyriana, cabe ressaltar que o construto do filósofo não padece de fragilidade quanto a isso. Souza e Pinheiro (2016, p. 84) observam que “Tomás de Aquino separa as esferas natural e sobrenatural da teologia. Isso permite que a parte natural seja integrada em um sistema humano, sob a autoridade da razão, e que a Revelação e a Igreja ocupem-se da esfera do sobrenatural”. Tal separação, complementa Eric Voegelin (2012, p. 244), permite a assimilação da filosofia tomista independentemente do critério de fé, vez que a razão caracteriza o homem e é capaz de chegar à verdade.

Uma vez clarificado esse ponto, se pode passar a exposição da teoria das virtudes de MacIntyre. Dado o fato de que sua construção teórica também é demorada e densa, essa parte do trabalho dividir-se-á em dois momentos. Primeiramente, serão expostos os pontos principais de *Depois da virtude* e, posteriormente, o trabalho irá avaliar as respostas macintyriana às insuficiências práticas da teoria da justiça de Rawls.

3.1 *After virtue*

3.1.1 Crise da moralidade

Para MacIntyre, na contemporaneidade existe uma crise moral sem precedentes que se encontra associada ao fracasso do projeto iluminista de justificar a moralidade e a ética. Ao iniciar sua argumentação, ele escreve:

A hipótese que quero apresentar é a de que **no mundo real** que habitamos **a linguagem da moralidade está no [...] estado de grave desordem [...]** O que possuímos [...] são os fragmentos de um esquema conceitual [...] Temos, na verdade, simulacros de moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas **perdemos** – em grande parte, senão totalmente – **nossa compreensão**, tanto teórica quanto prática, **da moralidade**. (MACINTYRE, 2001, p.15; 1984, p. 2, grifo nosso)

Não apenas o fato de moralidade estar em grave confusão, MacIntyre aponta, ainda, que a maioria das pessoas não se apercebe dessa realidade caótica (1984, p. 4). Realidade essa na qual vocábulos como *virtude*, *dever*, *justiça*, *bem* e outros são banalmente instrumentalizados e, no entanto, já não invocam agora uma ideia comum, mas geram conflitantes controvérsias. O contexto que lhes conferia significado se perdeu.

Em decorrência da perda da moldura de moralidade que conferia solidez e significação aos conceitos, “a característica mais marcante dos debates que expressam [...] discordâncias [morais] é seu caráter interminável [...]. Parece que não existe meio racional de garantir concordância moral em nossa cultura” (MACINTYRE, 2001, p. 21). Assim, uma vez percebido que perspectivas éticas distintas, oponíveis entre si, estão, corretas e incorretas ao mesmo tempo, se conclui que não existem maquinismos práticos de resolução das contestações morais.

3.1.2 Motivação da confusão moral hodierna e a influência de Elizabeth Anscombe

Compreendido o caos pelo qual passa a moralidade, é preciso questionar a razão desse desarranjo ético. Para explicar isso, Flora Cardoso (2010, p. 26) nota que, “ao apresentar sua hipótese interpretativa do estado da moralidade contemporânea, MacIntyre deixa clara a sua escolha por um método genético-histórico”, *i. e.*, “para o autor, toda transformação histórica é acompanhada de mudanças na racionalidade ética”.

Nesse específico ponto do pensamento macintyriano, se pode afirmar que o autor se inspirou nas críticas lançadas pela filósofa analítica Elizabeth Anscombe (1919-2001), que deteve a cátedra de Filosofia da Universidade de Cambridge e foi a primeira a teorizar um modelo filosófico de recuperação das virtudes em seu artigo *Modern moral philosophy* (1958).²⁰ Sobre a coerência desses dois pensadores, Flora Cardoso escreve:

MacIntyre compartilha da opinião [de Anscombe] de que **a modernidade e [...] a contemporaneidade apropriaram-se de forma indevida do aparato conceitual grego e cristão.** Para o autor, **essa impropriedade conduziu os teóricos da moralidade moderna a uma tarefa que jamais foram capazes de cumprir** com sucesso: a de **fundamentar a moral exclusivamente na razão humana**, dando a essa faculdade particular, de existência culturalmente delimitada, uma pseudo-habilidade de conhecer o universal e o atemporal. (CARDOSO, 2010, p. 31, grifo nosso)

Segundo Jean Porter, “a análise de MacIntyre das falhas da modernidade é talvez o aspecto mais conhecido de sua obra [...]” (2003, p. 39, tradução nossa). Nessa análise, o autor responsabiliza o Iluminismo, pois, para ele, “o fracasso desse projeto foi o cenário histórico em que podem tornar-se inteligíveis os problemas da nossa própria cultura” (MACINTYRE, 2001. p. 78; 1984, p. 55).

Joe Wallis, ao explicar a razão da falha do Iluminismo, escreve:

According to MacIntyre this project had to fail because **it attempted to justify moral injunctions derived from Europe’s ancient Greek and Christian heritage while at the same time depriving them of the teleological context within which they were intelligible.**

²⁰ ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. *Modern moral philosophy* [1958]. In: MARTINICH, Aloysius P.; SOSA, David (Ed.). *Analytic philosophy: an anthology*. Austin: University of Texas; Blackwell Publishers, 1969. p. 381-392.

The consequence of this failure is that **there is no rational way of securing moral agreement** when rival arguments logically proceed from rival premises where “each premise employs some quite different normative or evaluative concept from the others” (WALLIS, 1992, p. 8)

Anscombe manifesta o mesmo entendimento:

Outro grande problema visto por Anscombe na moralidade moderna [...] seria que, ao herdar o conceito de lei e dever moral do cristianismo, desconsiderou-se a sua fundamentação no divino, ou seja, os indivíduos querem perpetuar a obediência pregada pelo cristianismo e o substituto encontrado para a autoridade divina seria a própria razão humana, imbuída da necessidade de legislar os princípios morais e sustentá-los por conta própria. (CARDOSO, 2010, p. 29-30)

Noutras palavras, o Iluminismo tencionava substituir a ética religiosa por outra secular, fundada exclusivamente na razão. Entretanto, não foi possível concretizar o intento, pois não havia suporte sólido, como havia no contexto grego²¹ e no religioso. Para MacIntyre, a razão por si só não seria ferramenta adequada para fundamentação da ética,²² vez que toda percepção moral, até certo ponto, estaria indissociavelmente vinculada à história e à tradição na qual estava inserida, ou seja, o indivíduo não poderia ser um núcleo racional isolado. Para Anscombe, ao atribuir autoridade ao intelecto humano, é como se cada indivíduo fosse capaz de conhecer a verdade em absoluto; dado o fracasso dessa pretensão, surge a crise da moralidade moderna (CARDOSO, 2010).

3.1.3 A reabilitação da ética das virtudes e a tradição aristotélica

Em sua obra, MacIntyre apresenta três modos de conceituar a virtude: o de Homero, no qual “a virtude é a qualidade que capacita o indivíduo a exercer o seu papel

²¹ James Rachels destaca a mentalidade prática dos gregos sobre a razão e a virtude: “The Greeks had viewed reason as the source of practical wisdom – the virtuous life was, for them, inseparable from the life of reason” (RACHELS, 1998, p. 669)

²² Esta incapacidade da razão é evidente ao se constatar que os próprios filósofos que faziam parte do movimento iluminista eram incapazes de entrar em acordo sobre no que, exatamente, consistiria a razão. Sobre esta incapacidade de encontrar uma concordância acerca da razão, bem como o insucesso do Iluminismo dela decorrente, MacIntyre escreve: “Mas se quem se diz capaz de formular princípios sobre os quais os agentes morais racionais devem concordar não chega a acordo quanto à formulação desses princípios com os colegas que compartilham o mesmo método e a mesma filosofia fundamental, voltam a aparecer indícios claros de que seu projeto fracassou, mesmo antes de examinarmos suas respectivas discordâncias e conclusões. Cada um deles em sua crítica dá testemunho do fracasso dos construtos dos colegas. (MACINTYRE, 2001. p. 47; 1984, p. 25)

social”; o de Aristóteles e de Aquino, para quem “a virtude é a qualidade que capacita o indivíduo a dirigir-se à conquista do seu telos especificamente humano” e o de Benjamin Franklin, para quem “a virtude é a qualidade que tem utilidade para se alcançar o êxito secular e celestial” (MACINTYRE, 2001, p. 312; 1984, p. 185). Assim, a teleologia aristotélica, ou melhor, a adaptação dela ao hodierno é a solução proposta por MacIntyre.

Em que pese Aristóteles considerar o *fim* como algo inerente ao homem, MacIntyre, sustenta que recai sobre a tradição e a comunidade a incumbência de estabelecer a ideia do *telos* humano. No pensamento macintyriano, a compreensão de virtude requer “a aceitação de alguma explicação anterior de certas características da vida social e moral segundo as quais o conceito de virtude deve ser definido e explicado” (MACINTYRE, 2001, p. 314; 1984, p. 186).

Quando a tradição e a comunidade definem a finalidade da vida humana, então, se pode tecer critérios de avaliação de “correto” e “incorreto.”. A partir da finalidade, noções como a de “boa vida” e de “bem comum” tornam-se inteligíveis. Nesse contexto, as virtudes seriam fundamentalmente aquelas características necessárias para a consecução da finalidade humana, *i.e.*, “os preceitos que impõem as diversas virtudes e proíbem os vícios que são suas contrapartidas nos ensinam [...] como realizar nossa verdadeira natureza e alcançar nosso verdadeiro fim” (MACINTYRE, 2001. p. 99).

3.2 Respostas de MacIntyre às insuficiências práticas rawlsianas

Afirmou-se nesse trabalho que a teoria rawlsiana padece de graves insuficiências difíceis de serem sanadas, por partirem de premissas equivocadas. Inclusive, até mesmo os trabalhos que se destacam na tentativa de validar essa teoria da justiça, o fazem apropinquando a teoria de Rawls ao construto de MacIntyre.²³ Como esse trabalho limitou-se a ponderar apenas algumas vaguezas na obra de Rawls, se as responderá de maneira objetiva:

1) As ideias de “pessoa moral” e “sociedade bem organizada” objetivam validar os princípios de justiça teorizados por Rawls e ambos partem de uma total abstração que é a

²³ Ver Silveira (2010), *e.g.*, onde o autor busca responder algumas das críticas levantadas por autores comunitaristas à teoria rawlsiana de justiça e, para tal finalidade, aponta para as semelhanças entre as teorias.

sua *original position*. Sua sociedade idealizada de indivíduos desinteressados e desconhecedores de circunstâncias particulares não é possível.²⁴ MacIntyre observa que:

Se não houver um *telos* que transcenda os bens limitados das práticas constituindo o bem de toda a vida humana, o bem da vida humana concebido como uma unidade, fará com que certas arbitrariedades subversivas invadam a vida moral e sejamos incapazes de especificar adequadamente o contexto de certas virtudes. (MACINTYRE, 2001, p. 340-1; 1984, p. 203).

Com isso, o esquema das virtudes macintyriano que contempla a tradição e as práticas da comunidade se mostra prático e eficaz para a consecução do bem comum²⁵ e a intelecção da moralidade.

2) A *neutralidade moral* do Estado rawlsiano, no qual o Estado estimula a tolerância e os bons valores também é uma construção extremamente abstrata e irreal. Pela mesma razão da inviabilidade da ideia de “sociedade-bem-ordenada”, a ideia do Estado neutro também é irrealizável. Ora, é patente que, no hodierno, o direito positivo, que é manejado pelo Estado, pressupõe um critério de justiça, logo, não há neutralidade moral do Estado, vez que a justiça por si só não reparte as coisas, mas pressupõe divisões já estabelecida pela natureza ou pela lei humana. (HERVADA, 2005, p. 41-42). Não obstante, o Estado faz menções á ideias morais em suas normativas.

De mais a mais, nem sequer é desejável a neutralidade moral do Estado. A lei, que é um instrumento do Estado, possui finalidade muito maior que definir o direito, mas é, como diz Aquino, um instrumento divino que move exteriormente o homem ao bem e sua racionalidade está voltada à ordenação para o bem comum, que, todavia, não ignora os fins particulares (AQUINO, 2015, I-II, q. 90). Assim, a lei, instrumento do Estado, é uma ferramenta para a realização do *fim* do ser humano.

²⁴ Adicione-se, ainda, a crítica do comunitarista Michael J. Sandel, no sentido de que uma pessoa com as características propostas na teoria rawlsiana seria incapaz de realizar escolhas morais, pois lhe faltariam a experiência e a motivação, invalidando sua capacidade de escolha. A concepção de pessoa que está contida na *original position* de Rawls não dá conta de inserir referências ao mundo empírico, revelando uma ideia de sujeito completamente desencarnado, sendo uma concepção formal, abstrata e distanciada das contingências e, por ser assim, incapaz de identificar as motivações necessárias (SANDEL, 1982, p. 20-8)

²⁵ “[MacIntyre] believes that in order for a human life to find the purpose necessary for its successful unification, the individual must be oriented toward a good transcending the individual. For us, this will take the form of a “narrative quest” for the good rather than a predetermined aim to be achieved. This will necessarily be a communal quest, and as such it will require both devotion to a certain kind of good, and the attainment of qualities necessary to sustain life in community” (PORTER, 2003. p. 41-42).

CONCLUSÃO

Desde a gênese, esse artigo ousou em sua proposta de discutir a temática da corrupção como agressão aos direitos humanos e apresentar, com críticas, o primoroso trabalho filosófico de John Rawls e, ainda, realizar um percurso introdutório na obra de Alasdair MacIntyre. Com efeito, o fenômeno da corrupção figura como um pretexto para se investigar o imperativo da moralidade prática na política e na realidade como um todo.

Na primeira parte, esse artigo restringiu-se a dissertar sobre a corrupção como ameaça aos direitos humanos, que levou a conclusão prévia de que a prática delituosa da corrupção é um claro e perfeito exemplar das danosas consequências do desvirtuamento da finalidade (*telos*) – seja a finalidade da verba pública, do cargo público, dos intentos do gestor público ou mesmo de uma República. Na segunda parte, a teoria de John Rawls foi apresentada e criticada, o que possibilitou a compreensão de que uma perspectiva abstrata sobre a moralidade e uma visão individualista não contribuem para a intelecção de uma ética prática. Finalmente, se apresentou a teoria das virtudes macintyriana e suas respostas.

Ao fim, é oportuno apontar para dois pontos importantes no pensamento macintyriano que são pertinentes à temática da corrupção. O primeiro deles é a tradição que, no entendimento ético de MacIntyre, é conexas à racionalidade, pois ele – com certa influência de H. G. Gadamer – traça uma concepção de racionalidade constituída pela tradição e dela constitutiva (BRUGNERA, 2015, p. 137; MACINTYRE, 1988, p. 354). Assim, a tradição é o que viabiliza o diagnóstico das controvérsias morais contemporâneas e que, também, é remédio para tal, vez que provê os recursos necessários para uma comunidade sopesar juízos ético-morais. Então, nesse contexto, há mecanismos práticos para a comunidade expressar desaprovação ante o fenômeno da corrupção e, também, para dar sentido às menções sobre moralidade que texto legal realiza.

O segundo ponto é reabilitação das virtudes, ou melhor, de um conceito nuclear de virtude, com o escopo de reestabelecer a inteligibilidade e racionalidade das ações (*práxis*) e compromissos sociais. Para MacIntyre, de maneira sintética, a virtude é ferramenta para a concretização do *telos* humano. Aplicando tal conceito à problemática desse artigo, se percebe que, em um Estado Democrático de Direito, o *telos* da comunidade é a consecução do bem comum, que inclusive é objetivo da República (art. 3º, IV, CF/88). Desse modo, o fenômeno da corrupção obstaculiza a consumação do propósito da comunidade e o Estado,

em vez de ser moralmente neutro, deve balizar-se por uma ética virtuosa, naturalmente. Posto isso, se conclui que a retomada de uma perspectiva teleológica e a adoção de uma moralidade prática justificável constituem pauta urgente nos debates sobre teoria do Direito e política.

REFERÊNCIAS

AQUINO, T. *Suma Teológica*. Tradução Carlos Josaphat Pinto de Oliveira et al. v. 4; 6. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ARANDA, V. O. *El liberalismo político en John Rawls*. Málaga: [s.n], 1998.

BRUGNERA, N. L. *Tradição e relativismo moral em Alasdair MacIntyre*. 2015. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS. 2015.

CARDOSO, F. R. *A teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre*. 2010. 142 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, BH. 2010.

CARVALHO, H. B. A. Comunidade moral e política na ética das virtudes de Alasdair MacIntyre. *Ethic@*, Florianópolis, SC, v. 6, n. 4, p. 17-30, ago. 2007.

CARVALHO, P. R. G. Legislação anticorrupção no mundo: análise comparativa entre a lei anticorrupção brasileira, o foreign corrupt practices act norte-americano e o bribery act do Reino Unido. In: SOUZA, J. M.; QUEIROZ, R. P. (Orgs.) *Lei Anticorrupção*. Salvador: Juspodivm, 2015.

FLORES, I. B. El liberalismo igualitario em John Rawls. *Cuestiones Constitucionales: Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, Ciudad de México, México, v. 1, n. 1, jan. 1999. ISSN 2448-4881.

HABERMAS, J. Correção versus verdade: O sentido da validade deontológica de juízos e normas morais. In: _____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004

HERVADA, J. *¿Qué es el derecho?* La moderna respuesta del realismo jurídico. Bogotá: Temis, 2005

KUKATHAS, C.; PETTIT, P. *Rawls: a theory of justice and its critics*. Oxford: Polity, 1990

MACINTYRE, A. *After virtue: A study in moral theory*. 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

_____. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Tradução Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001

_____. *Three rival versions of moral enquiry: Encyclopaedia, genealogy and tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

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

MORAES, A. *Direito constitucional*. São Paulo: Atlas, 2005.

MULHALL, S.; SWIFT, A. Rawls and communitarianism. In: FREEMAN, S. (Ed.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 460-487.

PORTER, J. Tradition in the recent work of Alasdair MacIntyre In: MURPHY, M. C. *Alasdair MacIntyre*: Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 38-69.

RACHELS, J. The ethics of virtue and the ethics of right action. In: CAHN, S. M.; MARKIE, P. *Ethics: History, theory and contemporary issues*. New York: Oxford University Press, 1998

RAWLS, J. *A theory of justice*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

RODRÍGUEZ, R. B. Liberalismo y comunitarismo: Un debate inacabado. *Stvdivm: Revista de Humanidades*, Zaragoza, Espanha, v. 16, p. 201-229. 2010. ISSN 1137-8417

SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SARLET, I. W. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 11^a ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012

SILVEIRA, D. C. Teoria da justiça de John Rawls: Entre o liberalismo e o comunitarismo. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 169-190. 2007.

SOUZA, E. B.; PINHEIRO, V. S. Tomás de Aquino e a razão natural dos direitos humanos: pessoa e bem comum. *Revista do Direito UNISC*, Santa Cruz do Sul, RS, n. 48, p. 70-91, jan/abr 2016. ISSN 1982-9957

SUÁREZ, E. S. Ética y política en la crítica de Alasdair MacIntyre a la ilustración y al liberalismo. *Revista de Ciencia Política*, Santiago, Chile, v. 17, n. 1-2, p. 159-171. 1995.

TEIXEIRA, A. M. A corrupção como elemento violador dos direitos humanos no cenário internacional. *Jus Navigandi*, Teresina, PI, ano 5, n. 49, fev. 2001

THIRY-CHERQUES, H. R. John Rawls: a economia moral da justiça. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 26, n. 3, p. 551-563, set/dez. 2011

TRINDADE, V. E. B. A corrupção como fator inibidor da concretização dos direitos sociais e possíveis formas de prevenção e combate através da ativa participação popular e exercício da cidadania. In: SEMINÁRIO NACIONAL DEMANDAS SOCIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS, 12., 2016, Santa Cruz do Sul. *Anais ...* Santa Cruz do Sul: UNISC, 2016, p. 2-19. ISSN 2447-8229

VOEGELIN, E. *História das ideias políticas: Idade Média até Tomás de Aquino*. v. 2. São Paulo: É Realizações, 2012.

WALLIS, J. L. The relevance for social economics of Alisdair MacIntyre's conception of a practice. *Review of Social Economy*, London, v. 50, n. 1, Spring 1992