

DOI: 10.20911/21799024v13n2p7/2022

Aristóteles, MacIntyre e o comunitarismo

Vitor Luiz Viana Figueiredo¹

Elton Vitoriano Ribeiro²

Resumo: Nesse artigo apresentaremos a tese de Alasdair MacIntyre sobre a interrelação entre a justiça e a racionalidade prática na filosofia de Aristóteles. Para tanto, dividiremos nosso texto em três partes. Primeiro, acompanharemos a exposição de MacIntyre nos capítulos VI, VII e VIII do livro *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*. Veremos, nessa seção, como a justiça e a racionalidade prática somente podem ser bem compreendidas se levarmos em consideração o papel que uma desempenha sobre a outra, bem como o papel que a *pólis* exerce sobre ambas. Em seguida, analisaremos criticamente essa tese. Tomaremos como apoio o artigo de Enrico Berti sobre a justiça, no qual tece-se uma crítica à interpretação de MacIntyre sobre Aristóteles. Com base nessa crítica estaremos aptos, na terceira seção, a delimitar melhor o alcance e as limitações da tese macintyriana.

Palavras-Chave: MacIntyre; Aristóteles; Enrico Berti; Justiça; Racionalidade prática.

Abstract: In this article we will present Alasdair MacIntyre's thesis about the interrelationship between justice and practical rationality in Aristotle's philosophy. To this purpose, we will divide our text into three parts. First, we will follow MacIntyre's exhibition in chapters VI, VII, and VIII of the book *Whose Justice? Which Rationality?*. In this part, we will see how justice and practical rationality

1 Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE- BH). E-mail: vitorluizvf@hotmail.com

2 Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). E-mail: eltonvitoriano@gmail.com

can only be well understood if we take into account the role that one plays on the other, as well as the role that *polis* plays on both. Next, we will critically analyze this thesis. We will support our enquiry on Enrico Berti's article about justice, in which a critique of MacIntyre's interpretation of Aristotle is made. Based on this review, we will be able, in the third section, to better delimit the scope and limitations of the Macintyrian thesis.

Key words: MacIntyre; Aristotle; Enrico Berti; Justice; Practical rationality.

1. Introdução

Alasdair MacIntyre é considerado um dos principais representantes da reabilitação da filosofia aristotélica na modernidade. Sua forma inovadora de interpretar Aristóteles, não se cingindo a uma análise de textos, mas avançando criativamente na apropriação do instrumental conceptual aristotélico para responder aos desafios da modernidade, gerou inúmeras reações, tanto favoráveis como críticas, no meio acadêmico. No presente texto, daremos especial atenção a crítica de Enrico Berti à interpretação macintyriana da categoria de justiça em Aristóteles. Veremos que o ponto culminante dessa crítica se dirige a uma suposta opção teórica de MacIntyre em assimilar a filosofia aristotélica ao esquema comunitarista. Tal assimilação perderia de vista o caráter peculiar da concepção aristotélica de comunidade humana.

Nosso texto tem por objetivo analisar essa acusação de Berti à interpretação de MacIntyre da filosofia aristotélica. Para tanto, levaremos em consideração o contexto global da filosofia macintyriana, a fim de avaliarmos a pertinência da crítica. Ao longo dessa análise, poderemos perceber com clareza que as críticas de Enrico Berti contribuirão significativamente para uma melhor compreensão dos verdadeiros propósitos da filosofia moral de Alasdair MacIntyre.

2. A tese de MacIntyre: A interdependência entre a justiça, a racionalidade prática e a *pólis* na filosofia de Aristóteles

Nessa seção temos por objetivo apresentar a leitura de MacIntyre sobre a ética aristotélica³. Veremos a forma original do filósofo compreender os conceitos da ética de Aristóteles de modo a formar uma rede conceptual, na qual todos os termos aparecem interligados. Segundo a tese, não se pode compreender o que é a justiça sem discutir o papel exercido pelo raciocínio prático para que alguém seja justo. Igualmente, não podemos explicar o que o raciocínio prático é sem elucidar porque, para Aristóteles, ninguém pode ser racional de modo prático sem ser justo. Por fim, ambos os termos permanecerão ininteligíveis se não levarmos em conta o papel da *pólis*, tanto na formação da racionalidade prática

³ Apesar de ser recorrente o tema da ética aristotélica nos escritos de MacIntyre, nos cingiremos a análise apresentada no livro *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* Essa escolha se justifica porque, nesse livro, MacIntyre apresenta de modo mais claro e sistematizado a sua reflexão sobre a ética aristotélica.

como na formulação dos princípios de justiça⁴.

Como podemos perceber, a presente tese é composta por três elementos intrinsecamente relacionados, a saber, a *pólis*, a *justiça* e a *racionalidade prática*. Seguindo esse pensamento, apenas poderemos compreender adequadamente cada um desses termos se levarmos em consideração suas relações com os demais. Com o objetivo de explicitar com acerto essa tese, dividiremos essa exposição em três momentos. Primeiro, apresentaremos como a concepção de justiça defendida por Aristóteles, a justiça pensada a partir dos bens de excelência, somente pode ser compreendida dentro do contexto de uma *pólis*. Em seguida, revelaremos como a razão prática igualmente depende da *pólis* para sua formulação. Por fim, apresentaremos a interdependência da racionalidade prática e da justiça na filosofia aristotélica.

Como indicamos acima, Aristóteles pensa a justiça a partir dos bens de excelência (*areté*). A distinção entre bens de excelência e bens de eficiência é fundamental para a compreensão adequada da teoria da justiça aristotélica. Os bens de eficiência são caracterizados por serem extrínsecos às práticas⁵. São bens externos, como o dinheiro e a fama, aos quais não dependem de sua inserção em uma prática específica para serem alcançados. Os bens de excelência, ao contrário, são intrínsecos às práticas. Isso quer dizer que tais bens somente podem ser obtidos dentro do contexto de uma determinada atividade.

Ao embasar a concepção de justiça em uma dessas diferentes classes de bens, teremos como consequência o surgimento de formas completamente distintas de justiça. Definir a justiça em termos de bens de eficiência significa tomar como elemento organizador da vida política a busca pelos bens exteriores, tais como o dinheiro, o poder e as honrarias. Em tal busca, cada indivíduo é livre para escolher os meios mais eficazes para alcançar os fins propostos. Assim, para a justiça da eficiência, o campo político é compreendido como uma arena de conflitos, onde os mais fortes asseguram que seus desejos sejam cumpridos⁶.

Em contraste, a justiça da excelência organiza o campo político através da ideia de mérito. Ora, como foi dito acima, se os bens de excelência se caracterizam justamente por serem intrínsecos a uma prática, a excelência é, então, também específica de uma determinada atividade. Por exemplo, na prática da produção literária encontramos escritores comuns e escritores que alcançam a excelência. Logo, a justiça definida em termos dos bens de excelência prescreverá que a distribuição de bens assuma como critério o mérito de cada um dos membros de determinada atividade. Assim, o escritor excelente terá maior participação na distribuição de bens que os demais.

4 Essa tese é postulada de modo explícito no sétimo capítulo de *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (MACINTYRE, 1991, p. 117-137).

5 Por prática compreendemos todas as formas de atividades humanas cooperativas, socialmente estabelecidas, por meio da qual os bens internos a essas formas de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados a tais formas de atividade. Assim, as práticas envolvem regras e estruturas definidas socialmente. Para uma melhor compreensão desse conceito (RIBEIRO, 2012, p. 105-110).

6 Segundo MacIntyre, "no núcleo dessa concepção está uma noção de indivíduo humano como tal, cujas medidas de valor são dadas por quaisquer desejos ou bens que possa ter. (MACINTYRE, 1991, p. 123). Tal concepção de justiça, portanto, nega as heranças sociais e históricas da formação da racionalidade prática do agente moral.

Entretanto, aqui surge um possível problema. É simples entender a lógica da justiça da excelência ao tratar de diferentes desempenhos no interior de uma mesma prática. No entanto, existem diversas práticas na vida social, cada uma buscando sua respectiva excelência. Ora, se a excelência é sempre específica a algum tipo particular de atividade, então o merecimento será também específico e, assim, haverá uma multiplicidade de padrões de merecimento, cada um independente. Logo, surge a questão: como devem os bens de recompensa externa ser distribuídos entre os diferentes tipos de atividade? Como comparar, por exemplo, o merecimento do bom escritor com o merecimento do bom soldado?

A incapacidade de fornecer algum padrão de avaliação das realizações em diferentes atividades e de seus respectivos merecimentos impossibilitaria a sociedade determinar a justa divisão de bens e méritos. Segundo MacIntyre, “o único tipo de comunidade que pudesse proporcionar a si mesma tal padrão seria aquela cujos membros estruturassem sua vida comum em termos de um tipo de atividade cujo objetivo fosse integrar todas as outras formas de atividade praticadas por seus membros [...]. O nome dado pelos gregos a essa atividade era ‘política’, e *pólis* era a instituição cuja preocupação não era com este ou aquele bem particular, mas com o bem humano enquanto tal [...]. A constituição de cada *pólis* particular podia, portanto, ser compreendida como a expressão de um conjunto de princípios sobre como os bens devem ser ordenados de modo a constituir uma forma de vida” (MACINTYRE, 1991, p. 45). Igualmente, a constituição deveria fornecer os parâmetros sobre como os bens e méritos particulares devem ser distribuídos no interior da *pólis* de acordo com essa ordenação.

Uma vez esclarecida a natureza da justiça embasada nos bens de excelência, podemos compreender porque, para Aristóteles, tal justiça é indissociável da *pólis*. É, pois, somente por meio da ordenação das atividades e de seus respectivos méritos proposta pela *pólis* que a distribuição de recompensas e merecimentos pode ser efetuada. Dentro desse contexto, cada prática tem seu devido lugar na tessitura social, sendo assim possível avaliar sua realização específica em comparação às demais práticas. Mas é preciso recordar que a *pólis* não somente fornece um princípio de avaliação para pesar as realizações nas diferentes atividades, mas também uma compreensão do que é o bem humano como tal e, desse modo, como os demais bens devem ser ordenados de forma a alcançar esse bem último.

Assim, a justiça pensada a partir dos bens de excelência revela um duplo caráter. Por um lado, ela se figura como um princípio objetivo, comumente expresso em constituições e em leis, sobre a maneira correta de dividir as recompensas e os méritos em determinada comunidade e sobre quais ações possibilitam ou impossibilitam a realização dos bens na vida pública. Por outro lado, ao referir essas normas ao horizonte do bem, a justiça da excelência assume papel decisivo na condução do indivíduo à realização (*eudaimonia*). Logo, a justiça é fundamental tanto na vida coletiva, como na vida individual.

Agora que esclarecida a ligação entre a concepção de bem, proveniente da *pólis*, e os princípios de justiça, podemos compreender adequadamente a concepção de justiça de Aristóteles. Para o filósofo, a justiça se divide em dois

tipos. De um lado, temos a justiça distributiva, a qual reparte os bens de acordo com a concepção da *pólis* sobre a hierarquia de bens e merecimentos. De outro, temos a justiça corretiva, a qual tem a função de restaurar a ordenação justa de distribuição de bens da *pólis*, ordenação essa que frequentemente é ameaçada por ações injustas. Por tudo isso, fica claro que cada *pólis* particular apresentará um princípio de justiça embasado em sua concepção de bem. Tal princípio é expresso e codificado em uma constituição⁷.

Chegamos, assim, à primeira afirmação da tese acima exposta, a saber, de que a concepção de justiça somente pode ser compreendida dentro do contexto de uma *pólis*. De fato, a justiça se apresenta como uma expressão dos princípios da *pólis* sobre como se ordena os bens e qual sua correta distribuição aos membros da comunidade. Logo, a definição do que é justo implica no conhecimento do que é o bem, algo que somente a comunidade pode oferecer ao cidadão.

Até este ponto definimos como o contexto da *pólis* influência nas concepções de justiça. É preciso ainda esclarecer as condições necessárias para que essa concepção de justiça da *pólis* seja assimilada e praticada pelos cidadãos. Para tanto, é preciso conferir especial atenção à atuação da *pólis* na formação da racionalidade prática dos cidadãos. Por meio dessa explicação poderemos compreender porque a racionalidade prática é necessária para que o indivíduo desenvolva a virtude da justiça e, do mesmo modo, como a justiça é indispensável no processo de formação da razão prática.

A fim de se compreender o papel da *pólis* na formação da racionalidade prática é necessário, em primeiro lugar, esclarecer o que Aristóteles entende por *razão prática*. Trata-se de uma diferenciação fundamental da razão, distinta tanto da *razão fabricadora* (*poiética*) quanto da *razão contemplativa* (*theoria*). Essa diferenciação da razão prática em face às outras formas de racionalidade decorre de dois pontos, a saber, o objeto ao qual se aplica e sua forma de exercício.

Para cada diferenciação da razão, é verdadeiro que o seu atuar depende da natureza do objeto ao qual se aplica. Por exemplo, a razão teórica se ocupa com entes necessários, que não podem ser de outro modo. É, pois, justamente em função dessa especificidade de seu objeto que a tarefa dessa forma de razão é determinada. Ora, como os entes necessários apenas podem ser objeto de conhecimento, segue-se que a tarefa da razão teórica somente poderá consistir em uma atividade contemplativa. Da mesma forma, ao investigar o objeto da razão prática poderemos determinar seu modo de atuação. Diferentemente da razão teórica, a razão prática se ocupa com entes não necessários, mas que possuem certa constância e que dependam de nós para existir. As ações humanas satisfazem esses critérios. Logo, a razão prática consiste em um conhecimento voltado à ação. Tal conhecimento é caracterizado como um tipo de raciocínio dedutivo, ao qual o agente moral evoca para a realização da ação.

7 Veremos mais adiante que dessa afirmação não se conclui que a *pólis* encerra uma justiça particular. É preciso recordar que a justiça expressa nas constituições são, para Aristóteles, representantes da forma (*eidos*) da justiça, ainda que de modo imperfeito. É particularmente notável que Aristóteles empregue o método da *epagogé* para definir a melhor forma de justiça. Esse método, que podemos traduzir por "indução", consiste em fazer uma coleção de constituições a fim de descobrir o princípio (*eidos*) que permite qualificar todas as manifestações particulares como representantes de uma forma, a saber, a forma da justiça.

Esse tipo de raciocínio que imediatamente precede a ação e a determina é chamado de silogismo prático (MACINTYRE, 1991, p. 144-160). É somente por meio da enunciação desse raciocínio que podemos considerar a ação humana propriamente racional⁸. Tal silogismo consiste em duas premissas seguidas por uma conclusão. A primeira premissa expressa o bem ao qual a ação pretende realizar. A segunda premissa é aquela na qual o agente declara sua situação e destaca os aspectos relevantes da condição em que se encontra para a realização da ação. A conclusão que se chega a partir dessas premissas é a ação exigida. Para compreendermos melhor a estrutura lógica de tal raciocínio, analisaremos separadamente cada um de seus momentos.

A premissa maior de um silogismo prático afirma o julgamento de um indivíduo a respeito daquilo que é o *seu* bem. Ora, como vimos anteriormente, é a *pólis* a instituição responsável por ordenar hierarquicamente os bens de forma a constituir um modo de vida no qual os diversos bens particulares têm lugar. É a partir dessa ordenação que o sujeito sabe em que consiste o *seu* bem. Assim, a premissa inicial do silogismo prático, pela qual o indivíduo determina o bem a ser realizado, somente pode ser proferida dentro do contexto de uma *pólis*. Sem a ordenação e a concepção de bem da *pólis*, o indivíduo torna-se incapaz de proferir juízos acertados sobre o que é o bem para ele.

Podemos perceber, já nesse ponto, como a razão prática depende da *pólis* para sua formação. É a *pólis* que fornece a concepção de bem que serve como pano de fundo para o sujeito em particular discernir qual é o *seu* bem. Um indivíduo abstraído da *pólis* não pode saber o que é o bem como tal⁹. Consequentemente, também é incapaz de avaliar o bem ao qual deve buscar e, por fim, torna-se incapaz de operar um raciocínio prático válido.

Uma vez que o indivíduo é capaz, graças a sua inserção na vida da *pólis*, de determinar qual é o seu bem particular aqui e agora, ao qual lhe fornecerá o *telos* imediato para a ação, tal sujeito deverá ser capaz de caracterizar a situação a qual se encontra. Tal caracterização das circunstâncias relevantes para a ação é própria da virtude da *phronesis* e deve ser expressa na segunda premissa. Assim, podemos dizer que a *phronesis* (sabedoria prática) é responsável por assegurar a passagem da universalidade dos princípios, expressos pela primeira premissa, para a singularidade da ação, expresso na conclusão do silogismo prático.

A conclusão do silogismo *prático* consiste, desse modo, em uma ação. Não devemos entendê-la apenas como uma *decisão* de agir. De fato, se a conclusão de um silogismo for apenas um juízo teórico sobre qual ação deveria ser realizada, tal silogismo não será prático. Será um silogismo *teórico* sobre a prática. O verdadeiro silogismo prático exige como conclusão a ação efetiva.

Entretanto, nesse ponto poderíamos ser objetados que conhecer o bem e

8 É importante recordar que isso não significa dizer que o agente racional deve enunciar esse silogismo sempre antes de agir. Na verdade, ele pode agir racionalmente mesmo sem que o invoque. É suficiente o agente moral saber dar as razões por que age, mesmo se indagado depois do cumprimento do ato. Portanto, no primeiro caso o silogismo está presente de modo implícito. No segundo, ele é explicitado pelo agente racional.

9 Assim, a *pólis* não é somente necessária porque encerra *uma* concepção de bem e de justiça, mas porque é ela mesma *condição de possibilidade* do conhecimento do que é o bem e das regras da justiça.

saber como praticá-lo não é o mesmo que praticá-lo efetivamente. Na passagem do juízo de como se deve agir para a ação propriamente dita podem interferir fatores que impeçam a realização da ação exigida. Um indivíduo, por exemplo, pode ser suficientemente informado para saber qual o seu bem e até mesmo conseguir destacar as circunstâncias relevantes para a realização desse bem, entretanto ainda assim pode falhar praticamente. Isso pode ocorrer devido à falta de controle desse sujeito sobre os seus desejos.

Para que a ação se cumpra como conclusão do silogismo prático é necessário que os desejos do agente sejam ordenados de acordo com o que verdadeiramente deve ser seu bem. A conclusão do silogismo prático depende, assim, da vontade do sujeito de realizar aquilo que foi racionalmente deliberado por ele. Em outros termos, a conclusão ou a ação exigida somente pode resultar da deliberação daquele cujo caráter formado é o resultado da disciplina e da transformação sistemática de seus desejos iniciais segundo a virtude.

Por tudo isso, podemos concluir que a racionalidade prática não pode ser efetiva sem a interferência das virtudes. Um indivíduo não educado nas virtudes não pode ser racional de modo prático justamente por não ter seus desejos moldados pela norma do que é melhor. Sem essa educação nas virtudes, torna-se impossível a efetivação das normas do bem agir em ações propriamente ditas.

A partir dessa exposição podemos compreender a interdependência entre a racionalidade prática e a virtude da justiça. Ora, como dissemos acima, a justiça consiste em uma expressão formulada pela *pólis* de como os bens devem ser distribuídos. Portanto, para um indivíduo ser justo, é necessário que ele saiba levar em consideração a concepção de bem da *pólis* e, igualmente, seja capaz de destacar os aspectos relevantes de sua condição a fim de agir de acordo com a justiça. Desse modo, não se pode ser justo sem ser racional de modo prático.

Da mesma forma, podemos dizer que a racionalidade prática não existe sem a justiça. Ora, vimos que a racionalidade prática somente é efetiva quando se cumpre em uma ação eticamente boa. Vimos também que, para que se efetue essa passagem do juízo à ação, é necessário que o agente ético não somente conheça o bem, mas igualmente o deseje realizar. Para tanto, deve ele ser educado nas virtudes, a fim de que seus desejos sejam moldados pela norma do que é melhor. Tal norma é a concepção de bem da *pólis*, expressa no princípio de justiça. Assim, o princípio de justiça adotado pela *pólis* será responsável por formar a concepção de virtude na qual o sujeito deve ser educado.

Essa tese de MacIntyre, como pudemos ver ao longo da exposição, apresenta grande plausibilidade e coerência. Entretanto, ela não deixou de ser alvo de crítica por parte de outros filósofos estudiosos de Aristóteles. Uma das mais importantes críticas à leitura de MacIntyre sobre Aristóteles é, certamente, a de Enrico Berti. Na segunda seção daremos especial atenção às ponderações de Berti sobre a tese acima exposta. Veremos que o ponto culminante das críticas reside em uma suposta opção teórica de MacIntyre de ler a filosofia aristotélica a partir do comunitarismo, em especial no que diz respeito às considerações sobre a *pólis*.

3. A crítica de Enrico Berti

Nessa segunda seção apresentaremos a crítica de Enrico Berti à interpretação de MacIntyre sobre a concepção aristotélica da justiça. Para tanto, acompanharemos a exposição de Berti no artigo *A justiça como proporção* (BERTI, 2014, p. 83-93). Veremos, primeiramente, o objetivo central do texto de Berti, bem como seu entendimento sobre a concepção de justiça em Aristóteles. A partir dessa exposição poderemos, em seguida, estabelecer com precisão as críticas do autor dirigidas especificamente à interpretação macintyriana da justiça em Aristóteles.

No texto, Berti tem como objetivo examinar se a noção de justiça como igualdade proporcional, desenvolvida no livro V da *Ética a Nicômaco*, contribui para a solução do problema de como conciliar as demandas opostas de uma ética universalista, cujo acento está na justiça como garantia de respeito pelos outros, e a de uma ética individualista, cujo foco está no direito do indivíduo de buscar a própria felicidade respeitando sua identidade pessoal. Para realizar esse objetivo, é preciso esclarecer a noção de justiça como igualdade proporcional.

Como sabemos, Aristóteles, ao longo do livro V da *Ética a Nicômaco*, diferencia a justiça, compreendida como virtude específica, em duas modalidades particulares. Tal distinção tem por fundamento a forma de igualdade buscada por cada uma dessas concepções de justiça. Ora, como virtude específica, a justiça é definida como uma disposição que torna o homem justo, e o homem justo, por sua vez, é compreendido como “aquele que é igual”. Desse modo, a justiça busca, a princípio, a igualdade. Entretanto, o que é a igualdade e qual o critério para sua identificação em uma situação particular ainda deve ser esclarecido.

A igualdade, em uma primeira aproximação, pode ser entendida como uma proporção aritmética. Tal concepção de igualdade leva em consideração apenas a diferenciação quantitativa, não a diferenciação qualitativa. Por exemplo, poderíamos operar a divisão de uma quantia de dinheiro repartindo-a em partes iguais correspondente ao número de pessoas. Não importaria, aqui, quem são essas pessoas. Apenas seria levado em consideração o *número* de pessoas para a partilha. Essa concepção de igualdade, é fácil perceber, pode conduzir a inúmeros problemas quando o que está em questão é uma distribuição. Entretanto, a igualdade aritmética é eficiente quando concerne não a distribuições, mas a relações contratuais ou trocas entre pares. Tais relações podem ser justas na medida em que ambos são beneficiados em igual proporção. Contudo, podem ocorrer também relações de injustiça, uma vez que determinada parte pode levar um ganho indevido sobre a outra. A justiça exigirá, nesse caso, que a parte lesada seja ressarcida com uma indenização correspondente à quantidade de dano sofrido, e a parte que obteve um ganho ilícito deverá ser penalizada na mesma proporção. Não importará, nessa circunstância, quem são as pessoas envolvidas. A justiça procurará apenas reestabelecer a igualdade anterior. É, pois, precisamente em função desse caráter corretivo da justiça aqui considerada que ela foi denominada “justiça corretiva”. Dessa forma, a justiça corretiva surge como a primeira forma de justiça no sentido específico.

Há, no entanto, outra forma específica de justiça. Como dissemos acima, a igualdade aritmética não é eficaz para as questões distributivas. Para essas situações é necessário buscar um sentido de igualdade mais complexo. Aqui surge o conceito de igualdade proporcional, central para a compreensão da justiça em Aristóteles. Essa forma de igualdade se diferencia da apresentada acima em função de sua atenção particular aos partidários da distribuição. Ela leva em consideração não apenas aspectos quantitativos, mas também qualitativos. Assim, se retomarmos o exemplo da divisão de uma determinada quantia de dinheiro a um número de pessoas, podemos perceber que, para promover uma justa distribuição, não é necessário somente nos atentar ao número de pessoas envolvidas, mas igualmente é preciso avaliar quem está envolvido nessa repartição, a fim de garantir a cada um sua parte correspondente. Tal parte cabível a cada um é determinada em termos de méritos. Logo, para promover a justa distribuição, é necessário avaliar o mérito de cada membro envolvido segundo um critério válido.

Pelo o que foi exposto, podemos perceber que a igualdade proporcional permite a efetividade da justiça distributiva. É, pois, exatamente enquanto sublinha a diferença entre os indivíduos que a igualdade proporcional promove uma justa distribuição. Chegamos, desse modo, à resposta ao questionamento inicial de Berti. O conceito de igualdade proporcional, apresentado por Aristóteles, é capaz de articular as demandas da ética universalista e da ética individualista. Ora, ao tomar o mérito, ao qual é uma característica puramente individual, por critério da distribuição, a igualdade proporcional assegura os direitos individuais. Mas, se lembrarmos que o mérito é um padrão de avaliação proposto pela sociedade, também a noção de igualdade proporcional atenderá as demandas da ética universalista.

Uma vez esclarecido o tema central do artigo de Enrico Berti, podemos compreender a estrutura de sua crítica à interpretação macintyriana da justiça em Aristóteles. Para Berti, a leitura do conceito de justiça proposta por MacIntyre é, de certo modo, redutiva. Exatamente ao articular justiça e racionalidade prática, MacIntyre vincula ambos os termos a comunidade particular da *pólis*. Porém, de acordo com Berti, essa leitura incorre em dois problemas específicos. Concentremo-nos, pois, nesses problemas da leitura de MacIntyre.

O primeiro corresponde ao lugar atribuído ao indivíduo particular. Ao que tudo indica, toda ênfase dada por MacIntyre ao indivíduo particular se volta para o pertencimento à comunidade. Assim, os direitos individuais apresentam-se comprometidos. O segundo problema, profundamente vinculado ao primeiro, corresponde às opções teóricas da interpretação macintyriana da filosofia aristotélica. Segundo Berti, a filosofia de Aristóteles não pode ser coerentemente assimilada nem ao liberalismo, nem ao comunitarismo. O problema da interpretação de MacIntyre, dessa forma, é ter incorporado Aristóteles ao esquema de pensamento comunitarista.

De modo mais preciso, a interpretação macintyriana não teria levado em consideração a diferença da concepção de Aristóteles e dos comunitaristas sobre a comunidade humana. De fato, para Aristóteles, a *pólis* não é uma comunidade

particular, mas a sociedade perfeita, fundada na natureza do homem (BERTI, 2014, p. 92). Definido como animal possuidor de razão (*logos*), o homem também é caracterizado como um ser político¹⁰. Assim, só é possível a realização humana no interior da *pólis*. Por conseguinte, a racionalidade pertencente a *pólis* e a justiça nela exercida não são *uma* racionalidade particular e *uma* justiça particular, que satisfazem as questões centrais de MacIntyre “*Justiça de quem? Qual racionalidade?*”, mas simplesmente *a* racionalidade e *a* justiça.

Por tudo que foi exposto, podemos perceber que as críticas de Berti são direcionadas ao núcleo da interpretação macintyriana da filosofia de Aristóteles. É preciso, portanto, avaliar essas críticas para compreender melhor a tese de MacIntyre e justificar qual a sua pertinência.

4. Respostas às críticas de Berti

Nosso escopo, nessa seção, consiste em provar que as críticas de Enrico Berti à interpretação macintyriana da justiça em Aristóteles vão muito mais no sentido de uma contribuição para o refinamento da posição de MacIntyre que propriamente para seu descrédito. A fim de cumprir esse propósito, examinaremos a pertinência de cada crítica levando em conta o contexto global da filosofia de Alasdair MacIntyre.

Como foi possível perceber acima, as duas críticas de Berti estão profundamente interligadas. Portanto, ao lançar luz sobre uma teremos, simultaneamente, progredido em direção à resposta da outra. Começaremos considerando a segunda crítica, visto que é mais ampla e, de certa maneira, por englobar a primeira. Essa segunda crítica tem como elemento central a opção teórica de MacIntyre de assimilar a filosofia de Aristóteles ao comunitarismo. Tal assimilação não levaria em conta a particularidade da compreensão aristotélica da *pólis*. É, então, considerando a *pólis* que devemos iniciar nossa resposta.

A grande inconsistência da interpretação de MacIntyre, segundo Berti, decorre de sua opção teórica de invocar Aristóteles a favor da sua filosofia comunitarista. Ao fazer isso, MacIntyre perderia de vista importantes distinções conceituais, sobretudo as concernentes à concepção da *pólis*. Em nosso entendimento, não é esse o caso de MacIntyre. De fato, no livro *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre faz amplas observações sobre o entendimento aristotélico da *pólis*. Em momento algum o filósofo parece perder de vista a especificidade das considerações de Aristóteles sobre a *pólis*. Podemos evidenciar isso através de uma reflexão. No capítulo VI da obra citada, MacIntyre ressalta a condição natural da *pólis* no pensamento aristotélico. Isso quer dizer que a *pólis* é a comunidade fundada na própria natureza do homem. Portanto, o homem, compreendido como ser social, não pode atualizar suas capacidades próprias senão na *pólis*.

10 Nesse sentido, como esclarece Berti, “Aristóteles estava nos antípodas da posição defendida por filósofos modernos, como Hobbes, para os quais a natureza e a sociedade são opostas, uma vez que para ele a mais autêntica expressão da verdadeira natureza do homem é a *pólis*. ” (BERTI, 2014, p. 93).

Para explicitar esse ponto, MacIntyre recorre a uma analogia, feita por Aristóteles, sobre a relação do indivíduo com a *pólis*. Tal analogia emprega o raciocínio sobre a relação da parte com o todo. Segundo Aristóteles, o homem está para a *pólis* assim como a mão está para o corpo. Ora, se separarmos uma mão do restante do corpo, essa mão perde tanto a função específica como sua capacidade. Não é mais uma mão, no mesmo sentido. Assim, se a função própria da mão é servir para pegar, ela não poderá atualizá-la abstraída do corpo. Sua capacidade permanecerá apenas uma virtualidade.

Do mesmo modo, um homem separado da *pólis* não pode ser considerado um homem no mesmo sentido. Faltarão a ele tanto a função própria como sua capacidade. Dito de modo mais acertado, o homem abstraído da *pólis* não será capaz de desenvolver sua racionalidade e, conseqüentemente, não poderá exercer raciocínio teórico ou prático, tonando-se completamente alheio aos ditames da justiça. Desse modo, é preciso concluir que a *pólis* não encerra somente uma racionalidade e uma justiça particular, mas simplesmente a racionalidade e a justiça. A inserção na vida da *pólis* é, em suma, condição indispensável para o homem assumir sua própria identidade de ser dotado de razão.

Como vimos na primeira seção, é graças a inserção na *pólis* que um indivíduo aprende o que é o bem. Ao longo da educação no interior da *pólis*, gradativamente o indivíduo aprende a fazer juízos mais acertados sobre o que é e como alcançar o seu bem. Logo, a capacidade *phronética*, indispensável ao agir ético, só poderá ser adquirida no interior de uma *pólis* por meio da educação nas virtudes. Do mesmo modo, o homem só poderá ser virtuoso e apreciar a virtude de modo pleno depois que essa capacidade for adquirida. Assim, há o mais acentuado contraste entre o homem disciplinado e educado pela *pólis* e o ser humano privado dessa educação no pensamento aristotélico. Separado da *pólis*, o que poderia ser um ser humano completo, isto é, um ser que desenvolve sua capacidade racional tanto teórica como prática, tornar-se-á um animal, isto é, um ser incapaz da atividade racional.

Fica claro, por essa exposição, que MacIntyre não negligencia a característica peculiar das considerações aristotélicas sobre a *pólis*. Ainda mais, essa mesma exposição já contém em si a resposta para a primeira crítica, isto é, sobre o lugar do indivíduo singular na *pólis*. De modo algum MacIntyre suprime o indivíduo, colocando toda ênfase em seu pertencimento à comunidade. A comunidade é, ao contrário, justamente o que permite o desenvolvimento do indivíduo singular. Sem a comunidade jamais poderia emergir um sujeito consciente de seus direitos individuais. Logo, o pertencimento à *pólis* não é fator restritivo, mas condição de possibilidade do indivíduo.¹¹

Por todo argumento construído, podemos afirmar que crítica sobre a opção teórica de MacIntyre de assimilar Aristóteles ao comunitarismo não pode ser efetiva. MacIntyre é perfeitamente cômico dessa impossibilidade. A racionalidade

11 Nesse sentido, podemos evocar uma passagem elucidativa de Depois da virtude: "o fato de ter de procurar sua identidade moral dentro de comunidades como a da família, do bairro, da cidade e da tribo não implica que o eu tenha de aceitar as *limitações* morais da particularidade dessas formas de comunidade. Sem essas particularidades morais *como ponto de partida*, não haveria nunca um ponto de partida" (MACINTYRE, 2001, p. 371).

dade pertencente a *pólis* e a justiça nela encerrada não são, de forma alguma, racionalidade e justiça particulares no pensamento aristotélico. Ao refletir sobre a filosofia de Aristóteles em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre não procurava sustentar seu comunitarismo invocando Aristóteles. O seu objetivo consistia em provar a tese da necessária vinculação da racionalidade e das formas de justiça às sociedades e tradições nas quais emergem. Assim, a reflexão sobre Aristóteles não deve ser interpretada como uma justificativa do comunitarismo, mas como exemplificação de uma das mais importantes tradições de pensamento ético de nossa cultura.

Conclusão

Ao final desse percurso, podemos perceber que as críticas de Enrico Berti se apresentam muito proveitosas à compreensão correta do pensamento macintyriano. Justamente por atacar um dos principais eixos do pensamento de MacIntyre, as críticas de Berti colaboram para a melhor inteligência dos objetivos do filósofo escocês, desde que corretamente respondidas. Ora, toda a empreita macintyriana é um esforço por recuperar o tratamento histórico das questões morais. Assim, é seguro afirmar que MacIntyre concorda perfeitamente com o veredicto de Berti sobre a impossibilidade teórica de invocar Aristóteles para defender uma corrente de moralidade contemporânea. Tomar a filosofia aristotélica por justificativa de uma corrente de ética contemporânea nada mais é que tratar a moralidade de forma a-histórica, algo que MacIntyre certamente desqualificaria. Aristóteles não pode ser invocado a favor nem do liberalismo, nem do comunitarismo, exatamente porque essa distinção não estava e nem poderia estar acessível ao seu horizonte filosófico. Em nosso entendimento, o projeto de MacIntyre de retomar a filosofia aristotélica para dar uma resposta aos problemas da moral contemporânea não deve ser compreendido como um simples retorno ao passado. A força da qualificação *neo*-aristotélica de MacIntyre não pode ser perdida de vista. Isso quer dizer que o filósofo assume o pensamento aristotélico não com o mesmo instrumental conceptual com o qual vigorou no passado, mas o repensa a partir das exigências próprias da modernidade. Entretanto, não é aqui o lugar para avançar esse argumento. Deixaremos esse ponto para os especialistas, certamente mais autorizados no assunto.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BERTI, Enrico. A justiça como proporção. In: BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos III: Filosofia Prática*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 83-93.

BERTI, Enrico. Alasdair MacIntyre: Comunità e Tradizione. in: CHIOSSO, Giorgio (Ed.). *Sperare Nell'Uomo: Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*. Torino: Società Editrice Internazionale, 2009, p. 177-195.

CARVALHO, Helder. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ª ed. Teresina: EDUFPI, 2011.

_____. A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre. *Síntese - Revista de Filosofia*, v. 28, n. 90, 2001, p. 37-66.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude: Um estudo em teoria moral*. Tradução de Jussara Simões e revisão de Helder de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. *Ethics in the Conflits of Modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative*. New York: Cambridge University Press, 2016.

_____. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

PERINE, Marcelo. Alasdair MacIntyre: Um aristotelismo revolucionário? *Síntese - Revista de Filosofia*, 2019, p. 359-375.

RIBEIRO, Elton. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.