

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

MARCELY DE CÁSSIA MENDES MARQUES

TRADIÇÃO E MODERNIDADE: A JUSTIÇA EM ALASDAIR MACINTYRE

Porto Alegre
2024

Marcelly de Cássia Mendes Marques

TRADIÇÃO E MODERNIDADE: A JUSTIÇA EM ALASDAIR MACINTYRE

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito na Linha de Pesquisa Fundamentos Teórico-Filosóficos da Experiência Jurídica no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Luís Fernando Barzotto.

Porto Alegre
2024

CIP - Catalogação na Publicação

MENDES MARQUES, MARCELY DE CÁSSIA

Tradição e Modernidade: A Justiça em Alasdair
MacIntyre / MARCELY DE CÁSSIA MENDES MARQUES. -- 2024.
119 f.

Orientador: LUIS FERNANDO BARZOTTO.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Faculdade de Direito, Programa de
Pós-Graduação em Direito, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. Virtudes. 2. Comunidade. 3. Moralidade. 4.
Práticas sociais. 5. Justiça em MacIntyre. I.
BARZOTTO, LUIS FERNANDO, orient. II. Título.

Marcelly de Cássia Mendes Marques

TRADIÇÃO E MODERNIDADE: A JUSTIÇA EM ALASDAIR MACINTYRE

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito na Linha de Pesquisa Fundamentos Teórico-Filosóficos da Experiência Jurídica no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Aprovada em 06 de dezembro de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luis Fernando Barzotto (orientador)

Prof. Dr. Guilherme Boff

Prof. Dr. Eduardo de Sampaio Leite Jobim

Prof. Dr. Rafael de Freitas Valle Dresch

Prof. Dr. Lúcio Antônio Machado Almeida

Porto Alegre
2024

A existência é boa para o homem virtuoso.

Alasdair MacIntyre

Dedico estas palavras a Luísa, Mariana e Teresa Maria, vidas que moldam/moldaram de maneira profunda a trajetória da minha própria existência.

AGRADECIMENTOS

A Bonifácio Hugo Rausch: No mês passado, com um misto de frustração e resignação, decidi me livrar de uma planta que há muito tempo agonizava em minha casa, vítima da minha total inabilidade em cuidar de seres vegetais. Parecia que ela estava além de qualquer esperança de ressurreição. No dia seguinte, ao olhar pela janela, me deparei com uma cena surpreendente: alguém havia resgatado a planta do seu destino no lixo e a pendurado em uma árvore próxima. Foi a zeladora do prédio que, talvez movida pela compaixão ou pelo desejo de dar uma segunda chance, encontrou um lugar mais acolhedor para ela. Hoje, um pouco mais de um mês depois, ao observar suas folhas verdes novamente viçosas, fiquei refletindo sobre como a vida, de certa forma, imita esse pequeno milagre botânico. Às vezes, tudo o que precisamos é de alguém que acredite em nós, que nos estenda a mão, para que gradualmente possamos renascer e florescer novamente. Essa experiência com minha planta moribunda se tornou um lembrete poderoso de como a fé e o apoio de alguém podem fazer toda a diferença em nossas vidas, nos proporcionando a oportunidade de um novo começo.

À Drieli Klippel: Em minha jornada, encontrei uma alma que, a princípio, me era desconhecida. No entanto, sua presença logo se revelaria essencial para minha vida. Com uma sabedoria silenciosa, ela começou a me ensinar lições valiosas, semelhantes às vírgulas e crases que marcam a gramática da existência. Essa alma me mostrou a importância da humildade e a necessidade de reconhecer que sempre há algo novo a aprender. A amizade que construímos é como uma joia rara, um presente precioso. Às vezes, me pego pensando em como seria difícil imaginar a vida sem essa dupla que compartilhamos.

A Luis Fernando Barzotto: Um dos primeiros contatos que tivemos, me foi contada a história de Rodriguez, cantor americano que inspirou o documentário “Searching For Sugar Man”, na ocasião o professor contava como sua popularidade em Belém, o fazia lembrar da trama contada no referido documentário. Na mesma ocasião o professor me perguntou se eu estava gostando, em resposta comentei que estava me sentindo muito acolhida. Nesse momento o professor me respondeu “Que bom, quero que você se sinta tão acolhida como eu me sinto em Belém”. Durante esses anos aprendendo com o professor, outros personagens me fazem lembrar de sua dedicação, como Gandalf, Mestre Yoda, Mestre Miyagi, Obi-Wan Kenobi. Esses personagens compartilham características comuns, como sabedoria profunda, papel de mentor, vasta experiência, impacto na história, habilidades únicas, e a incorporação de valores e ética importantes para os protagonistas, tornando-os figuras influentes e respeitadas em suas respectivas narrativas. Não posso deixar de reconhecer que minha própria jornada foi profundamente moldada pelas lições e orientações de meu querido Padawan, o homem de açúcar. Cada palavra de sabedoria compartilhada, desafio lançado e momento de compreensão mútua contribuíram para a minha formação como pessoa. E, ao refletir sobre essa jornada, só posso concluir que esta oportunidade única de aprendizado e crescimento é uma dádiva generosa que transcende a casualidade, sendo um presente de Deus.

À Profa. Luciana Barzotto, Prof. Guilherme Boff, Prof. Arthur Maria, Prof. Rafael Dresch, Iara, Pablo, Eduardo, Carolina, Bruno, Isabelle, Giuliano, João, Matzen, Giovana, Maurício, Thanius: A universidade, em sua busca incessante pelo conhecimento e pela verdade, transforma-se em uma jornada repleta de alegria, que se intensifica ainda mais quando trilhada ao lado de amigos. Aristóteles, em sua sabedoria, nos lembra que a amizade é mais do que um simples laço, é uma virtude que une os corações em torno de um bem comum. Esse reconhecimento mútuo do bem e a busca compartilhada por ele são fundamentais para a constituição de qualquer comunidade, seja no seio de uma família ou na amplitude de uma cidade. Não é à toa que, como diz Aristóteles, os legisladores valorizam a amizade mais do que a própria justiça, pois esta recompensa os méritos de uma comunidade já constituída, enquanto a amizade é o fundamento que permite sua criação, tecendo as primeiras fibras da convivência humana e sustentando o bem comum. E, assim, sou grata por cada partilha, cada dica e conhecimento oferecido ao longo da jornada, pois são esses gestos que tornam o caminho mais leve, nos lembrando que o saber, quando dividido, nos eleva e fortalece.

À Deus e Nossa Senhora de Nazaré: É bíblico: Deus já havia revelado em Isaías 55:8-9 que "como os céus são mais altos do que a terra, assim os meus caminhos são mais altos do que os seus caminhos, e os meus pensamentos, mais altos do que os seus pensamentos". Não é clichê; Deus realmente tem planos muito maiores. Nunca imaginei que conseguiria fazer um mestrado, mas Deus organizou tudo de maneira surpreendente, proporcionando um orientador inspirador e laços significativos com colegas que me impulsionaram a crescer, não apenas academicamente, mas também como pessoa. Agora, ao olhar para trás, sou profundamente grata a Deus e a Nossa Senhora de Nazaré, cuja generosidade e intercessão iluminaram minha jornada de transformação e realização. A vida é um presente divino, e estou determinada a honrá-la a cada passo.

Aos meus irmãos Márcio e Mônica: Que desde o início da minha trajetória, se dedicaram e se sacrificaram de maneiras que moldaram minha vida de forma significativa. O Márcio sempre foi uma fonte de inspiração, lembrando-me constantemente de quem sou e do potencial que carrego dentro de mim, mesmo nos momentos de dúvida e insegurança. A Mônica que em um momento particularmente marcante, que foi o meu primeiro dia de faculdade, fez questão de comprar uma roupa nova e todo o material escolar necessário para que eu pudesse começar essa nova fase com confiança e entusiasmo. Minha história é profundamente enraizada por esse amor dedicado que recebo de vocês, e não poderia ter chegado até aqui sem o apoio constante e o carinho que sempre demonstraram.

RESUMO:

Esta dissertação analisa a concepção de justiça de Alasdair MacIntyre, com foco em sua crítica ao liberalismo e sua defesa de uma ética baseada nas virtudes e nas tradições comunitárias. A pesquisa explora a trajetória intelectual do filósofo, desde suas primeiras influências marxistas e wittgensteinianas até sua virada aristotélica e sua conversão ao catolicismo. O trabalho destaca como MacIntyre argumenta que a justiça, longe de ser um conceito abstrato e universal, deve ser entendida à luz das tradições culturais e históricas que moldam as práticas morais de cada comunidade. Ao contrapor essa visão às teorias liberais modernas, que fragmentam o conceito de justiça ao desvinculá-lo de contextos específicos, a dissertação demonstra como a perspectiva de MacIntyre oferece uma compreensão mais rica e contextualizada da justiça. Além disso, são discutidos os desafios éticos contemporâneos e como a abordagem de MacIntyre, ao valorizar o bem comum e a prática das virtudes, propõe uma alternativa robusta para enfrentar esses desafios no cenário atual.

Palavras Chaves: justiça, liberalismo, ética das virtudes, tradições, comunidade, bem comum, racionalidade prática.

ABSTRACT:

This dissertation analyzes Alasdair MacIntyre's conception of justice, focusing on his critique of liberalism and his defense of an ethics grounded in virtues and community traditions. The research explores the philosopher's intellectual trajectory, from his early Marxist and Wittgensteinian influences to his Aristotelian turn and conversion to Catholicism. The study highlights how MacIntyre argues that justice, far from being an abstract and universal concept, must be understood in light of the cultural and historical traditions that shape the moral practices of each community. By contrasting this view with modern liberal theories, which fragment the concept of justice by detaching it from specific contexts, the dissertation demonstrates how MacIntyre's perspective offers a richer and more contextualized understanding of justice. Additionally, it addresses contemporary ethical challenges and how MacIntyre's approach, by valuing the common good and the practice of virtues, proposes a strong alternative to confront these challenges in the current landscape.

Keywords: justice, liberalism, virtue ethics, traditions, community, common good, practical rationality.

SUMÁRIO

Introdução.....	12
------------------------	-----------

PARTE I – DA TRADIÇÃO À MODERNIDADE

CAPÍTULO 1: A JUSTIÇA NA TRADIÇÃO

1.1 Platão: Excelência, Harmonia da Alma e a Cidade Ideal.....	18
1.2 Aristóteles: Racionalidade Prática, Virtudes e a Polis.....	24
1.3 Agostinho: Vontade, Caridade e a Cidade de Deus.....	31
1.4 Tomás de Aquino: Lei Eterna, Lei Natural e Bem Comum.....	38

CAPÍTULO 2: A JUSTIÇA NA MODERNIDADE

2.1 Hutcheson: Utilidade, Felicidade, Moralidade.....	50
2.2 Hume: Propriedade, Simpatia e Obediência ao Governo.....	54
2.3 Rawls: Posição Original, Equidade e Estado Social.....	62
2.4 Nozick: Direitos, Liberdade e Estado Mínimo.....	73

PARTE II – DA MODERNIDADE À TRADIÇÃO

CAPÍTULO 1: CRÍTICAS E CONSEQUÊNCIAS AO PROJETO LIBERAL

1.1 Marxismo: Mais-Valia, Capitalismo e Relações de Trabalho.....	79
1.2 Distributivismo: Redistribuição, Transformação Social e Ação Humana.....	85
1.3 Expressivismo: Consenso Moral, Individualismo e Identidade Liberal.....	90
1.4 Relativismo: Tradições, Princípios e Pluralismo.....	96

CAPÍTULO 2: AS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA EM ALASDAIR MACINTYRE

2.1 Comunidade.....	100
2.2 Racionalidade Prática.....	104
2.3 Virtudes.....	108
2.4 Bem comum.....	111

Conclusão.....	116
-----------------------	------------

Referencial Bibliográfico.....	119
---------------------------------------	------------

INTRODUÇÃO

Alasdair MacIntyre é um filósofo britânico nascido em 1929, cuja trajetória intelectual é marcada por mudanças significativas e uma diversidade de influências. No final dos anos 1940, ele foi membro do Partido Comunista da Grã-Bretanha e, na década de 1960, atuou como trotskista e ativista da Nova Esquerda. Em 1969, MacIntyre emigrou para os Estados Unidos e, eventualmente, abandonou o ativismo político.

Como acadêmico, MacIntyre lecionou em várias instituições, incluindo a Universidade de Manchester, Universidade de Leeds, Universidade de Oxford, Princeton, e Universidade de Essex. Nos Estados Unidos, ele foi professor na Brandeis University, Boston University e Wellesley College durante a década de 1970. Posteriormente, lecionou na Vanderbilt University (1982–88), na University of Notre Dame (1988–94) e na Duke University (1994–2000), retornando à Notre Dame até sua aposentadoria.

Sua trajetória filosófica começou com influências de Marx e de Wittgenstein, mas a partir do início dos anos 1970, MacIntyre se voltou para Aristóteles, desafiando suas posições anteriores e confundindo tanto seus antigos aliados quanto novos seguidores. Inicialmente presbiteriano e com planos de se tornar pastor, ele abraçou o anglicanismo na década de 1950 antes de perder a fé. Em 1983, converteu-se ao catolicismo, atraído pela teologia de Karl Barth e pela filosofia de Tomás de Aquino.

A crítica de MacIntyre ao liberalismo é central em sua obra. Ele argumenta que o liberalismo ignora aspectos fundamentais da política, como a alma, a comunidade e a verdade. A sua obra é uma reflexão crítica sobre o liberalismo e a defesa da importância das tradições na construção da justiça e da virtude.¹

¹ Perreau-Saussine, 2005, p. 11.

A complexidade e as mudanças em sua jornada intelectual tornam MacIntyre uma figura importante no debate sobre filosofia moral e política. Seu trabalho oferece uma perspectiva única que desafia as abordagens modernas e liberais, ao mesmo tempo em que reexamina a história do anti-individualismo.

Esta dissertação examina a abordagem de MacIntyre sobre a justiça, destacando sua crítica às concepções modernas. O objetivo é entender como a abordagem de MacIntyre, ao valorizar as tradições e a racionalidade prática, se distingue das visões modernas de justiça, que adotam uma perspectiva universal e descontextualizada.

A questão central a ser investigada é: diante da modernidade, que se caracteriza por uma visão moral fragmentada e sem coesão, marcada pela ausência de um consenso ético e pela prevalência de debates morais intermináveis e inconclusivos, como Alasdair MacIntyre, com sua concepção de justiça baseada em uma ética das virtudes e no contexto de uma tradição narrativa, oferece uma alternativa capaz de superar essa crise moral?

Walter Bryce Gallie, em seu artigo "Essentially Contested Concepts" (1956), argumenta que certos conceitos, como "arte", "democracia" e "tradição cristã", são naturalmente alvo de discordância. As pessoas não só têm opiniões diferentes sobre o que esses conceitos significam, mas também defendem suas visões com argumentos e justificativas. Stephen Guest (2010) destaca que Gallie fez uma análise importante ao distinguir entre conceitos e concepções. Segundo Guest, Gallie sugere que conceitos são compreendidos de formas diversas, o que leva a debates contínuos sobre o que eles realmente significam.

Enquanto um conceito é uma ideia geral e abstrata (como "virtude" ou "justiça"), uma concepção é a maneira específica pela qual um pensador interpreta e compreende esse conceito. MacIntyre oferece uma concepção particular de virtude e ética que se contrapõe a outras concepções modernas e liberais.

Para MacIntyre, a justiça é inseparável da racionalidade prática, que, por sua vez, está enraizada em tradições específicas. Ele defende que as noções de justiça variam de acordo com as diferentes comunidades e suas respectivas histórias e práticas morais. Assim, MacIntyre não está apenas falando de justiça como um conceito geral, mas está oferecendo uma concepção particular de justiça, que enfatiza a importância das tradições e do contexto social na determinação do que é justo.

Além disso, em *"Depois da Virtude"* e *"Ética nos Conflitos da Modernidade,"* MacIntyre explora como a prática das virtudes é central para essa concepção de justiça. Ele argumenta que a justiça deve ser entendida como parte integrante da busca pelo bem comum, um objetivo que só pode ser alcançado por meio da prática das virtudes dentro de uma comunidade.

A justiça, então, não é apenas uma questão de aplicar regras universais, mas de promover o florescimento das virtudes que sustentam o bem comum dentro de uma determinada tradição. Desta forma, a concepção de justiça de MacIntyre está interligada com suas ideias sobre comunidade, virtude, racionalidade prática e bem comum, sendo todas elas moldadas pelas diferentes tradições que ele analisa em suas obras.

A justiça assume o papel de manifestar os princípios que orientam a convivência ética, promovendo uma compreensão integrada da experiência humana, da moral e do sistema jurídico. Essa visão considera não apenas os valores atuais, mas também a influência do passado.²

MacIntyre afirma que as raízes, os valores e as experiências dos antepassados influenciam a formação da identidade, configurando um processo orientado pelo legado histórico. Ele observa que, ao refletirmos sobre nossa trajetória, reconhecemos fazer parte de uma narrativa maior, que dá continuidade à história de gerações anteriores e contribui para a construção da identidade coletiva

² Cf. MacIntyre, 2021, p. 372-373.

de uma comunidade ou cultura. Ainda que muitas vezes de forma inconsciente, assumimos o encargo de preservar e transformar essa tradição.³

Isso implica que nossas origens, valores, crenças e até mesmo as experiências de nossos antepassados deixam uma marca indelével em quem somos hoje. Essa influência do passado é como um fio invisível que percorre a tapeçaria de nossa existência, moldando nossas atitudes, escolhas e perspectivas.

Na contemporaneidade, o cenário ético enfrentado pela justiça é complexo, com desafios que ecoam tanto na tradição filosófica quanto nas estruturas sociais, conseqüentemente, surge a necessidade de reexaminar os princípios éticos que não apenas sustentam o sistema de justiça, mas também permeiam toda a sociedade.

A abordagem ética baseada nas virtudes surge como uma via promissora, oferecendo contribuições significativas para enfrentar os desafios atuais. Essa ética focaliza a formação do caráter e o fomento de virtudes individuais e coletivas, como justiça, coragem e prudência, fundamentais para o saudável funcionamento de uma sociedade.

A metodologia adotada para elaboração desta dissertação combina uma abordagem histórico-filosófica e comparativa, estruturada para compreender o desenvolvimento das concepções de justiça ao longo do tempo e situá-las em seus respectivos contextos históricos. Essa perspectiva histórico-filosófica permite analisar como cada pensador formulou suas ideias em resposta aos problemas de sua época, enquanto a abordagem comparativa identifica continuidades, rupturas e contribuições específicas, dialogando com a crítica de Alasdair MacIntyre à modernidade.

Na primeira parte, os filósofos Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino foram escolhidos por representarem uma tradição filosófica pré-moderna que conecta ética, justiça e bem comum dentro de um quadro teleológico. Essa

³ Cf. MacIntyre, 2021, p. 372-373.

perspectiva, que vê a moralidade como orientada por um fim último, é central para MacIntyre em sua crítica à fragmentação moral da modernidade.

Platão é escolhido por sua concepção de justiça como a harmonia entre as partes da alma e da sociedade, onde a justiça integra o indivíduo ao bem comum. Aristóteles, com sua ética das virtudes e a ênfase na eudaimonia, vê a justiça como essencial para o florescimento humano, um conceito que MacIntyre valoriza em sua crítica à ética moderna. Agostinho é incluído por associar a virtude à ordem divina, ligando justiça à escatologia e à providência divina. Tomás de Aquino, por fim, sintetiza a filosofia aristotélica com a teologia cristã, oferecendo uma visão de justiça baseada na lei natural e no bem comum transcendente.

Esses autores foram escolhidos pela maneira como seus conceitos de justiça e moralidade, centradas em uma ordem objetiva e teleológica, apresentam uma alternativa ao relativismo moral da modernidade. MacIntyre argumenta que a moralidade moderna se caracteriza pela fragmentação, em que a ética é muitas vezes tratada de forma isolada, sem uma conexão com o bem comum ou com um fim último. Para ele, essa fragmentação resulta em um vazio moral, dificultando a construção de uma ética sólida e coerente.

As visões de justiça que ele resgata oferecem um modelo em que a moralidade está orientada por um propósito maior, não limitado a convenções ou interesses individuais. Essa perspectiva, segundo MacIntyre, é essencial para superar os dilemas morais e sociais da modernidade, propondo uma ética integrada que se baseia em princípios universais e no bem comum, ao invés de ser fragmentada ou relativista.

Na segunda parte, os pensadores escolhidos foram Hutcheson, Hume, Rawls e Nozick, pois representam diferentes momentos e correntes da modernidade e ilustram a fragmentação moral criticada por MacIntyre. Hutcheson e Hume, expoentes do Iluminismo escocês, rejeitam fundamentos transcendentais e privilegiam critérios subjetivos, como o sentimentalismo moral, exemplificando o

abandono da ética das virtudes em favor de uma moral baseada em preferências individuais.

Rawls, com sua teoria da justiça como equidade, simboliza o esforço moderno de justificar a justiça em bases racionais, mas dentro do contexto da fragmentação moral, ao abstrair as condições concretas da vida ética. Nozick, por sua vez, representa uma visão libertária radical, focada nos direitos individuais e na não interferência estatal, evidenciando o individualismo extremo característico da modernidade.

A escolha desses autores permite estabelecer um contraste entre a tradição pré-moderna, marcada pela coesão moral e pelo *télos*, e as concepções modernas, que refletem a fragmentação moral e a perda de uma visão unificada da justiça. Esse contraste possibilita um diálogo crítico com MacIntyre, evidenciando a relevância de sua proposta de resgate da ética das virtudes como alternativa à crise moral contemporânea.

PARTE I – DA TRADIÇÃO À MODERNIDADE

CAPÍTULO 1: A JUSTIÇA NA TRADIÇÃO

1.1. PLATÃO: EXCELÊNCIA, HARMONIA DA ALMA E A CIDADE IDEAL

No primeiro livro de "A República", Sócrates conversa com Céfalos, um idoso que defende a importância da justiça para uma vida tranquila. Céfalos acredita que a riqueza não é essencial para a velhice, mas sim viver de maneira justa e virtuosa. Quando Sócrates questiona o conceito de justiça, Céfalos define-a como a honestidade, sem enganar ou mentir, e cumprir as dívidas. Sócrates, no entanto, desafia essa visão, sugerindo que, em algumas situações, mentir pode ser moralmente necessário, como para evitar um mal maior. Assim, ele questiona a possibilidade de uma definição rígida e universal de justiça.⁴

Essa refutação introduz um ponto central no diálogo: a complexidade da justiça e a necessidade de avaliar cada situação em seu contexto. Sócrates, assim, propõe uma abordagem mais dinâmica e flexível, que vai além das definições convencionais e abre espaço para uma discussão mais profunda sobre a moralidade e o bem comum.

Sócrates, ao buscar uma compreensão mais profunda da justiça, utiliza a dialética para refutar as definições apresentadas por Céfalos e Polemarco. Céfalos define justiça como "dar a cada um o que lhe pertence" e "não mentir ou enganar", mas Sócrates a questiona com exemplos como o de devolver uma arma a um amigo mentalmente instável, mostrando que a justiça não pode ser rígida e absoluta.

Em seguida, ao discutir com Polemarco, que define justiça como "beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos", Sócrates argumenta que um homem justo não deve prejudicar ninguém, nem mesmo os inimigos, usando analogias como a do músico e dos animais. Ele conclui que a justiça, por ser uma virtude positiva, não

⁴ Cf. *Rep.* 337 d;

pode ser empregada para fazer o mal, pois isso contradiz sua própria natureza, que é a promoção do bem.⁵

Na discussão com Polemarco, Sócrates explora a função de cada arte ou profissão, destacando que cada uma busca o melhor para atender às necessidades da sociedade. A justiça, enquanto virtude, deve seguir o mesmo princípio, promovendo o bem e jamais o mal. Ele compara essa ideia à impossibilidade de o calor esfriar ou a aridez umedecer, enfatizando que a justiça, sendo algo bom, não deve tornar o homem pior.⁶

Quando Trasímaco entra no diálogo, ele apresenta uma visão oposta, defendendo que a justiça é a conveniência do mais forte. Para Trasímaco, os governantes estabelecem leis que favorecem seus próprios interesses, sejam eles democráticos, tirânicos ou aristocráticos, e impõem essas leis como justas aos governados. Segundo ele, o justo é sempre o que serve ao poder estabelecido.⁷

Sócrates questiona a ideia de Trasímaco sobre a justiça, que afirma ser a conveniência do mais forte. Ele pergunta se os governantes podem criar leis contrárias aos seus próprios interesses, ao que Trasímaco concorda. Sócrates então provoca: se as leis estabelecidas são prejudiciais aos governantes, os governados devem obedecer a elas? Trasímaco novamente concorda. Sócrates conclui que os governantes criam leis que são tanto benéficas quanto prejudiciais para seu próprio governo, e os governados devem obedecer a ambas.⁸

Trasímaco vai mais longe, afirmando que a vida do injusto é mais vantajosa, pois a injustiça traz honra e riquezas, enquanto o justo vive uma vida difícil, caracterizado pela simplicidade de caráter. Ele classifica a injustiça como uma virtude e a justiça como uma característica dos fracos. Sócrates, por outro lado, defende que o justo é o sábio, comparando a justiça à especialização em uma arte.

⁵ Cf. Rep. 335 b;

⁶ Cf. Rep. 335 c;

⁷ Cf. Rep. 353 b;

⁸ Cf. Rep. 348 d;

Assim como um especialista busca ser superior aos leigos, o homem justo deve ser superior ao injusto, e não aos justos.⁹

Sócrates também aponta que, para realizar ações injustas, os injustos precisam cooperar, o que implica que, mesmo entre eles, há uma forma de justiça. No final do diálogo, apesar de suas refutações, Sócrates admite que não chegou a uma definição conclusiva de justiça.¹⁰

No segundo livro de *A República*, Platão inicia uma discussão sobre a natureza da justiça, com Glauco propondo três tipos de bens: os desejados por si mesmos (como a felicidade), os desejados tanto por si mesmos quanto pelos benefícios que trazem (como a saúde), e os desejados apenas pelas consequências (como a cura de uma doença). Glauco questiona onde a justiça se encaixa, e Sócrates responde que ela é um bem do segundo tipo.¹¹

Glauco argumenta que as pessoas são justas não por reconhecerem o valor da justiça, mas por temerem as consequências da injustiça, ilustrando isso com o mito do anel de Gíges, onde um homem comete injustiças sem punição. Adimanto complementa, dizendo que a justiça é ensinada por seus benefícios sociais. Sócrates então propõe examinar a justiça em uma cidade idealizada, dividindo os cidadãos em três classes: comerciantes, guerreiros e guardiões, e discute a educação e censura necessárias para preservar a verdade.¹²

Nos Livros 3 de *A República*, Platão desenvolve a ideia de uma educação voltada para a formação de cidadãos justos. Sócrates defende que os guardiões da cidade devem ser educados desde cedo em valores como respeito aos deuses, aos pais e à amizade, com ênfase na coragem. Ele propõe a censura de textos que retratam de forma negativa os deuses ou a virtude, e critica poetas que exaltam a

⁹ Cf. Rep. 350 b;

¹⁰ Cf. Rep. 362 a e ss.;

¹¹ Cf. Rep. 362 a e ss.;

¹² Cf. Rep. 369 a e ss.;

injustiça. ¹³No Livro 4, Sócrates aborda a preocupação sobre a possível infelicidade dos guardiões por não terem riquezas, argumentando que a verdadeira felicidade não é individual, mas relacionada à justiça da cidade. Ele alerta para os efeitos negativos da riqueza e da pobreza, destacando a educação como meio principal para a formação de cidadãos justos, acima da legislação ou punições. Sócrates então aplica esses conceitos à alma humana, definindo a justiça como a harmonia entre razão, ímpeto e apetite.¹⁴

No Livro 5 de *A República*, Sócrates discute a posição das mulheres, crianças e o casamento na cidade ideal. Ele defende que as mulheres devem receber a mesma educação que os homens, incluindo treinamento militar, e que ambos devem desempenhar funções conforme suas habilidades naturais. Sócrates propõe a eliminação da família tradicional, criando uma comunidade de mulheres e crianças, onde os melhores homens se uniriam às melhores mulheres para gerar uma população ideal. Embora reconheça que essa estrutura pode ser impraticável, ele acredita que isso traria mais harmonia à cidade.¹⁵

No Livro 6, Sócrates aborda a questão da liderança filosófica. Ele argumenta que os filósofos, devido ao seu conhecimento da verdade, são os mais aptos a governar. Sócrates refuta a ideia de que os filósofos podem se tornar arrogantes, usando a analogia do comandante de um navio para ilustrar como a ignorância pode prejudicar a governança. Ele enfatiza a importância de uma educação sólida e gradual para os filósofos.¹⁶

Nos Livros 7 a 10 de "A República", Platão explora temas centrais para a construção da cidade ideal e da verdadeira justiça. No Livro 7¹⁷, ele apresenta a alegoria da caverna, ilustrando o dualismo entre o mundo sensível (caverna) e o mundo inteligível (fora da caverna), associando essa distinção à teoria das formas. A

¹³ Cf. Rep. 386 a e ss.;

¹⁴ Cf. Rep. 419, a e ss.;

¹⁵ Cf. Rep. 449, a e ss.;

¹⁶ Cf. Rep. 484, a e ss.;

¹⁷ Cf. Rep. 514, a e ss.;

alegoria destaca a busca pela verdade, que exige esforço e é vista como mais valiosa que o conforto. Platão critica a democracia e defende o governo dos filósofos, como a melhor forma de garantir a justiça.

No Livro 8¹⁸, Platão descreve diferentes tipos de governo e suas falhas, especialmente a transição da democracia para a oligarquia e, eventualmente, à tirania. No Livro 9, ele analisa os desejos humanos, mostrando como a liberdade excessiva na democracia pode levar à tirania e à infelicidade. O Livro 10 encerra com discussões sobre a arte, a corrupção da alma e a importância de valores verdadeiros para a cidade justa.¹⁹

A análise da obra de Platão revela que o conceito de justiça está tanto no indivíduo quanto na cidade. O Estado platônico é visto como uma expansão da alma humana, semelhante a uma ampliação em grande escala. Platão concebe a cidade com características que refletem a natureza da alma humana e argumenta que, por a sociedade ser uma entidade maior que o indivíduo, é mais fácil estudá-la para compreender a justiça.²⁰

Para o filósofo, a cidade reflete a alma humana, e a justiça na alma precede a justiça na polis. A alma tem três funções — desejos, irascibilidade e razão — e cada uma exige virtudes específicas, como moderação, coragem e sabedoria. O autor aponta ainda, que a virtude está ligada ao conhecimento, como mostrado no *Mênor*²¹, onde argumenta que a virtude não pode ser ensinada da mesma forma que outros conhecimentos, mas é despertada pela recordação (anamnese) de saberes pré-existentes na alma. Sem compreender a virtude, a pessoa não pode ser virtuosa, pois a virtude é uma expressão do conhecimento interno da alma.

Alasdair MacIntyre, ao analisar o conceito de justiça em Platão, destaca a interligação entre a virtude, o conhecimento e o raciocínio prático, elementos

¹⁸ Cf. Rep. 543, a e ss.;

¹⁹ Cf. Rep. 471, a e ss.;

²⁰ Cf. Reale, 1990, p 90.

²¹ Cf. *Mên.* 81 e.

centrais na filosofia do autor grego. Para Platão, a justiça não é uma simples qualidade, mas está atrelada ao conhecimento do bem, que é fundamental para a ação virtuosa. Em contraste com Tucídides, que sugere a separação entre areté (virtude) e inteligência prática, Platão argumenta que a verdadeira virtude requer uma compreensão profunda e racional do que é o bem. Assim, a ação justa não é apenas uma questão de conformidade com normas externas, mas depende de um entendimento do fim das ações e de como essas se relacionam com o bem universal.²²

MacIntyre observa que Platão, em *A República*, estrutura seu conceito de justiça com base na organização tripartida tanto da alma humana quanto do estado ideal. A justiça, para Platão, só é atingida quando cada parte da alma e da sociedade desempenha sua função específica, sem confusão de papéis, o que garante a harmonia e o bom funcionamento da vida social e individual. Em sua análise, MacIntyre enfatiza que a justiça é uma virtude que organiza a sociedade, permitindo seu equilíbrio e progresso.²³

Platão considera, ainda, que a ausência de justiça não é apenas uma falha que resulta em desordem política e social, mas uma falha fundamental que impede a verdadeira compreensão do bem e da virtude. A injustiça, portanto, leva à corrupção e ao fracasso das instituições, sendo a virtude, incluindo a justiça, a única maneira de garantir a prosperidade. Para Platão, a justiça não pode ser compreendida apenas a partir da experiência prática ou política, mas exige uma investigação filosófica mais profunda sobre a natureza do bem, sendo central na aplicação do raciocínio e da filosofia à vida humana e à organização social.²⁴

MacIntyre, ao refletir sobre o pensamento platônico, apresenta um conceito de justiça de Platão como uma virtude essencial para o indivíduo e para a sociedade, alcançada através do conhecimento genuíno e do raciocínio. A ideia de

²² MacIntyre, 1991, p.81.

²³ MacIntyre, 1991, p.83-84.

²⁴ MacIntyre, 1991, p.96.

Platão de que a verdadeira justiça exige uma compreensão racional do bem, e não apenas uma obediência prática a regras, influenciaria diretamente a construção da concepção de justiça de MacIntyre, que se apoia em uma abordagem moralista e filosófica, ligada à busca por um entendimento mais profundo do bem em contextos sociais e individuais.

Elemento	Descrição
Objeto	Platão define o objeto da justiça como a harmonia e a ordem, tanto na alma individual quanto na sociedade. Ele argumenta que a justiça consiste em cada parte desempenhando seu papel adequado em benefício do todo.
Disposição	A justiça, para Platão, é uma disposição da alma em que cada parte (racional, espiritual e apetitiva) está em equilíbrio e harmonia, com a razão governando sobre as outras faculdades.
Instituição	Platão propõe a instituição de uma cidade-estado ideal, na qual a justiça é o princípio organizador. Nessa cidade, cada indivíduo desempenha o papel para o qual é melhor adequado, de acordo com suas habilidades e natureza, contribuindo para o bem comum.
Bem da Justiça	O bem da justiça, segundo Platão, é a realização da virtude e da sabedoria em todas as atividades individuais e coletivas. Ele acredita que uma sociedade justa promove o florescimento moral e intelectual de seus cidadãos.

Esquema elaborado pela autora acerca dos elementos de Justiça em Platão.

1.2. ARISTÓTELES: RACIONALIDADE PRÁTICA, VIRTUDES E A *POLIS*

No capítulo anterior, se observa que Platão concebia a justiça como uma virtude fundamental para garantir a harmonia e o equilíbrio na cidade ideal. Ele desenvolve a ideia de que a justiça é alcançada quando cada segmento da sociedade - governantes, guerreiros e produtores - desempenha adequadamente suas respectivas funções, sem interferências ou injustiças. Para Platão, a justiça estava intrinsecamente ligada à virtude e à harmonia das partes dentro de uma sociedade idealizada.

Por outro lado, Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômaco*, desenvolve uma abordagem mais individualista e concreta da justiça. Para ele, a justiça não é apenas

uma questão de equilíbrio social, mas também uma virtude que cada indivíduo deve cultivar em sua própria vida. Enfatiza a importância da virtude moral e do caráter individual na busca pela justiça e pela vida boa.

Ele argumenta que a justiça não é apenas uma questão de seguir regras ou leis, mas também de cultivar hábitos virtuosos e agir de acordo com a razão prática. Para Aristóteles, a justiça está profundamente entrelaçada com a busca pela felicidade e pela realização pessoal, e não apenas com a manutenção da ordem social.

A teoria da justiça de Aristóteles é fundamentada a partir de uma definição do senso comum, em que a justiça é considerada a virtude que impulsiona o desejo pelo que é correto. No livro quinto da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles explora a relação entre ética, lei e direito, destacando a importância da justiça como uma virtude essencial. Ele define a justiça como uma qualidade do caráter que permite às pessoas dar aos outros ou tomar para si apenas o que é devido, garantindo que cada um receba o que é seu.

Essa virtude ética é desenvolvida pelo hábito de agir corretamente em relação aos outros. Aristóteles contrapõe à justiça à injustiça, definindo esta última como uma disposição do caráter que leva à prática de ações injustas. Portanto, enquanto a justiça é uma virtude que fundamenta ações corretas e equitativas, a injustiça é um vício que resulta em ações incorretas e desiguais. Assim, justiça e injustiça são vistas como características fundamentais do caráter humano, determinando a moralidade das ações individuais.

Aristóteles busca definir a virtude da justiça a partir de seu objeto, identificando os extremos opostos da justiça, ou seja, os objetos da injustiça. Ele analisa como as pessoas agem injustamente para entender melhor o que é a justiça, pois esta é o oposto daquela. Reconhecendo a complexidade das palavras "justiça" e "injustiça", Aristóteles explora suas várias acepções. A injustiça pode ser entendida tanto como a transgressão da lei quanto como ganância, o desejo excessivo de ter

mais do que é devido, traduzido pela palavra grega "pleonexia". Dessa forma, ele demonstra que a injustiça pode se manifestar de diferentes maneiras, seja pela violação das normas legais ou pelo desejo desmedido de possuir mais do que é próprio.

O filósofo explora a justiça e a injustiça, identificando três formas principais de injustiça: transgressão da lei, ganância (desejo de mais do que é devido) e desigualdade (tratamento desigual). Em contraste, o justo observa a lei, respeita a igualdade e age conforme o que é próprio. A disposição justa, portanto, envolve tanto o respeito pela lei quanto pela igualdade, enquanto a disposição injusta implica transgressão legal e desrespeito pela igualdade.

Apresenta-se ainda, uma distinção na linguagem cotidiana entre o legal (*nomimon*) e o igual (*ison*), destacando, assim, dois tipos de justiça. Tendo em conta que Aristóteles, aponta à justiça como a virtude que permite a cada indivíduo possuir o que é devido a si mesmo, a dicotomia comum na linguagem popular entre legal e igual representa, para o filósofo, duas abordagens distintas na determinação do que é devido aos outros: seja por meio da aplicação da lei ou com base no princípio da igualdade.²⁵

Destaca-se a conexão intrínseca entre a justiça, virtudes e o raciocínio prático para compreensão da justiça aristotélica. Ressalta o autor, que a conduta justa demanda, invariavelmente, a aplicação do raciocínio prático, sendo impossível ser verdadeiramente racional na prática sem incorporar a justiça em suas ações.²⁶

É relevante salientar que a justiça é vista como uma virtude completa em relação aos outros, sendo comumente reconhecida como a principal dentre as virtudes, pois engloba todas elas. Essa integralidade se manifesta de forma abrangente, pois não só beneficia o possuidor da virtude, mas também se estende para impactar positivamente aqueles ao seu redor.²⁷ A promoção e preservação da

²⁵ Cf. Barzotto, 2023, p. 302.

²⁶ Cf. MacIntyre, 1991, p.117.

²⁷ Cf. EN. V, 1, 1128a 10-12

eudaimonia, um estado de realização plena e bem-estar, são consideradas como critérios para determinar a justiça, sendo necessário estender tais condições a todos os membros da comunidade política.²⁸

Dessa forma, o conceito de justiça está ligado à promoção do bem comum, sugerindo que uma sociedade justa é aquela que assegura as condições necessárias para a realização plena de todos os seus membros. Nessa perspectiva se observa a importância de uma distribuição equitativa de recursos e oportunidades, contribuindo para uma harmonia social na qual cada indivíduo tem a oportunidade de alcançar seu potencial máximo e desfrutar de uma vida satisfatória.

A justiça geral, ou universal, é a virtude que capacita os seres humanos a viverem em comunidade, centrada no bem alheio. Essa virtude atinge a perfeição ao considerar e realizar o que é benéfico para os outros, sendo essencial para a harmonia e convivência social.

A aplicação da justiça em conformidade com o que a lei propõe devido à comunidade, ao bem comum e ao interesse coletivo, abrange a matéria de todas as virtudes.²⁹ O conceito de "geral" na justiça abrange todos os atos, independentemente de sua natureza, que são devidos à comunidade para promover seu bem. Nesse contexto, o dever de justiça se estende a todas as ações.³⁰

Observa-se que a busca pelo bem comum, realizada pela justiça geral, constitui uma atividade coletiva na qual a interação de várias virtudes desempenha papel crucial. Nesse contexto, a justiça surge como uma força unificadora que almeja não apenas a legalidade, mas também o bem-estar e a prosperidade coletiva, ressaltando sua função essencial na promoção da ordem social e do interesse comum.

²⁸ EN V, 1, 1129b 17-19

²⁹ EN V, 1, 1130a 1-3

³⁰ Cf. Barzotto, 2023, p. 302. Nesse contexto, o autor utiliza o exemplo de que para um soldado enfrentar a batalha não é apenas um dever de coragem, mas também um dever de justiça, pois a conduta corajosa é devida à comunidade.

A justiça distributiva implica na aplicação de um princípio de merecimento a uma variedade de situações. No entanto, os conceitos de merecimento têm aplicação apenas em contextos nos quais duas condições são atendidas: tratar os iguais, como iguais e desiguais como desiguais, de acordo com critérios de distribuição. Agir injustamente na justiça distributiva envolve o tratamento igualitário de pessoas com necessidades diferentes ou o tratamento desigual de pessoas com a mesma necessidade.³¹

Busca-se, por meio da justiça distributiva, conceder a cada indivíduo o que é devido, considerando tanto os critérios de distribuição quanto as necessidades individuais. Essa abordagem é aplicável em contextos como o fornecimento de medicamentos e a tributação, sempre levando em conta a capacidade contributiva.

Aristóteles faz uma conexão profunda entre justiça, legislação e interesse comum em sua ética, destacando a importância desses elementos. Ele relaciona a ética não apenas à virtude individual, mas também à legislação e ao direito, afirmando que toda legalidade é justa, pois as leis são estabelecidas por atos legislativos e, portanto, são justas. No entanto, Aristóteles reconhece diferentes tipos de justiça, como a justiça natural e a justiça convencional, e admite que legisladores podem falhar, criando leis injustas.

Enfatiza a importância de uma legislação justa, que não só é ética, mas também promove a formação ética dos cidadãos. Ele destaca que os legisladores devem ser virtuosos, com caráter bem formado e conhecimento em ética e política para criar leis adequadas. Reconhecendo que essa idealização é difícil de alcançar, ele sublinha que, mesmo assim, as leis devem ser razoáveis.

As leis, segundo Aristóteles, devem atender ao bem comum, bem como ao interesse dos melhores, aqueles que possuem excelência ou distinção. Ele observa que as formas de governo, como a monarquia, aristocracia e oligarquia, influenciam

³¹MacIntyre, 1991, p. 121.

a definição do que é justo. As leis devem refletir os costumes e valores da sociedade, promovendo a felicidade tanto do indivíduo quanto da comunidade.

Uma lei justa deve orientar os cidadãos para a prática de todas as virtudes éticas, não apenas as relacionadas à justiça. Uma boa lei, segundo o filósofo, prescreve ações corajosas, moderadas e gentis, desencorajando comportamentos contrários a essas virtudes. O direito deve, portanto, influenciar a consciência ética das pessoas, incentivando boas ações e fornecendo condições para o desenvolvimento do caráter.

Ele argumenta que o direito justo deve dissuadir condutas prejudiciais como covardia, falta de cortesia e intemperança. Um exemplo prático é o reconhecimento e estímulo aos atos heroicos, como os realizados por profissionais de saúde durante a pandemia de coronavírus. A lei deve valorizar e promover esses exemplos positivos, enquanto protege a saúde e o bem-estar da sociedade.

Aristóteles sugere que a lei não deve apenas punir injustiças, mas também desencorajar comportamentos nocivos e promover virtudes como temperança, coragem e gentileza. Essa visão contrasta com teorias modernas do direito, como o positivismo jurídico, que tendem a separar o direito da moralidade. A abordagem aristotélica desafia essas concepções contemporâneas, destacando a importância do direito na formação moral dos cidadãos e no bem comum, enfatizando a conexão entre direito, moralidade e desenvolvimento pessoal.

A concepção de justiça de Alasdair MacIntyre é profundamente influenciada pelos conceitos de Aristóteles, mas ele os adapta ao contexto contemporâneo, ampliando-os para sua crítica à moralidade moderna. Para Aristóteles, a justiça não é uma simples norma ou regra a ser seguida, mas uma virtude prática essencial ao bem comum. MacIntyre adota a visão aristotélica e a integra em sua própria concepção de justiça, destacando que a verdadeira justiça não se resume à simples

aplicação das leis, mas exige um julgamento prático, contextualizado e adaptado às particularidades de cada situação.³²

A influência de Aristóteles sobre MacIntyre também é clara na ênfase que ambos colocam na polis como o ambiente onde a justiça pode ser plenamente realizada. Para Aristóteles, a polis é o espaço natural para o exercício das virtudes, onde a convivência e as relações sociais são organizadas para promover o bem comum.³³

MacIntyre, embora não se limite ao conceito de polis grego, concorda com Aristóteles no ponto de que a justiça se concretiza dentro de uma comunidade onde os indivíduos compartilham um senso comum de virtude e moralidade. Para o autor, a justiça deve ser entendida como uma prática social, vivida e exercida em uma tradição moral compartilhada, que é crucial para o funcionamento ético da comunidade.

Além disso, a concepção de justiça de MacIntyre reflete a ideia aristotélica de que a justiça não pode ser reduzida a um conjunto de normas universais aplicáveis a todos os casos. Aristóteles introduz o conceito de equidade, que surge quando as leis gerais não atendem adequadamente a casos específicos.³⁴

O filósofo adota essa perspectiva ao afirmar que a justiça não deve ser aplicada de maneira rígida ou impessoal, mas exige discernimento e adaptação às circunstâncias concretas de cada situação. Essa flexibilidade na aplicação das leis é essencial para a realização plena da justiça, de acordo com ambos os filósofos.

MacIntyre também incorpora a visão aristotélica de que a justiça é uma virtude que se adquire por meio da prática e do hábito. Para Aristóteles, a virtude se desenvolve ao longo do tempo dentro da comunidade, através da participação ativa e do comprometimento com o bem comum.

³² MacIntyre, 1991, p. 120.

³³ MacIntyre, 1991, p. 135.

³⁴ MacIntyre, 1991, p. 153-157.

O autor segue essa linha, destacando que a justiça é uma virtude que exige experiência e reflexão contínua, adquirida no contexto social e nas práticas morais compartilhadas. Ele vai além, no entanto, ao criticar a fragmentação das tradições morais nas sociedades modernas, que, para ele, dificultam a realização plena da justiça. Ao contrário da visão aristotélica da polis como um espaço coeso e unido, MacIntyre observa que nas sociedades contemporâneas as tradições éticas foram corroídas, o que torna mais difícil o exercício da justiça de forma prática e comunitária.³⁵

Deste modo, a concepção de justiça de MacIntyre é um desenvolvimento das ideias aristotélicas, mas com uma crítica às condições sociais modernas. Ambos consideram a justiça uma virtude prática, inseparável da ação moral concreta e do contexto comunitário, mas MacIntyre enfatiza que a verdadeira justiça só pode ser realizada dentro de uma comunidade que compartilha uma tradição moral comum. Para ele, a justiça vai além da aplicação impessoal das leis, exigindo uma reflexão prática e uma adaptação às circunstâncias, sendo essencial para o funcionamento ético e moral da sociedade.

Elemento	Aristóteles
Objeto da Justiça	O que é devido a cada um, com base na igualdade proporcional ou corretiva.
Disposição da Justiça	Virtude ética que guia as ações corretas em relação aos outros, desenvolvida pelo hábito.
Instituição da Justiça	Polis (cidade-estado) e suas instituições políticas, como leis, tribunais e órgãos executivos.
Bem da Justiça	Harmonia social, virtude individual e bem-estar da comunidade.

Esquema elaborado pela autora acerca dos elementos de Justiça em Aristóteles.

1.3. AGOSTINHO: VONTADE, CARIDADE E A CIDADE DE DEUS

Durante a Idade Média, a religião assumiu o papel de principal valor social, tomando o lugar da filosofia e da política. As crenças religiosas começaram a

³⁵ MacIntyre, 1991, p.121.

orientar a vida das pessoas, com a ideia predominante de que Deus estava presente em todos os aspectos da existência. Nesse cenário, pensadores cristãos influenciados pela filosofia grega, como Agostinho (354-430), emergiram, integrando os princípios do platonismo ao cristianismo. Eles exploraram conceitos gregos de maneira transcendental, enfatizando o ser humano como um indivíduo dotado de liberdade de escolha, conhecido como livre arbítrio.

A análise da justiça em Santo Agostinho revela uma perspectiva que se distancia da abordagem mais secular e comunitária de Aristóteles, levando a uma compreensão mais ampla e transcendental da justiça. Enquanto Aristóteles foca na ética e na política, propondo que a justiça é alcançada através do desenvolvimento do caráter e da virtude por meio do hábito, Agostinho introduz uma dimensão eterna e divina à justiça. Para Agostinho, a verdadeira justiça só pode ser plenamente realizada na Cidade de Deus, uma realidade transcendente que vai além da esfera terrena.

Essa visão não apenas amplia o conceito de justiça para incluir a ordem divina e a redenção espiritual, mas também transforma a compreensão da justiça de uma perspectiva ética e racional, centrada na sociedade humana, para uma visão teológica e metafísica. A justiça agostiniana é inseparável da graça divina, refletindo uma mudança significativa na maneira como a justiça é percebida e vivida. Nesta abordagem, a justiça é entendida como uma expressão do amor divino e uma participação na ordem eterna estabelecida por Deus.

Depreende-se que a transição do pensamento de Aristóteles para o de Agostinho representa uma mudança significativa na compreensão da justiça. Enquanto Aristóteles fundamenta a justiça na racionalidade humana e na prática ética, enfatizando a virtude adquirida e a importância das leis humanas como ferramentas racionais para alcançar a equidade, Agostinho desloca o conceito de justiça para uma perspectiva teológica.

Para Aristóteles, a justiça é uma qualidade que se desenvolve através do hábito e da razão, sendo essencial para a organização e o bem-estar da comunidade política. No entanto, com Agostinho, a justiça é reinterpretada como uma condição espiritual que depende da relação com Deus. Ele argumenta que a verdadeira justiça não pode ser alcançada meramente por meio das leis humanas, que devem ser reflexos da lei divina. Em vez disso, Agostinho vê a justiça como uma conformidade com a vontade de Deus, integrando a justiça na ordem divina e no amor a Deus. Assim, a evolução do pensamento vai de uma perspectiva ética e racional, centrada na experiência humana e na razão, para uma visão espiritual e transcendental, onde a justiça é inseparável da lei e do amor divino.

Agostinho aponta como objeto da justiça a ordenação correta da alma humana, de acordo com a lei divina e a busca pelo Sumo Bem. Para Agostinho, a justiça não é meramente um conceito jurídico ou social, mas uma virtude fundamental que orienta o ser humano para Deus e para o bem supremo. A justiça, portanto, deve ser vista como a conformidade da vontade humana à vontade divina, refletindo uma harmonia entre a criatura e o Criador.³⁶

A lei divina, sendo perfeita e imutável, serve como o padrão supremo da justiça, ao qual todas as outras leis e ações humanas devem se submeter. Essa ordenação justa, quando aplicada, transforma a sociedade e a alma individual, elevando-as do estado de corrupção e desordem moral para uma vida de retidão e paz.³⁷

Para o autor, a justiça não se limita a uma virtude social, mas antes de tudo é uma condição da alma humana que se manifesta em obediência e submissão à vontade de Deus. Esse conceito é articulado a partir da compreensão de que a justiça é uma expressão do amor, tanto a Deus quanto ao próximo.

³⁶ Bittar; Almeida, 2007, p. 240.

³⁷ Bittar; Almeida, 2007, p. 240.

A justiça, portanto, é a virtude que distribui a cada um o que lhe é devido, não apenas em termos materiais, mas principalmente espirituais, de acordo com as leis eternas e imutáveis de Deus. Essa distribuição justa se realiza primeiramente na alma, que, ao estar alinhada com a razão e a ciência divina, reconhece e aplica essas verdades em todos os aspectos da vida. Assim, têm-se como o objeto da justiça agostiniana o alinhamento da vontade humana com o bem absoluto, representado por Deus, e a ordenação das relações humanas conforme essa verdade eterna.³⁸

A justiça para Agostinho é, em sua essência, um movimento da alma em direção à verdade eterna e imutável de Deus. Ele vê a justiça como algo que transcende o entendimento humano, uma vez que a verdadeira justiça é divina e, portanto, está além da razão corruptível e temporal do homem. No entanto, Agostinho acredita que é possível para a alma humana, através de uma relação de fé e razão, aproximar-se dessa justiça divina.

A justiça agostiniana é disposta de forma relacional, onde a razão humana busca compreender e aplicar as verdades eternas em sua vida prática. Isso significa que, ao ordenar sua vida de acordo com os mandamentos divinos e a Lei do Amor, o ser humano participa da justiça divina. Assim, a disposição da justiça não é estática, mas envolve um contínuo movimento de ascensão espiritual, onde o homem, guiado por Cristo, busca sempre alinhar sua vontade com a vontade de Deus, permitindo que a justiça temporal se aproxime da justiça absoluta.³⁹

A distinção entre a justiça divina e humana em Agostinho reflete essa dinâmica: enquanto a justiça divina é eterna e perfeita, a justiça humana é uma busca constante pela conformidade com a lei divina. O esforço para refletir a justiça divina nas ações humanas é uma parte integral da disposição da justiça, onde a

³⁸ De Trinitate, VIII, VI, 9.

³⁹ Deus não possui atributos; todas as qualidades a ele atribuídas remetem, em última instância, àquilo que de mais elevado encontramos no homem. Segundo p. Bohener e e. Gilson, op. Cit., “[...] No que respeita a Deus, o silêncio é preferível à palavra[...] Deus transcende o nosso entendimento na mesma proporção em que transcende o nosso ser”, p. 173.

transformação pessoal e a adesão aos princípios divinos permitem que a justiça humana, embora imperfeita, se aproxime da perfeição que só a justiça divina pode oferecer.⁴⁰

A natureza da justiça, então, reflete uma hierarquia em que a justiça divina serve como um modelo inalcançável, mas ideal, para a justiça humana. Na prática, isso significa que as leis e ações humanas devem sempre se esforçar para refletir, na medida do possível, essa justiça superior, reconhecendo ao mesmo tempo suas próprias limitações e falhas.⁴¹

A instituição da justiça no pensamento de Santo Agostinho está intimamente ligada à ordem divina estabelecida por Deus, que se manifesta através da Lei do Amor. Para ele, a justiça divina é a única forma de justiça plena e verdadeira, enquanto a justiça humana é sempre relativa, temporal e sujeita a mudanças. A instituição dessa justiça divina se dá através da figura de Cristo, que é o mediador entre Deus e os homens, e é através dele que a justiça divina pode ser aplicada no mundo.

Agostinho vê a justiça como algo que deve ser buscado e instituído na vida dos homens através de uma adesão consciente e voluntária aos mandamentos divinos. A instituição da justiça, portanto, não é apenas uma questão de criar leis justas, mas de transformar a vida dos homens para que vivam de acordo com a ordem divina. Essa transformação é possível através da fé, que ilumina a razão e permite que o homem compreenda e aplique a justiça divina em sua vida cotidiana, aproximando-se assim da justiça absoluta.⁴²

O autor mencionado concentra-se na Igreja como a agente mediadora da justiça divina na Terra. A Igreja é a comunidade espiritual que, iluminada por Deus, guia as almas humanas para a salvação e a vida eterna. Em sua visão, o Estado também deve refletir essa justiça divina, mas ele reconhece que, devido à natureza

⁴⁰ Trindade, V, I, 2.

⁴¹ Trindade, V, I, 2.

⁴² De Spiritu Et Littera, Xxix, 51.

corrupta do homem, os governos terrenos frequentemente se desviam desse ideal, para o autor "podemos chamar de duas cidades. Uma delas é a dos homens que querem viver segundo a carne, a outra, a dos que querem viver segundo o espírito".

43

A verdadeira justiça, então, só pode ser plenamente realizada na Civitas Dei, a Cidade de Deus, onde a lei divina é observada em sua plenitude. No entanto, Agostinho propõe que a justiça temporal pode e deve ser um reflexo da justiça divina, sendo a Igreja o principal agente dessa mediação, instruindo os fiéis na moralidade e na reta conduta, para que, mesmo dentro das limitações do mundo temporal, se aproximem da ordem eterna e perfeita de Deus.⁴⁴

Para o filósofo, o bem da justiça é a paz eterna e perfeita encontrada em Deus, em oposição à paz passageira e imperfeita da vida humana. A busca pelo Sumo Bem, que é Deus, é, portanto, o propósito último de toda justiça.⁴⁵

A justiça, assim, não é um fim em si mesma, mas um meio para alcançar a verdadeira felicidade e a comunhão com Deus. Esse bem supremo é alcançado através da subordinação da vontade humana à vontade divina, e pela ordenação das afeições humanas segundo a lei eterna. O bem da justiça, portanto, é a restauração da ordem original que Deus estabeleceu na criação, uma ordem que é corrompida pelo pecado, mas que pode ser parcialmente restaurada através da vida justa e virtuosa. Em última análise, o bem da justiça é a participação na vida divina, onde a alma encontra sua verdadeira paz e felicidade em Deus.⁴⁶

Na justiça agostiniana é central e se relaciona diretamente com a ideia de Deus como o Sumo Bem. Santo Agostinho argumenta que todo o ser criado é bom porque foi criado por Deus, que é a fonte de toda bondade. O mal, por outro lado, é

⁴³ Cidade de Deus, 2013, p. 149.

⁴⁴ Cidade de Deus, 2013, p. 150.

⁴⁵ Mattos, 2016, p. 109.

⁴⁶ Mattos, 2016, p. 109.

visto como uma privação do bem, uma corrupção da natureza que se afasta de Deus.

Assim, na justiça agostiniana, buscar o bem é buscar estar em conformidade com a vontade divina, que é o caminho para a verdadeira justiça. O bem é aquilo que deve ser amado e valorizado acima de todas as coisas, e a justiça é a virtude que ordena esse amor de forma correta, dando a cada coisa o valor que lhe é devido. Portanto, na concepção agostiniana, a justiça só pode ser realizada plenamente quando o homem direciona seu amor para o Sumo Bem, que é Deus, e vive de acordo com as leis eternas e imutáveis que Ele estabeleceu.⁴⁷

Alasdair MacIntyre, em seu estudo sobre Agostinho, apresenta a compreensão de justiça de Agostinho, situando-a dentro do contexto de uma visão teológica mais ampla que ultrapassa os conceitos clássicos de justiça. A principal ideia de MacIntyre, ao analisar a concepção de justiça de Agostinho, é que a justiça, para ele, está profundamente vinculada à ordem divina e não à mera observância das normas civis ou políticas humanas.⁴⁸

MacIntyre, observa que para Agostinho, a justiça não pode ser reduzida a uma questão de mera razão ou de aplicação de leis humanas. Para Agostinho, a justiça se origina da ordem divina e está intimamente ligada ao amor a Deus e à vontade divina, ao contrário de outras abordagens como a de Cícero, que propunham uma justiça universal fundamentada na razão natural. Agostinho, portanto, amplia essa concepção ao afirmar que a verdadeira justiça só pode ser alcançada quando a vontade humana está submissa à vontade divina.⁴⁹

⁴⁷ Com o termo essência (grego = ousía) os gregos expressavam aquilo que é imutável no ser ou o próprio ser. Segundo reale e antiseri, não existia na língua latina antiga palavra que tivesse o significado de ousía. O termo ganhou como correspondente latino substância, tradução imprópria, uma vez que não comportava o significado preciso atribuído originalmente pelos gregos. Para santo agostinho, como a imutabilidade é inerente ao ser, e sendo deus o único e sumo ser imutável, logo, somente a ele cabe a essência e o ser. Cf. G.reale e d. Antiseri, a patrística latina e santo agostinho. História da filosofia i, p. 445-447.

⁴⁸ MacIntyre, 1991, p.137.

⁴⁹ MacIntyre, 1991, p.137.

Além disso, Agostinho reflete sobre a incapacidade humana de alcançar a justiça plena apenas com a razão ou com a educação moral. Para ele, a justiça não é algo que possa ser simplesmente exercido por ações humanas guiadas pela razão, mas é uma virtude que depende de uma transformação interna da vontade humana. Essa transformação só é possível por meio da graça divina. Assim, a justiça humana, sem a graça de Deus, está condenada ao erro, pois o entendimento correto da justiça depende da subordinação da vontade humana à divina.⁵⁰

MacIntyre, ao adotar essa perspectiva de Agostinho, reconhece que a justiça, para ser verdadeiramente entendida e realizada, deve ser vista à luz da ordenação divina e não apenas de um sistema de normas ou regras externas. A concepção de justiça de MacIntyre, portanto, é moldada pela visão de Agostinho de que a justiça é uma virtude que se realiza na medida em que a vontade humana se alinha com a vontade divina, um entendimento que vai além da simples racionalidade ou da organização política da sociedade.

Elemento	Descrição
Objeto	A correta ordenação da alma humana em conformidade com a lei divina e a busca pelo Sumo Bem (Deus). A justiça é vista como uma virtude que orienta o ser humano para o bem supremo.
	A relação da alma humana com Deus, onde a razão busca compreender e aplicar as verdades eternas na vida prática. É uma ascensão espiritual para alinhar a vontade humana com a divina.
Instituição	A justiça é instituída pela ordem divina através de Cristo e mediada pela Igreja. A Igreja guia os fiéis na moralidade, buscando que a justiça temporal reflita a justiça divina.
Bem da Justiça	A paz eterna e perfeita encontrada em Deus, alcançada pela subordinação da vontade humana à divina e pela ordenação correta das afeições humanas segundo a lei eterna.

Esquema elaborado pela autora acerca dos elementos de Justiça em Agostinho.

1.4. TOMÁS DE AQUINO: LEI ETERNA, LEI NATURAL E BEM COMUM

⁵⁰ MacIntyre, 1991, p.171.

No *Tratado da Justiça*, constante na Seção II da Parte II, abrangendo as questões 57 a 63 da *Summa Theologica*, Tomás de Aquino explora o direito como objeto da justiça, destacando-a como virtude que exige ação reta. Sua teoria ressoa ao integrar justiça, fé e razão, tendo sido influenciado pelas concepções aristotélicas e a Tradição Católica, destacando a dimensão teológica que fundamenta a ordem do universo e a formação do conceito de justiça, estabelecendo um modelo divino como base essencial para que os seres humanos compreendam as virtudes.

Para Aquino, a justiça é um hábito, caracterizado pela vontade constante e perpétua de conceder a cada indivíduo aquilo que lhe é devido. Essa definição guarda notável semelhança com a formulada por Aristóteles, que descreve a justiça como um hábito que direciona alguém a agir de acordo com a escolha do que é considerado justo.⁵¹

Nota-se que a justiça é concebida como uma disposição constante da vontade, orientada pela busca do que é correto e equitativo. A influência aristotélica na elaboração do pensamento de Tomás de Aquino sobre a justiça é evidente, sobretudo acerca da importância da virtude como um guia para a conduta ética e social.

Tomás de Aquino também aborda a justiça divina ao referi-la como a *arché*. A existência desse padrão atemporal de justiça é fundamentada em uma compreensão teológica da ordenação do universo, chamada por ele de lei eterna.⁵² Ao definir a referida lei, o autor relaciona a divina sabedoria de Deus à criação e governança de todas as coisas, comparando-a ao papel do artista na criação de artefatos. Aponta que a razão da divina sabedoria, ao mover todas as coisas para seu devido fim, adquire a natureza de lei. Dessa forma, a lei eterna é descrita como a razão da divina sabedoria, direcionando todos os atos e movimentos.⁵³

⁵¹ Cf. ST, II-II, q. 58, a. 1.

⁵²Cf. MacIntyre, 1991, p.217.

⁵³ Cf. ST, II-II, q. 93, a. 1.

O sujeito destaca, que a lei implica uma razão diretiva dos atos para alcançar seu fim. Analisa a dinâmica do governo, comparando-a à influência do primeiro movente sobre o segundo, afirmando que a razão de governo nos governantes inferiores deriva do governante supremo, assim como as instruções do rei aos administradores inferiores na cidade. A analogia é estendida aos artefatos, onde a razão dos atos artificiais é transmitida do arquiteto aos artífices manuais. Assim, uma vez que a lei eterna representa a razão de governo no governante supremo, todas as razões de governo nos governantes inferiores derivam dela.⁵⁴

Em sua abordagem sobre a justiça humana, o filósofo associa o conceito de "*jus*", às normas que regem as relações entre pessoas, enquanto "*justitia*" se refere à virtude de viver de acordo com essas normas, mostrando uma vontade constante de garantir a cada indivíduo o que é seu direito, estabelecendo assim um padrão de retidão.⁵⁵

Ressalta-se ainda, que o conceito de justiça está intimamente associado à igualdade e à necessidade de relações entre diferentes agentes, tendo em vista que a justiça tem o papel de orientar as ações interpessoais, e por conseguinte essa correção requer a existência de alteridade entre agentes distintos.⁵⁶

O filósofo aponta a natureza da justiça legal como uma virtude geral que direciona as ações de outras virtudes em prol do bem comum. Assim como a caridade é considerada uma virtude geral ao orientar as ações para o bem divino, a justiça legal desempenha um papel semelhante ao ordenar as ações das outras virtudes em direção ao bem comum.⁵⁷

Destaca-se que quando se trata daquilo que é devido a um indivíduo específico, têm-se a justiça particular, enquanto a justiça legal está relacionada ao que é devido à comunidade como um todo. Assim, o bem perseguido na justiça

⁵⁴ Cf. ST, II-II, q. 58, a. 3.

⁵⁵ Cf. MacIntyre, 1991, p.217.

⁵⁶ Cf. ST, II-II, q. 58, a. 2.

⁵⁷ Cf. ST, II-II, q. 58, a. 6.

particular é o bem individual, e na justiça legal é o bem comum, compreendido como o benefício de todos os integrantes da sociedade, não como uma entidade independente.⁵⁸

No que diz respeito à distinção entre justiça legal e virtude, destaca-se que a primeira não se confunde integralmente com a segunda. Isso ocorre porque, enquanto a justiça legal direciona o indivíduo imediatamente para o bem comum, são necessárias outras virtudes como temperança e fortaleza, para orientá-lo prontamente em relação a bens particulares, sejam próprios ou de terceiros. De maneira semelhante, é imperativo um sistema de justiça particular que oriente o indivíduo em suas interações com pessoas específicas, sublinhando a complexidade e a necessidade de diversas virtudes para guiar a conduta em contextos distintos.

Apona-se ainda que na justiça distributiva, se tem distribuição proporcional de recursos com base na contribuição de cada indivíduo para o bem coletivo⁵⁹. Na justiça comutativa, o enfoque reside na restituição proporcional de danos e na aplicação de penalidades proporcionais às ofensas cometidas⁶⁰. Na obra *Summa Theologica*, o autor indica que essas conclusões servem como exemplos dos princípios fundamentais da lei natural.⁶¹

Acerca da lei mencionada acima, o autor aponta que possui a máxima "O bem deve ser feito e o mal deve ser evitado".⁶² Ele argumenta que todos os outros preceitos da lei natural têm sua base nesse princípio central, destacando a lei natural como algo formado pela razão, comparando-a à construção de uma proposição correta. Ele diferencia a ação de fazer algo daquilo pelo qual algo é feito, ilustrando que a lei natural, sendo uma obra da razão, não pode ser considerada

⁵⁸ Cf. Barzotto, 2023, p. 304.

⁵⁹ Têm-se como exemplo a distribuição de cargos de magistério é influenciada pelo conhecimento do candidato, enquanto na distribuição de bens de uma herança, o parentesco é considerado como fator determinante.

⁶⁰ Têm-se como exemplo o seguinte: se em um caso de furto receber uma pena de 5 anos de prisão, um roubo mais grave poderia resultar em uma pena de 8 anos, mantendo a igualdade quantitativa entre a gravidade do crime e a punição.

⁶¹ Cf. MacIntyre, 1991, p.219.

⁶² Cf. ST, II-II, q. 94, a. 2.

essencialmente um hábito. No entanto, ele reconhece que, de certa forma, a lei natural pode ser vista como um hábito, pois os preceitos são, por vezes, considerados em ato pela razão e outras vezes estão nela apenas de maneira habitual.⁶³

Aponta-se que as ações a serem realizadas ou evitadas estão intrinsecamente ligadas aos preceitos da lei da natureza, sendo reconhecidas pela razão prática como bens humanos. O autor elabora uma fundamentação para a ordem dos preceitos da lei natural com base nas inclinações naturais do homem. Ele argumenta que a primeira inclinação fundamental é a busca pelo bem, intrínseca à natureza comum a todas as substâncias. Isso se traduz na preservação da vida humana, estabelecendo preceitos da lei natural relacionados à conservação da vida e à prevenção do contrário. Aquino destaca ainda, a inclinação específica do homem compartilhada com outros animais, referindo-se a aspectos como a união dos sexos e a educação dos filhos como elementos da lei natural. Por fim, aponta a inclinação a natureza racional do homem, que o leva a buscar a verdade sobre Deus e a viver em sociedade. Nesse contexto, os preceitos da lei natural incluem evitar a ignorância, não ofender aqueles com quem se convive e outras práticas relacionadas a essas inclinações.⁶⁴

A compreensão da relação entre o bem e os indivíduos como seres racionais ocorre por meio do envolvimento com outros membros da comunidade. Destaca-se a necessidade de todos se colocarem como aprendizes ensináveis, enfatizando o aprendizado como essencial para o desenvolvimento humano. Cumprir a primeira realização do bem é como respeitar o bem daqueles com os quais se compartilham os preceitos da lei natural, revelando as condições necessárias para se ingressar em uma comunidade. O cultivo desse espaço comum é crucial para descobrir as

⁶³ Cf. ST, II-II, q. 94, a. 1.

⁶⁴ Cf. ST, II-II, q. 94, a. 2.

especificações adicionais relacionadas ao bem e aos bens a serem oferecidos e ensinados de maneira apropriada.⁶⁵

A ordenação desses bens de modo a servir, em vez de distrair, a razão na busca pelo bem específico é condicionada pela compreensão das diversas relações entre paixões, razão e vontade, assim como pelas diferentes disposições para julgar e agir resultantes de uma correta ordenação das paixões. Assim, quando possuídas perfeitamente, essas disposições representam as virtudes distintamente humanas.⁶⁶

O autor mencionado prevê ainda que todos os atos virtuosos estão vinculados a lei natural. A razão é apontada como a guia que instrui as pessoas a agirem virtuosamente. No entanto, ao considerar os atos virtuosos em si mesmos, nem todos são necessariamente da lei da natureza. Algumas ações virtuosas são realizadas não por inclinação natural, mas pela busca racional, visando benefícios para uma vida bem-sucedida.⁶⁷

A inter-relação entre as regras e as virtudes é evidente. Como já mencionado anteriormente, possuir a virtude da justiça implica a disposição de conceder a cada indivíduo o que lhe é devido e compreender a aplicação das regras que evitam violações dessa ordem. A compreensão da aplicação das regras como parte do exercício das virtudes é crucial, pois confere significado ao cumprimento das regras. Argumenta-se que as regras, enquanto preceitos negativos da lei natural, estabelecem limites para um tipo de vida em que apenas o *telos* humano deve ser alcançado. No entanto, destaca-se que, quando desvinculadas dessa definição de vida, as regras podem transformar-se em meras proibições arbitrárias, perdendo seu propósito original.⁶⁸

A virtude humana, atribui bondade aos atos humanos e ao próprio indivíduo, portanto, essa qualidade é especialmente associada à justiça, pois os atos humanos

⁶⁵ Cf. MacIntyre, 2022, p. 224.

⁶⁶ Cf. MacIntyre, 2022, p. 228.

⁶⁷ Cf. ST, II-II, q. 94, a. 3.

⁶⁸ Cf. MacIntyre, 1991, p.229.

tornam-se bons quando estão em conformidade com a regra da razão, que os retifica. A justiça desempenha um papel crucial na retificação das ações humanas, e em conferir bondade a seus atos.⁶⁹

Nota-se que os preceitos da justiça não são orientados exclusivamente para obtenção de estado de coisas desejáveis, como sucesso político ou segurança, mas são essenciais para a configuração moral do sujeito, tornando-o uma pessoa justa, apta à consecução da vida boa.

O progresso nas regras, virtudes e na vida moral implica uma compreensão abrangente dos vários elementos da existência, considerando regras, preceitos, virtudes, paixões e ações como partes interconectadas. O foco central desse avanço reside no exercício da virtude da prudência, que envolve aplicar princípios universais em situações específicas, assegurando a incorporação do universal no particular. A obtenção dessa virtude ocorre por meio da experiência, especialmente ao formular julgamentos sobre como integrar o universal na investigação moral.⁷⁰

Destaca-se que para o filósofo, a caridade é a essência de todas as virtudes, fundamental para alcançar a retidão. A obtenção da caridade não é viável por meio da educação moral, uma vez que se trata de um dom divino que tem origem na ação de Cristo através do Espírito Santo. Nessa perspectiva, a caridade é vista como um elemento intrínseco e indispensável para a prática virtuosa, transcendendo a aquisição moral convencional e dependendo da graça divina para se manifestar plenamente.⁷¹

Diferentemente da caridade, o orgulho é reconhecido como presente em todos os vícios, sem ser especificamente vinculado a um deles. É enfatizada por São Gregório Magno a importância de identificar os vícios de maneira precisa, não apenas em termos teóricos, mas também na compreensão da experiência humana com a lei natural. A discussão sobre a lei é associada por Aquino à necessidade da

⁶⁹ Cf. ST, II-II, q. 58, a. 3.

⁷⁰ Cf. MacIntyre, 1991, p.230-231.

⁷¹ Cf. MacIntyre, 1991, p.224.

graça como solução para a desobediência à lei, destacando que as virtudes naturais estão conectadas às virtudes sobrenaturais na busca por um comportamento justo e correto.⁷²

Observa-se que o orgulho se constitui como um impedimento ao florescimento humano e à presença da justiça como uma virtude natural, uma vez que a justiça só alcança sua plenitude e prosperidade quando é permeada pela influência da virtude sobrenatural da caridade, também conhecida como *charitas*. Por conseguinte, a caridade é um elemento crucial para o pleno entendimento e prática da justiça.

Aquino ressalta ainda, a importância da verdade como alicerce fundamental para a efetivação da justiça. A mentira é vista como prejudicial, comprometendo esse objetivo e impedindo a realização do fim último do ser humano, sendo, portanto, necessário explorar meios alternativos para evitar males mais graves, mesmo que isso envolva sacrifícios significativos, como a própria vida, em vez de recorrer à falsidade.

Nota-se que o filósofo sustenta que mentir nunca é justificável. Sua argumentação centra-se na premissa de que a mentira é inerentemente prejudicial e que o ato de mentir com intenção maligna constitui um pecado grave. De modo claro, rejeita qualquer argumento que busque legitimar a mentira em determinadas situações, mesmo quando vista como um mal menor para prevenir males maiores, como o homicídio ou a própria morte.⁷³

Quanto aos conceitos de justiça e injustiça, ainda que Aquino concorde com Aristóteles ao afirmar que cada virtude é praticada mantendo um equilíbrio, ele diverge ao não considerar a justiça como uma virtude intermediária entre dois extremos. Para Aquino, a injustiça é um vício com um propósito singular: opor-se deliberadamente ao que é exigido pela justiça. Enquanto Aristóteles identifica a

⁷² Cf. MacIntyre, 1991, p.223.

⁷³ Cf. MacIntyre, 1991, p.222.

injustiça pela distribuição desigual do que é devido, Aquino enfatiza que a intenção por trás desse comportamento é mais crucial do que a própria forma da injustiça.⁷⁴

O filósofo se opõe também ao pensamento de Agostinho ao afirmar que a injustiça não é apenas um sinal de orgulho, mas um vício distinto e pecaminoso, ressaltando sua preocupação com as complexidades e nuances da vida prática. Tomás de Aquino argumenta que a injustiça não pode ser reduzida simplesmente ao orgulho, defendendo a necessidade de considerar as estruturas específicas que permeiam a conduta humana na prática da justiça.⁷⁵

Quanto ao orgulho e sua relação com a injustiça, têm-se o orgulho como um vício que conduz a pessoa a superestimar suas próprias capacidades, atribuindo a si qualidades e méritos além do que realmente possui. Esse excesso de autoestima alimenta a vontade de menosprezar os outros e justificar a malícia em relação a eles. Na perspectiva de Tomás de Aquino, o orgulho está ligado à recusa em reconhecer a Deus e submeter-se a Ele.

Tomás de Aquino discute também os princípios da guerra justa, impondo restrições rigorosas aos meios e ao espírito da guerra. Ele equipara a avaliação dos atos de guerra aos atos bons e maus em geral, exigindo que cada aspecto da ação seja justa para que a guerra seja considerada justa, caso contrário, torna-se injusta e as ações resultantes são moralmente negativas.⁷⁶

Ressalta-se que o autor direcionava seus comentários sobre a guerra e a justiça a uma ampla gama de audiências. Reconhecido como mestre entre mestres e conselheiro entre conselheiros, suas discussões refletiam a diversidade de pessoas e problemas enfrentados pelos líderes e sábios da sua época. Ele desempenhava um papel pedagógico não apenas nas universidades e igrejas, mas

⁷⁴ Cf. MacIntyre, 1991, p.223.

⁷⁵ Cf. MacIntyre, 1991, p.223.

⁷⁶ Cf. MacIntyre, 1991, p.221.

também nos tribunais e instituições governamentais, influenciando tanto a esfera eclesiástica quanto a secular.⁷⁷

No que diz respeito a propriedade e a justiça, Aquino enfatiza a restrição da propriedade privada diante das necessidades urgentes dos seres humanos, afirmando a legitimidade de alguém em situação desesperada, ou alguém responsável por outros em extrema carência, tomar como comum o que pertence a outra pessoa. O filósofo argumenta que a propriedade deve se adaptar às necessidades humanas, permitindo a mudança da propriedade privada para comum somente em circunstâncias excepcionais, quando não existem alternativas para salvar vidas ou suprir necessidades básicas.⁷⁸

O autor discorre ainda sobre a justiça na lei positiva, salientando a importância da imparcialidade, do respeito pela jurisdição, da busca pela verdade nos tribunais, da defesa adequada dos menos favorecidos e da condenação de práticas como tributos excessivos, que são consideradas uma forma de roubo. Aquino segue a linha de pensamento de Aristóteles ao defender uma versão da teoria do valor trabalho, criticando preços abusivos que não refletem devidamente o valor real do trabalho ou do produto.⁷⁹

No âmbito econômico, o autor diferencia o valor intrínseco de um bem do seu valor para um indivíduo específico, uma distinção menos relevante no contexto do livre mercado moderno. Ele considera o comércio legítimo quando é realizado visando à utilidade pública e não com o objetivo exclusivo de obter lucro, proibindo práticas como o engano, preços exorbitantes e a usura.⁸⁰

Ao citar a proibição bíblica da usura, o autor promove a ideia de tratar a todos como irmãos e vizinhos, destacando a importância de não explorar os outros por meio de empréstimos com juros excessivos. Ele poderia ter distinguido empréstimos

⁷⁷ Cf. MacIntyre, 1991, pp. 221.

⁷⁸ Cf. MacIntyre, 1991, pp. 218.

⁷⁹ Cf. MacIntyre, 1991, pp. 218.

⁸⁰ Cf. MacIntyre, 1991, pp. 218.

para gerar lucro do dinheiro em si e investimentos mútuos em sociedades, onde os juros seriam vistos como retorno pelo investimento conjunto, uma distinção que alguns escritores posteriores interessados na legitimidade do capitalismo elaboraram. Dessa forma, a visão do autor sobre a justiça abrange tanto a esfera verbal quanto a econômica, promovendo uma conduta ética e moralmente justa nas interações humanas e econômicas.

Aquino aponta dois elementos fundamentais da lei, quais seja, ser uma regra para os atos humanos e possuir força coativa. A sujeição à lei pelos homens pode ocorrer como aqueles regulados pela regra e sujeitos à autoridade que a promulga; ou como os que estão absolutamente isentos dela ou regidos por uma lei superior. Aqueles que discordam ou não se submetem à autoridade podem fazê-lo por isenção absoluta ou sob a orientação de uma lei superior. Aponta-se que os virtuosos e justos não estão sujeitos à lei, diferentemente dos maus, que são coagidos, contrariando a vontade dos bons, cuja vontade está alinhada com a lei.⁸¹

Além disso, o filósofo enfatiza que leis injustas não devem ser obedecidas se forem contrárias ao bem divino, questionando sua legitimidade. O autor concorda com Agostinho, quando afirma que leis injustas não merecem o nome de "lei".⁸²

Destaca-se que toda lei está voltada para a salvação comum dos homens, obtendo sua força e razão dessa finalidade. Se uma lei não contribui para esse propósito, carece da virtude de obrigar. O legislador, incapaz de prever todos os casos, estabelece leis com base nas ocorrências mais frequentes, visando o bem comum. Quando a aplicação estrita da lei é prejudicial à salvação comum, a lei não deve ser seguida.⁸³

Tudo que visa a um fim deve ser proporcional a esse fim. O objetivo da lei é o bem comum, conforme afirmado por Isidoro, enfatizando que a lei deve ser elaborada em benefício da utilidade comum dos cidadãos, não visando interesses

⁸¹ Cf. ST, II-II, q. 96, a. 5.

⁸² Cf. MacIntyre, 1991, pp. 219.

⁸³ Cf. ST, II-II, q. 96, a. 6.

privados. Portanto, é crucial que as leis humanas estejam alinhadas com o bem comum, abrangendo diversos aspectos de acordo com pessoas, negócios e períodos. A comunidade da cidade é composta por várias pessoas, e o bem comum é buscado por meio de ações, com a intenção de perdurar ao longo do tempo, através da sucessão de cidadãos, como destacado por Agostinho.⁸⁴

Ressalta-se ainda que a lei humana deriva da lei da natureza, sendo dividida em direito das gentes e direito civil. O direito das gentes abrange questões fundamentais para a convivência, como compras justas e vendas, enquanto o direito civil trata de questões mais específicas e determinadas pela lei da natureza. Como já mencionado anteriormente, a função da lei humana é ordenação para o bem comum da cidade. Esse ordenamento se diversifica conforme os serviços prestados ao bem comum, como sacerdotes, príncipes e soldados, aos quais são aplicados direitos específicos.⁸⁵

Aquino aponta ainda, que a razão da lei humana é estabelecida pelos governantes da comunidade da cidade, resultando na distinção das leis humanas de acordo com os diferentes regimes políticos. Estes regimes incluem o reino, a aristocracia, a oligarquia, a democracia e o tirânico, cada um caracterizado por suas peculiaridades e leis correspondentes. Assim, a lei humana tem a função de orientar os atos humanos, e sua diversidade é refletida nas leis que são nomeadas com base nos seus autores ou nas matérias que abordam.⁸⁶

Elemento	Descrição
Objeto	O "jus" (direito) é o objeto da justiça. Refere-se às normas e leis que governam as relações entre as pessoas, estabelecendo o que é devido a cada um.
Disposição	A justiça é uma disposição constante da vontade de dar a cada um o que lhe é devido. É uma virtude que direciona a ação reta, alinhada com a razão e a fé.

⁸⁴ Cf. ST, II-II, q. 96, a. 1.

⁸⁵ Cf. ST, II-II, q. 95, a. 4.

⁸⁶ Cf. ST, II-II, q. 95, a. 4.

Instituição	A justiça é institucionalizada por meio da lei, tanto humana quanto divina. A lei eterna, expressando a sabedoria divina, é o arquétipo de todas as leis.
Bem da Justiça	O bem da justiça pode ser particular, voltado para o indivíduo, ou comum, voltado para o benefício da comunidade. Ambos buscam a ordem e a retidão.

Esquema elaborado pela autora acerca dos elementos de Justiça em Tomás de Aquino.

CAPÍTULO 2: A JUSTIÇA NA MODERNIDADE

2.1 HUTCHESON: UTILIDADE, FELICIDADE, MORALIDADE

Francis Hutcheson, um dos expoentes do Iluminismo Escocês, ofereceu uma concepção de justiça intimamente ligada à sua teoria moral utilitarista, que defendia que a moralidade deve ser orientada pela promoção da felicidade geral. Hutcheson delinea a justiça como uma virtude que se preocupa diretamente com a preservação e a promoção do bem comum, o que implica que seu objeto seja a utilidade social e a felicidade pública.

Ele argumenta que as ações justas são aquelas que contribuem para o bem-estar da sociedade como um todo, uma ideia que ressoa com sua crença de que a felicidade individual deve estar subordinada ao bem-estar coletivo. Assim, o objeto da justiça, para Hutcheson, é a maximização da felicidade coletiva, e qualquer sistema ou prática que não promova esse fim é considerado injusto.

Para o autor os prazeres intelectuais e artísticos, preferidos por pessoas de bom gosto e mais duradouros que os prazeres corporais, são altamente valorizados. No entanto, mesmo esses prazeres não são suficientes para a verdadeira felicidade. A verdadeira realização vem de servir aos outros e à sociedade, priorizando o bem-estar coletivo e os serviços amigáveis sobre os prazeres pessoais.⁸⁷

Isso se fundamenta na ideia de que a justiça é essencial para o funcionamento harmônico da sociedade, garantindo que os direitos dos indivíduos sejam respeitados enquanto se busca o bem maior. A fonte dessa concepção pode

⁸⁷ Hutcheson, Cap. li, V, Parágrafo lii, p. 201.

ser encontrada nos escritos de Hutcheson, especialmente em seu "Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue", onde ele detalha sua perspectiva de que a moralidade deve sempre visar ao bem coletivo.

O filósofo entende que a disposição da justiça está enraizada na natureza humana, particularmente no que ele chama de "sentido moral". Esse sentido moral é uma capacidade inata dos seres humanos de discernir o bem do mal e de sentir prazer em agir de acordo com a justiça e a virtude. Segundo o autor, essa disposição moral nos impulsiona a agir de maneira a promover o bem-estar dos outros, e é essa inclinação natural que constitui a base da justiça. Ele argumenta que, embora os seres humanos possam agir de maneira egoísta, há uma tendência natural, apoiada pelo sentido moral, de favorecer ações que beneficiem o coletivo.⁸⁸

Dessa forma, a disposição da justiça, não é algo imposto externamente, mas sim uma característica intrínseca da natureza humana, que nos leva a buscar a equidade e a harmonia social. No que diz respeito à instituição da justiça, se argumenta que as instituições sociais e políticas devem ser organizadas de maneira a refletir e promover os princípios de justiça como definidos pela utilidade. As leis e os sistemas de governança devem ser avaliados com base em sua capacidade de promover a felicidade geral e de assegurar que os direitos dos indivíduos sejam protegidos de maneira equitativa.⁸⁹

Apona o autor, que as instituições justas são aquelas que distribuem os benefícios e os encargos da vida social de maneira que maximize o bem-estar coletivo, evitando tanto a opressão quanto a distribuição desigual de recursos. As instituições não apenas promovem a ordem e a segurança, mas também incentivam as virtudes cívicas e o comportamento moral entre os cidadãos, criando assim uma sociedade em que a justiça é não só um ideal, mas uma prática cotidiana.⁹⁰

⁸⁸ Seção I, I (Hutcheson, 2008, p. 91-94).

⁸⁹ Seção I, II (Hutcheson, 2008, p. 91).

⁹⁰ Seção I, V (Hutcheson, 2008, p. 99).

Por fim, o bem da justiça, na visão de Hutcheson, é alcançado quando as ações e as instituições estão em consonância com os princípios da utilidade e da moralidade, promovendo a felicidade geral, se manifestando na paz, segurança e na prosperidade que resultam de uma sociedade justa, onde os direitos são respeitados e os deveres são cumpridos de maneira equitativa.

Para o filósofo, a justiça não é apenas um meio para alcançar esses fins, mas um bem em si mesmo, intrinsecamente valioso porque está alinhado com a natureza moral dos seres humanos e com a finalidade última da vida social, que é a felicidade coletiva. O bem da justiça, portanto, é tanto instrumental, na medida em que promove a ordem social e o bem-estar, quanto intrínseco, porque reflete a realização de valores morais fundamentais.⁹¹

Alasdair MacIntyre analisa a obra de Hutcheson destacando sua concepção do "sentido moral" como fundamento para a filosofia moral e a centralidade da justiça em sua proposta ética. Segundo o filósofo, Hutcheson constrói uma teoria que combina influências da filosofia clássica e da tradição escocesa, enfatizando a natureza humana como base para o entendimento do bem e da moralidade.⁹²

MacIntyre aponta que o "sentido moral" é uma capacidade inata dos indivíduos de julgar ações como boas ou más com base em princípios universais. Ele observa que Hutcheson considera que esse sentido opera de maneira intuitiva, complementando a razão, mas não se reduzindo a ela. Ele compara o desenvolvimento do sentido moral à educação estética, sugerindo que, assim como o gosto musical pode ser aprimorado, a sensibilidade moral também pode ser refinada pela experiência e prática.⁹³

Hutcheson entende a justiça como anterior ao direito de propriedade, destacando seu papel principal na garantia da ordem e da convivência social. MacIntyre também observa que esse autor admite exceções em situações de

⁹¹ Seção Iv, I (Hutcheson, 2008, p. 137).

⁹² MacIntyre, 2010, p. 255-256

⁹³ MacIntyre, 2010, p. 256, 264-265

necessidade extrema, como quando a preservação da vida humana justifica a apropriação de bens alheios. Assim, sua posição é contrastada com a de outros pensadores, como Hume e Blackstone, que tratavam a propriedade como um direito absoluto.⁹⁴

MacIntyre também discute a visão de Hutcheson sobre a moralidade como algo vinculado aos afetos humanos. O autor sustenta que sentimentos altruístas e egoístas coexistem na natureza humana, e a moralidade emerge da harmonia entre essas paixões. O "sentido moral", desempenha um papel essencial nesse equilíbrio, julgando a adequação moral das ações sem se restringir a regras estritamente racionais.⁹⁵

Outro ponto enfatizado por MacIntyre é a flexibilidade da aplicação da justiça em Hutcheson, o qual, defende a adaptação dos princípios universais a contextos específicos, exemplificando com relatos históricos que ilustram como normas éticas podem ser relativizadas para atender ao bem maior. Essa abordagem, segundo MacIntyre, reflete uma tentativa de Hutcheson de compatibilizar a justiça com a complexidade da vida prática.⁹⁶

Por fim, MacIntyre analisa a relação que Hutcheson estabelece entre moralidade, razão e teologia. Ele observa que o filósofo atribui à crença em Deus um papel importante na fundamentação da moralidade e da lei natural. O autor destaca que, embora a moralidade possa ser compreendida independentemente da religião, ela é reforçada pela concepção de uma ordem divina, considerada indispensável para a justiça e o bem comum.⁹⁷

Conclui-se que, para MacIntyre, a filosofia de Hutcheson apresenta uma perspectiva integrada entre razão prática, paixões e princípios universais, ao mesmo tempo em que gera críticas e debates que evidenciam sua complexidade e influência

⁹⁴ MacIntyre, 2010, p. 258-259

⁹⁵ MacIntyre, 2010, p. 261-262

⁹⁶ MacIntyre, 2010, p. 257.

⁹⁷ MacIntyre, 2010, p. 266-267

no pensamento ético e jurídico de sua época.

Elemento	Descrição
Objeto	A justiça visa promover o bem comum, focando na utilidade social e na felicidade pública. Seu objetivo é a maximização da felicidade coletiva.
Disposição	A disposição para a justiça está enraizada no "sentido moral" humano, que nos impulsiona a promover o bem-estar dos outros, buscando equidade e harmonia social.
Instituição	As instituições devem refletir a justiça utilitarista, maximizando o bem-estar coletivo e distribuindo benefícios e encargos de forma equitativa, incentivando virtudes cívicas.
Bem da Justiça	O bem da justiça é alcançado quando ações e instituições promovem a felicidade geral, sendo essencial para a paz, segurança e prosperidade da sociedade.

Esquema elaborado pela autora acerca dos elementos de Justiça em Hutcheson.

2.2. HUME: PROPRIEDADE, SIMPATIA E OBEDIÊNCIA AO GOVERNO

David Hume, ao longo de sua vida (1711-1776), mantinha fortes laços pessoais com sua família, amigos de infância e figuras proeminentes da sociedade escocesa, apesar de descartar elementos distintamente escoceses em suas atitudes e crenças. Sua obra desafiou as convicções fundamentais da tradição escocesa, mas ele minimizou publicamente o impacto disso em sua vida pessoal.

Criado em um ambiente calvinista, Hume inicialmente compartilhava essas crenças, mas por volta dos vinte anos abandonou completamente a religião cristã após reflexões influenciadas por Locke e Clarke. Ele desdenhava da moralidade religiosa, ironizando-a em seus escritos e expressando preferência pela moralidade apresentada por Cícero em vez daquela apresentada em obras religiosas. Assim, suas crenças calvinistas e teológicas posteriores foram completamente rejeitadas,

embora a formação religiosa tenha influenciado suas opiniões, principalmente de forma negativa, algo que ele reconhecia apenas em seus aspectos desfavoráveis.⁹⁸

O autor rompeu cedo com a tradição intelectual e moral escocesa, e com o direito romano. Embora inicialmente destinado ao estudo do direito, abandonou essa ideia para seguir a filosofia, marcando uma segunda ruptura com a tradição escocesa. Sua postura contrastava com a visão de Hutcheson sobre o direito, pela ausência de referências às Instituições de Justiniano em suas obras.⁹⁹

Ao deixar a Escócia, adotou costumes ingleses, resultando na alteração da ortografia do nome para "Hume" como uma tentativa de assimilação cultural. Em sua obra *Tratado da Natureza Humana*, demonstrou desprezo pelo estudo de juristas romanos e comentaristas holandeses, apresentou críticas à visão escocesa da justiça, e uma nota digna de destaque é a introdução anônima da referida obra, onde Hume referiu-se à Inglaterra como responsável pelo avanço da filosofia.¹⁰⁰

Seu pensamento teve uma forte influência de Hutcheson, como a ideia de que a razão é inerte, marcando uma divergência da tradição escocesa que considerava a razão essencial na vida prática. Além disso, Hume incorporou as contribuições de Hutcheson em áreas como o catálogo das paixões, a divisão dos julgamentos morais em primários e secundários, e a fundamentação da moralidade na natureza humana uniforme. Apesar das similaridades, Hume discordou de Hutcheson quanto à interpretação do sentido moral, optando claramente pela postura não cognitivista em vez da cognitivista.¹⁰¹

No *Tratado da Natureza Humana*, a estruturação feita pelo filósofo tem como ponto de partida a visão de si mesmo, sugerindo que qualquer obra filosófica de um seguidor do "caminho das ideias" é, na verdade, expressão da sua própria memória. Ao transitar do conceito do eu no Livro I para as relações morais no Livro II, é

⁹⁸ Cf. MacIntyre, 2010, p. 273.

⁹⁹ Cf. MacIntyre, 2010, p. 274.

¹⁰⁰ Cf. MacIntyre, 2010, p. 275.

¹⁰¹ Cf. MacIntyre, 2010, p. 276.

confrontado pelo desafio de explicar as interações em termos de observadores externos. A questão da identidade pessoal se revela fundamental, sendo socialmente atribuída, o que leva o autor a destacar a desconexão entre a responsabilidade social e a ausência de uma identidade verdadeira além das relações percebidas pela primeira pessoa.¹⁰²

Hume avança sua teoria das paixões no Livro II, considerando-as como "impressões reflexivas" que têm direção interna para objetos intencionais específicos, chamadas por ele de "paixões indiretas". Destaca as paixões, o orgulho e humildade, que, embora opostas, têm o "eu" como objeto comum, associando-as à busca de reputação e ao desejo de ser admirado pelos outros, indicando que o orgulho busca amor, enquanto a humildade busca ódio. Ele vincula essas paixões às ações dos outros, que atuam como sinais de caráter. As ideias de amor e ódio, assim como as de orgulho e humildade, dependem da concepção de identidade pessoal e das qualidades valorizadas.¹⁰³

Destaca-se que as paixões individuais são, em parte, respostas às paixões alheias, criando uma comunidade em que cada indivíduo se percebe como parte de um "eu" com identidade socialmente atribuída. O autor, ao restaurar a identidade social do "eu", faz a transição do ceticismo metafísico para posturas morais não-céticas no Livro III. Ressalta ainda, que as relações sociais abordadas nas paixões são específicas de um contexto cultural e social, evidenciando que o orgulho, humildade e outros sentimentos morais refletem aspectos particulares de uma cultura específica. Hume erroneamente identifica essas características culturais como universais na natureza humana, o que acaba por influenciar sua doutrina moral.¹⁰⁴

O filósofo analisa a diversidade de qualidades, tanto físicas quanto mentais, que são fontes de orgulho, mas não possuem um princípio unificador além de sua

¹⁰² Cf. MacIntyre, 2010, p. 280.

¹⁰³ Cf. MacIntyre, 2010, p. 281.

¹⁰⁴ Cf. MacIntyre, 2010, p. 282.

relação com o próprio orgulho. Demonstra como as pessoas valorizam essas qualidades não de forma independente, mas sim em função de sua conexão com a propriedade. O orgulho é fundamentado na posse e transmissão da propriedade, tornando-a o ponto central das paixões humanas. Segundo essa perspectiva, a justiça está a serviço dos interesses da propriedade, invertendo a lógica convencional. Além disso, os direitos de propriedade são tidos como absolutos, não existindo um critério externo para avaliar a justiça na distribuição destes.¹⁰⁵

Hume discute a relação entre propriedade, orgulho e justiça, conectando essas ideias à sua visão de moralidade baseada em sensações de prazer e dor. A propriedade é definida como a relação que garante ao proprietário o direito exclusivo de usar e possuir um objeto, excluindo os outros, dentro dos limites das leis da justiça e da equidade moral.¹⁰⁶

A propriedade está intrinsecamente ligada à justiça, que regula seu uso legítimo. O autor aponta que a propriedade é uma das relações mais estreitas e comuns que produzem o sentimento de orgulho, pois vincula o objeto ao proprietário de maneira única e exclusiva, gerando prazer associado à posse e controle, especialmente quando a propriedade é valorizada ou traz benefícios.¹⁰⁷

Para o filósofo a justiça, apresenta duas possibilidades: uma virtude natural, intrínseca à mente humana, ou uma construção artificial baseada em honra, costumes e direito civil. Independentemente de sua origem, a justiça desempenha o papel de regulamentar a propriedade, garantindo os benefícios ao proprietário e estabelecendo limites para o uso legítimo.

A justificativa para a implementação dessas normas baseava-se na instabilidade social resultante da competição por recursos escassos, apesar do reconhecimento da tradição que alerta para os riscos da grande desigualdade na

¹⁰⁵ Cf. MacIntyre, 2010, p. 283.

¹⁰⁶ Cf. T 2, 1, 10, §2.

¹⁰⁷ Cf. T 2, 1, 10, §3.

propriedade, o filósofo percebia o comércio e o luxo como elementos fortalecedores de sociedades antigas.¹⁰⁸

No Tratado, Hume explora a origem da justiça, destacando o interesse privado como seu motivador fundamental. Ele argumenta que a justiça desempenha o papel de garantir os direitos individuais, especialmente a propriedade e a liberdade de contratar. Para assegurar a aprovação moral e preservar o senso de dever e regras da justiça, Hume enfatiza a importância da simpatia, enfatizando que a simpatia pelo interesse público é essencial para obter a aprovação moral associada a essa virtude.¹⁰⁹

O autor aponta, como nosso desagrado com a injustiça sofrida por outros se estende por meio da simpatia e explica que a obrigação natural de justiça surge do interesse próprio, enquanto a obrigação moral é mais ampla e está ligada à simpatia e ao julgamento sobre virtude e vício.¹¹⁰

Cunha&Machado (2016, p. 291), corroboram com o descrito, apontando que a concepção de justiça em Hume está ligada a princípios intrínsecos à natureza humana, tais como a simpatia, a generosidade limitada e o humanitarismo. Esses princípios desempenham um papel fundamental na compreensão da aprovação moral da justiça e no estabelecimento de suas normas.

A simpatia, considerada uma inclinação natural e universal, facilita a troca de sentimentos, enquanto a observação dos efeitos benéficos das condutas contribui para a aprovação moral. Por sua vez, as regras da justiça dependem exclusivamente dessa aprovação, a qual é influenciada por hábitos e crenças, sendo mantida pela simpatia. O filósofo propõe que a justiça é condicionada pela situação natural dos seus destinatários, evidenciando a interconexão entre os sentimentos humanos, a observação dos resultados e a formação de regras justas.¹¹¹

¹⁰⁸ Cf. MacIntyre, 2010, p. 297.

¹⁰⁹ Cf. T 3.2.2.§24

¹¹⁰ Cf. T 3.2.1.§10

¹¹¹ Cf. T 3.2.12.§7

Hume destaca três relações que influenciam a intensidade dessa simpatia: comunicação, contiguidade e associacionismo. Na comunicação, os sentimentos são transmitidos entre pessoas, seja tristeza ao encontrar alguém em uma situação difícil ou alegria ao realizar um sonho desejado. Aqui, o indivíduo é passivo, sendo influenciado pelas experiências alheias. A contiguidade intensifica a simpatia por meio de semelhanças, seja proximidade física ou similaridade em educação, costumes e gostos. Por fim, o associacionismo, essencial para a simpatia, permite associar causas e efeitos do prazer e desprazer alheio, avaliando comportamentos e justificando a aprovação moral da justiça. Esses princípios fundamentais ancoram a simpatia, sendo este último considerado essencial para a justificação moral.¹¹²

O filósofo ora estudado sublinha que a generosidade limitada resulta na falta de preocupação com os interesses alheios. Nesse contexto, é introduzida a simpatia como um remédio para esse problema, permitindo a apreciação das vantagens das regras da justiça não apenas para o indivíduo ou seus familiares, mas para qualquer pessoa. No entanto, ressalta-se que a simpatia, embora seja crucial, não é suficiente para criar uma obrigação, tornando-se insuficiente para gerar justiça e respeito pelas regras. No entanto, se destaca que sem a simpatia, o artifício seria inútil, pois é por meio dela que ocorre a comunicação dos prazeres e desprazeres das regras da justiça, assim como a motivação moral.¹¹³

Explora-se ainda o conceito de sentimento humanitário, referindo-se a ele como um sentimento de bondade. A simpatia é destacada como a capacidade que leva o indivíduo a sentir e avaliar as consequências de uma ação. A aprovação de uma ação ocorre devido às suas consequências, e o caráter humanitário é atribuído quando essa ação é repetidamente praticada.¹¹⁴

Essa consideração pelo interesse alheio é essencial, no entanto, se destaca uma fase mais elevada do sentimento humanitário, que surge quando o indivíduo

¹¹² Cf. T 3.3. 2. §3 e ss.

¹¹³ Cf. Cunha&Machado, 2016, p. 302-303.

¹¹⁴ Cf. T 3.2.1. §6.

transcende a análise e aprovação de ações específicas, passando a considerar as consequências de forma mais geral. Esse nível mais elevado representa a avaliação desinteressada do caráter do indivíduo, caracterizando o verdadeiro sentimento humanitário.¹¹⁵

Depreende-se que a conformidade com as regras da justiça decorre da simpatia, uma operação da imaginação que possibilita aos indivíduos terem experiências semelhantes às dos outros agentes. Essa empatia é crucial, pois ao sentir prazer ou dor diante das ações observadas, torna-se possível aprovar ou desaprovar tais condutas. Ademais, a conexão intrínseca entre a experiência compartilhada e a formação de julgamentos éticos é fundamentada na capacidade de se colocar no lugar do outro, gerando uma compreensão emocional que orienta as avaliações morais.

Outro aspecto do pensamento de Hume sobre a justiça refere-se ao papel das paixões humanas na construção e manutenção das virtudes sociais e do governo. Reconhece-se que a virtude da justiça e sua conexão com a observância das leis naturais não são suficientes para garantir a obediência, devido à propensão humana ao interesse imediato, evidenciada pela multiplicação das posses, que ameaça a observância dessas leis. Atribui-se, portanto, importância ao governo para assegurar a estabilidade na posse da propriedade, as trocas consentidas e o cumprimento de promessas.¹¹⁶

Governos bem concebidos desempenham a função de proteger a vida, a propriedade e garantir a execução dos contratos, como é o caso das monarquias, que são elogiadas por Hume como formas de governo baseadas em leis, nas quais a propriedade é segura, a indústria é incentivada e o comércio prospera.¹¹⁷

Argumenta-se que, embora a capacidade da maioria em articular raciocínios complexos sobre a obediência ao governo seja limitada, existe uma compreensão

¹¹⁵ Cf. Cunha&Machado, 2016, p. 303.

¹¹⁶ Cf. MacIntyre, 2010, p. 300.

¹¹⁷ Cf. MacIntyre, 2010, p. 300.

implícita nesse contexto. Essa compreensão, de acordo com Hume, surge de um entendimento mais profundo de sentimentos compartilhados, manifestados em hábitos sociais que influenciam julgamentos morais e práticos. O autor sugere que esses acordos sociais moldam a linguagem comum utilizada para descrever virtudes e vícios, refletindo atitudes socialmente aceitas. Além disso, ele propõe uma quase infalibilidade nos julgamentos morais, fundamentada no consentimento universal da humanidade, afirmando que essas opiniões compartilhadas possuem uma autoridade peculiar e uma validade praticamente absoluta.¹¹⁸

Na busca por refutar opiniões equivocadas sobre política e religião, destaca-se que erros filosóficos na compreensão da virtude, vício, governo e questões religiosas são cometidos por aqueles que discordam do consenso universal. Para o autor as divergências surgem de interpretações equivocadas e, apesar das variações nas conclusões, ressalta-se que os princípios morais fundamentais são uniformes. Ele critica diversas posições, como a definição de justiça por seguidores da jurisprudência romana, a fundamentação da legitimidade do governo no consentimento original pelos Whigs e os pontos de vista jacobitas sobre o direito de sucessão ao trono.¹¹⁹

Por fim, cumpre mencionar que para o autor ora estudado um raciocínio sobre a justiça é válido quando é compartilhado pela maioria na comunidade. Esse raciocínio reflete não apenas as respostas individuais, mas as respostas compartilhadas pela maioria. Para o autor raciocinamos e julgamos como membros de uma comunidade específica e de um tipo de ordem social característico de sociedades civilizadas. A falta desse consenso levaria ou à superstição dos antigos bárbaros ou ao entusiasmo dos bárbaros modernos.¹²⁰

A ideia de que o raciocínio correto ocorre dentro de uma sociedade política específica é compartilhada por Hume e Aristóteles, embora apresentem diferentes

¹¹⁸ Cf. MacIntyre, 2010, p. 302.

¹¹⁹ Cf. MacIntyre, 2010, p. 303.

¹²⁰ Cf. MacIntyre, 2010, p. 307.

perspectivas sobre razão, paixão e estrutura do raciocínio prático, é possível observar uma clara conexão entre racionalidade prática e ordem social em ambos. O filósofo argumenta que teorias específicas de justiça estão vinculadas a distintas formas de racionalidade prática, e os desacordos sobre justiça refletem conflitos entre lealdades sociais. No contexto escocês, o filósofo enfrentou controvérsias em suas posições sobre governo e razão, gerando ambivalência, especialmente entre o clero e o laicato culto.¹²¹

Categoria	Descrição
Objeto	Propriedade e direitos individuais. Hume considera a justiça como um meio para garantir os direitos de propriedade e a liberdade de contratar.
Disposição	A simpatia é fundamental para a formação de obrigações morais e normas de justiça, permitindo a conexão emocional e o entendimento das consequências das ações alheias.
Instituição	O governo e suas leis são vistos como essenciais para garantir a estabilidade na posse da propriedade, proteger a vida e assegurar o cumprimento de contratos.
Bem da Justiça	A justiça é associada ao interesse privado e à proteção dos direitos de propriedade, sendo que a estabilidade social e a aceitação das regras da justiça dependem do reconhecimento da simpatia e da experiência compartilhada.

Esquema elaborado pela autora acerca dos elementos de Justiça em Hume.

2.3 RAWLS: POSIÇÃO ORIGINAL, EQUIDADE E ESTADO SOCIAL

John Rawls, em "Uma Teoria da Justiça", destaca a justiça como a principal virtude das instituições sociais, comparando-a à verdade nos sistemas de pensamento. Argumenta que, embora uma teoria seja elegante e econômica, deve ser rejeitada ou revisada se não for verdadeira, assim como leis e instituições eficientes devem ser reformadas se forem injustas. Ele enfatiza a inviolabilidade fundada na justiça que cada pessoa possui, negando que a perda de liberdade para alguns seja justificada por um bem maior compartilhado por outros. Sugere-se que

¹²¹ Cf. MacIntyre, 2010, p. 307.

aceitamos teorias errôneas apenas por falta de alternativas melhores e toleramos injustiças apenas quando são necessárias para evitar males ainda maiores.¹²²

O filósofo argumenta que os princípios fundamentais da justiça devem ser determinados por um agente racional que está "situado por trás de um véu de ignorância". Este véu impede que o agente saiba detalhes específicos sobre sua posição na sociedade, como classe, status, talentos ou objetivos de vida. Postula-se que, sob essas condições de incerteza, um agente racional escolheria os princípios de justiça de forma imparcial e equitativa. Esses princípios, incluem a igualdade básica de oportunidades e a garantia de que as desigualdades sociais sejam estruturadas de maneira a beneficiar os menos favorecidos.

Quando ocorre um conflito entre esses princípios, se introduz uma norma para definir prioridades na distribuição de bens. Este modelo proposto pelo autor visa criar uma sociedade justa, onde as regras e distribuições não favorecem nenhum grupo específico, mas são escolhidas de maneira imparcial, com consideração especial para os menos privilegiados. A teoria da justiça de Rawls busca estabelecer um sistema de justiça que seja equitativo e ético, incorporando a ideia de que a verdadeira justiça deve ser decidida sem conhecimento prévio das circunstâncias individuais.¹²³

A concepção de justiça como equidade inicia-se com a seleção dos primeiros princípios destinados a regular todas as críticas e reformas das instituições sociais. Após a determinação desses princípios, uma constituição e uma legislatura seriam supostamente escolhidas para formular leis de acordo com os princípios acordados. A justiça na situação social é avaliada com base no cumprimento desses princípios pelas instituições, permitindo que os participantes afirmem estar cooperando de maneira equitativa, conforme concordariam se fossem considerados pessoas livres e iguais. A aceitação pública dos princípios de justiça dependeria do reconhecimento

¹²² Cf. Rawls, 2000, p. 03.

¹²³ Cf. MacIntyre, 2001, p. 413.

geral de que as instituições estão em conformidade com as condições que seriam aceitas numa situação inicial, incorporando restrições razoáveis.¹²⁴

Dois princípios fundamentais são definidos por Rawls. O primeiro estabelece que cada indivíduo deve desfrutar de direitos iguais dentro de um sistema amplo de liberdades fundamentais, desde que este esteja em conformidade com um modelo semelhante de liberdade para todos. O segundo princípio aborda desigualdades sociais e econômicas, propondo sua organização de forma a favorecer principalmente os menos privilegiados. Esse arranjo deve atender a dois critérios: a) proporcionar vantagens aos menos privilegiados, respeitando o princípio da poupança conjunta, que preconiza investimentos justos para as gerações futuras; e b) estar vinculado a posições e partidos acessíveis a todos, sob condições de igualdade de oportunidades.¹²⁵

Rawls, considera os dois princípios de justiça como uma concepção plausível, mas busca uma argumentação mais sistemática para defendê-los. Ele propõe diversas abordagens, como analisar as consequências desses princípios para as instituições e examinar suas implicações na política social fundamental. A Parte II do livro “Teoria da Justiça”, é dedicada a testar esses princípios através da comparação com juízos ponderados sobre a justiça. O filósofo sugere a busca por argumentos favoráveis a partir da posição original, propondo uma estratégia heurística que os considera como a solução maximin para o problema da justiça social.¹²⁶

Essa abordagem estabelece uma relação entre os princípios e a regra maximin em situações de incerteza. A justificativa para essa conexão reside na escolha desses princípios em uma sociedade onde cada indivíduo assume sua posição sob a perspectiva do pior cenário possível, como se fosse atribuída por um inimigo. O autor explora, assim, diferentes abordagens para fundamentar de modo

¹²⁴ Cf. Rawls, 2000, p. 14.

¹²⁵ Cf. MacIntyre, 2001, p. 414.

¹²⁶ Cf. Rawls, 2000, p. 165.

mais robusto os dois princípios de justiça, considerando suas implicações nas estruturas sociais e nas decisões individuais em situações de incerteza.

A regra maximin propõe a avaliação de alternativas com base em seus piores resultados possíveis, buscando adotar a opção cujo pior desfecho seja superior aos das demais. Destaca-se que, na posição original, as pessoas não presumem que sua posição na sociedade é determinada por um oponente malévolo. O véu de ignorância é mencionado como uma ferramenta que não viola a premissa, pois a falta de informação não equivale a informação errônea. A escolha dos dois princípios da justiça sob a contingência de se proteger contra um oponente mal-intencionado explica a natureza maximin da concepção.¹²⁷

O autor argumenta que, se a posição original for racionalmente descrita para que as partes adotem uma atitude conservadora conforme a regra maximin, pode-se construir um argumento conclusivo a favor desses princípios. No entanto, ressalta que a regra maximin não é geralmente um guia adequado em situações de incerteza, sendo aplicável apenas em circunstâncias específicas marcadas por características especiais. O objetivo é demonstrar que um exemplo favorável aos princípios em questão pode ser construído com base nas características altamente específicas da posição original.

Rawls aponta ainda, que a sua concepção de justiça como equidade, se enquadra como um exemplo de teoria contratualista. Apesar de possíveis objeções ao termo "contrato" e suas expressões relacionadas, o autor defende sua utilidade. Destaca a propensão de certas palavras, como "utilidade" e "utilitarismo", causarem confusões inicialmente, mas ressalta sua clareza para quem se aprofunda na doutrina utilitarista. Similarmente, o termo "contrato" aplicado a teorias morais deve ser compreendido com certo nível de abstração. O consenso relevante não visa estabelecer uma sociedade ou forma de governo específica, mas sim a aceitação de princípios morais, sendo esses compromissos hipotéticos, refletindo a crença

¹²⁷ Cf. Rawls, 2000, p. 165-166.

contratualista de que certos princípios seriam acordados em uma situação inicial bem definida.¹²⁸

Para o filósofo, a justiça geralmente tem prioridade sobre a eficiência. Ele formula sua concepção geral argumentando que todos os bens sociais fundamentais, como liberdade, oportunidade, renda, riqueza e respeito próprio, devem ser distribuídos de forma igualitária, a menos que a desigualdade beneficie os menos favorecidos.

Os princípios da justiça aplicam-se à estrutura básica da sociedade, regulando a organização de suas instituições em um sistema unificado. A concepção de justiça como equidade propõe o uso da justiça procedimental pura para lidar com situações específicas. A necessidade de estruturar o estado social de forma a garantir uma distribuição justa exige a integração do processo econômico e social em um contexto de instituições políticas e jurídicas adequadas. A ausência de uma organização apropriada dessas instituições resultaria em uma distribuição injusta, carecendo de equidade.¹²⁹

Rawls estabelece um estado social regulado por uma constituição justa que garante liberdades civis, incluindo liberdade de consciência e pensamento, e presume a existência de oportunidades equitativas, destacando a igualdade de acesso à educação, cultura e oportunidades econômicas. Enfatiza o papel do governo na fiscalização de empresas, prevenção de monopólios e garantia de um mínimo social por meio de medidas como salário-família e subsídios em casos de doença e desemprego. Além disso, apresenta o setor de estabilização, que busca alcançar o pleno emprego e assegurar a livre escolha de ocupação. Esses setores colaboram para manter a eficiência da economia de mercado.¹³⁰

O autor destaca ainda a ideia de que um sistema de preços competitivo não leva em consideração as necessidades, tornando-se inadequado como único meio

¹²⁸ Cf. Rawls, 2000, p. 18.

¹²⁹ Cf. Rawls, 2000, p. 303.

¹³⁰ Cf. Rawls, 2000, p. 304-305.

de distribuição. Ele propõe uma divisão de trabalho entre as partes do estado social, onde os mercados competitivos regulados eficientemente garantem a alocação eficaz de recursos, enquanto o setor de transferências assegura um nível mínimo de bem-estar para os necessitados.

A justiça na distribuição depende das instituições básicas e como elas alocam a renda total. Embora reconheça a importância da competição na determinação da renda, o autor destaca a necessidade de um mínimo social estabelecido pelo setor de transferências para atender às exigências da pobreza. Além disso, sugere que o setor de distribuição deve garantir uma justiça aproximativa por meio de impostos sobre heranças e doações, buscando corrigir gradualmente desigualdades e impedir concentrações de poder prejudiciais à liberdade política e à igualdade de oportunidades.¹³¹

Quanto ao conceito de bem, o filósofo inicia sua reflexão apresentando como um plano de vida mais racional para uma pessoa, dado um conjunto razoável de circunstâncias, partindo da premissa de que, em uma sociedade bem-ordenada, as concepções individuais de bem devem estar alinhadas com os princípios justos publicamente reconhecidos. Há uma distinção entre duas teorias do bem, sendo a primeira restrita, utilizada para estabelecer premissas sobre os bens primários necessários para os princípios da justiça, e a segunda, uma teoria plena do bem, que se desenvolve posteriormente.¹³²

A teoria do bem desempenha um papel crucial na identificação dos membros menos privilegiados da sociedade, necessário para aplicar o princípio da diferença. Embora não seja essencial quantificar o bem-estar, é crucial identificar esse grupo e especificar o índice de bem-estar em termos de bens primários.

Destaca-se a necessidade de duas teorias distintas, a saber, a "teoria restrita" e a "teoria plena", para fundamentar os princípios da justiça e explicar a

¹³¹ Cf. Rawls, 2000, p. 305.

¹³² Cf. Rawls, 2000, p. 438.

racionalidade subjacente às escolhas na posição original. A "teoria restrita" desempenha um papel crucial na explicação da preferência racional por bens primários e na racionalidade da escolha de princípios. Entretanto, a importância de uma "explicação mais abrangente do bem" é enfatizada para definir atos beneficentes e o valor moral das pessoas. A discussão abrange a relação entre ser uma pessoa justa e o benefício associado, especialmente em contextos como uma sociedade bem-ordenada. A "teoria plena" é caracterizada pela consideração dos princípios da justiça como garantidos, sendo utilizados para definir conceitos morais relacionados ao bem, como o valor moral e as virtudes morais.¹³³

A questão da definição do que é considerado "bom" é abordada por meio de uma teoria descritiva que busca explicar dois fatos fundamentais. Primeiramente, destaca-se que, apesar da variação nos critérios de avaliação para diferentes objetos, o termo "bom" mantém um sentido constante, assemelhando-se a outros predicados descritivos filosoficamente relevantes. Essa constância possibilita a compreensão da variação nos critérios de avaliação entre diferentes tipos de coisas.¹³⁴

Em seguida, argumenta-se que a adequação do uso do termo "bom" em conselhos, sugestões e elogios pode ser explicada por esse sentido constante e por uma teoria geral do significado, seguindo as ideias de Austin. A teoria descritiva defende que o significado constante do termo "bom" explica seu uso apropriado em contextos de elogio e aconselhamento, sem a necessidade de atribuir a ele um tipo específico de significado.¹³⁵

Ao relacionar essa teoria descritiva à virtude como racionalidade, sugere-se que essa abordagem explica de maneira satisfatória os dois fatos genéricos reconhecidos por todos. Utiliza-se a analogia do termo "bom" com um signo de

¹³³ Cf. Rawls, 2000, p. 440.

¹³⁴ Cf. Rawls, 2000, p. 448.

¹³⁵ Cf. Rawls, 2000, p. 448.

função, atribuindo a cada tipo de objeto um conjunto de propriedades racionais para avaliação.

Críticas têm sido dirigidas a John Rawls, especialmente em relação à formulação dos princípios de justiça a partir da situação inicial do agente racional "situado por trás de um véu de ignorância". A dedução desses princípios tem sido questionada por críticos, que sugerem que outros agentes racionais não escolheriam necessariamente os mesmos princípios.¹³⁶

Como já mencionado, a posição original é caracterizada pelo autor como o estado inicial ou status quo, para assegurar a equidade dos consensos fundamentais estabelecidos nela. Uma concepção de justiça é mais razoável ou justificável quando indivíduos racionais, na situação inicial, escolhem princípios que preferem em comparação com outras concepções. A aceitabilidade das concepções de justiça é determinada pela escolha racional das pessoas nesse contexto. Portanto, a justificação é abordada como a solução de um problema de deliberação, buscando definir quais princípios seriam racionalmente adotados dada a situação contratual. Isso associa a questão da justiça à teoria da escolha racional.¹³⁷

MacIntyre critica a abordagem de Rawls ao argumentar que, se uma pessoa atrás do "véu da ignorância" deveria racionalmente preferir um princípio que respeitasse as necessidades em vez do direito de posse, isso desconsideraria a realidade de nunca estarmos verdadeiramente por trás desse véu. O autor sugere que Rawls pode invocar princípios da teoria da decisão racional para apoiar sua posição, mas destaca a inexistência prática do véu da ignorância.¹³⁸

Outra crítica a abordagem de Rawls em relação ao intuicionismo, destaca duas características principais dessa postura teórica. Primeiramente, o intuicionismo afirma a existência de uma pluralidade de princípios de justiça que podem entrar em conflito entre si. Em segundo lugar, argumenta que não há um método objetivo para

¹³⁶ Cf. MacIntyre, 2001, p. 414.

¹³⁷ Cf. Rawls, 2000, p. 19.

¹³⁸ Cf. MacIntyre, 2001, p. 417.

determinar qual princípio escolher em caso de dúvidas ou como estabelecer prioridades entre eles. O autor aponta a falha mais óbvia do intuicionismo, conforme percebida por Rawls: a incapacidade de propor um sistema de regras para hierarquizar intuições em situações de conflito. Além disso, se destacam outros problemas significativos, como a falta de orientação para distinguir intuições corretas das incorretas e a dificuldade em discernir entre uma intuição genuína e um palpite. Rawls, reconhecendo essas limitações, busca escapar dos riscos do intuicionismo, mas ao mesmo tempo, admite a necessidade de reconhecer um papel importante para as intuições na busca por uma teoria da justiça, mesmo que devamos minimizar seu uso.¹³⁹

O autor mencionado acima analisa ainda, a crítica de Rawls ao utilitarismo, que define como a doutrina que considera um ato correto quando maximiza a felicidade geral. Ele destaca que, em comparação com o intuicionismo, o utilitarismo possui um método capaz de organizar alternativas diante de controvérsias morais, já que preconiza a escolha que mais contribui para o bem-estar geral. No entanto, Rawls tende a rejeitar o utilitarismo, principalmente em sua vertente "teleológica" ou "consequencialista", que associa as ações corretas às suas consequências. Ao contrário, Rawls e outros liberais defendem uma concepção "deontológica", na qual a correção moral de uma ação depende de suas qualidades intrínsecas, não das consequências. Gargarella destaca a preferência de Rawls por uma abordagem não-consequencialista, argumentando que a moralidade de uma ação deve ser avaliada com base em suas características intrínsecas, em oposição à avaliação baseada apenas em resultados.¹⁴⁰

Destaca-se ainda que MacIntyre critica a teoria de Rawls por negligenciar o papel do mérito na justiça, apontando que Rawls falha ao não atribuir uma posição central ao mérito em suas considerações sobre justiça e injustiça. Para o autor,

¹³⁹ Cf. Gargarella, 2008, p. 03-04.

¹⁴⁰ Cf. Gargarella, 2008, p. 03-04.

Rawls não percebe que reivindicar direitos não se resume apenas a exigir a posse do fruto do trabalho, mas também inclui o merecimento decorrente de uma vida de trabalho árduo. Além disso, ao defender os pobres e desprivilegiados, argumenta que o filósofo não reconhece que a pobreza e a privação não são merecidas e, portanto, são injustificadas. Neste sentido, cumpre colacionar as considerações do autor:

“admite que as teorias da justiça atribuídas ao bom senso a ligam ao mérito, mas antes argumenta que só sabemos o que qualquer pessoa merece depois de formular as normas da justiça (e, portanto, não podemos basear no mérito o nosso entendimento da justiça), e, em segundo lugar, percebemos que não é o mérito que está em questão afinal, porém apenas expectativas legítimas. Ele também argumenta que seria impraticável tentar aplicar noções de mérito—o fantasma de Hume caminha por suas páginas neste ponto”.(MacIntyre, 2001, p.418)

Outro ponto abordado por MacIntyre é que, na visão de Rawls, a sociedade é constituída por indivíduos com interesses próprios e particulares. Segundo essa perspectiva, esses indivíduos devem unir-se para estabelecer normas de convivência comum, sendo as únicas restrições aquelas impostas por uma "racionalidade prudente". Nessa abordagem, sugere-se que, para Rawls, o indivíduo dá prioridade aos seus interesses em relação à sociedade, e a identificação de seus interesses individuais precede a formação de laços morais ou sociais, sendo independente dessa criação. A crítica de MacIntyre destaca uma possível limitação na abordagem de Rawls, questionando a primazia dada aos interesses individuais sobre os laços sociais e morais.¹⁴¹

Destaca-se que o argumento de MacIntyre sobre a teoria de Rawls, que pressupõe um entendimento comum do bem para o homem e para a comunidade, é que só seria viável em uma sociedade onde os principais interesses individuais

¹⁴¹ Cf. MacIntyre, 2001, p. p.419.

estão alinhados com esses bens compartilhados. No entanto, o autor aponta que a teoria de Rawls não reflete essa realidade, levando-o a defender a exclusão de qualquer entendimento sobre a vida virtuosa na formulação dos princípios de justiça. Aponta-se a necessidade de considerar apenas os bens que todos na sociedade, independentemente de suas opiniões sobre a vida virtuosa, tenham interesse.¹⁴²

Observa-se que os fundamentos da teoria liberal de Rawls são criticados por MacIntyre, que contesta a concepção "absurda" de pessoa como um indivíduo sem laços e comprometido apenas com escolhas livres. A visão atomizada e centrada no indivíduo racional, que se sobrepuja à sociedade, é considerada por MacIntyre como não contributiva para a reconstrução da comunidade. Argumenta-se que a justiça, uma vez considerada uma "virtude", transformou-se em uma prática mecânica de respeitar formalmente o Estado e os indivíduos. Essa justiça desprovida de substância é considerada incapaz de suscitar entusiasmo, tornando-se meramente um cumprimento de regras formais, de acordo com o autor.¹⁴³

As críticas a teoria liberal de John Rawls se estendem a reprovação ao Estado e à ordem política. Embora seja reconhecida a necessidade de certas tarefas desempenhadas pelo governo, como a justificação das leis e a defesa da liberdade, argumenta-se que é essencial avaliar individualmente os méritos de cada uma dessas responsabilidades. A política moderna, seja ela liberal, conservadora, radical ou socialista, é rejeitada, pois, segundo MacIntyre, todas falham em demonstrar lealdade genuína à tradição das virtudes. Destaca-se que a política moderna, em suas formas institucionais, sistematicamente rejeita essa tradição. A crítica de MacIntyre destaca a necessidade de reconsiderar as bases e os fundamentos morais das práticas políticas contemporâneas.¹⁴⁴

Deste modo, se observa que MacIntyre se opõe principalmente a busca individualista de fins e destaca a importância da pertença ética-política, sugerindo

¹⁴² Cf. MacIntyre, 2001, p. p.419.

¹⁴³ Cf. MacIntyre, 2001, p. p.125.

¹⁴⁴ Cf. MacIntyre, 2001, p. p.427.

que os indivíduos são essencialmente construídos socialmente e interligados em uma comunidade. Ao contrário da teoria de Rawls, que enfatiza a autonomia do sujeito, MacIntyre defende a ideia de um sujeito integrado.

Na perspectiva democrática, a discussão ética está centrada na participação dos membros na vida pública, mas MacIntyre destaca a necessidade de resgatar a concepção republicana cívica da política, enfatizando o bem comum sobre as vontades individuais. A crítica do autor à teoria de justiça de Rawls surge como uma proposta para superar as divergências e promover uma união mais poderosa, em contraste com a atual exacerbada ênfase nas diferenças e na descentralização.

Elemento	Descrição
Objeto	Justiça como a principal virtude das instituições sociais. Rawls argumenta que instituições e leis devem ser justas e, se não forem, devem ser reformadas. A justiça é inviolável e não pode ser sacrificada por um bem maior.
Disposição	Os princípios de justiça devem ser escolhidos sob um "véu de ignorância", onde o agente não conhece sua posição na sociedade (classe, status, talentos, objetivos). Isso garante que os princípios escolhidos sejam imparciais e justos, levando à promoção da igualdade de oportunidades e ao benefício dos menos favorecidos.
Instituição	As instituições devem ser estruturadas para garantir que as desigualdades sociais e econômicas favoreçam os menos privilegiados. Isso inclui uma constituição justa e uma legislatura que formulam leis de acordo com os princípios de justiça.
Bem da Justiça	A concepção de bem é entendida como a busca por um plano de vida racional dentro de um conjunto de circunstâncias. A justiça é priorizada sobre a eficiência, e todos os bens sociais fundamentais devem ser distribuídos de forma igualitária, a menos que a desigualdade beneficie os menos favorecidos. O bem é associado à ideia de um estado social que assegura oportunidades equitativas.

Esquema elaborado pela autora acerca dos elementos da justiça de Rawls.

2.4. NOZICK: DIREITOS, LIBERDADE E ESTADO MÍNIMO

O filósofo americano Robert Nozick (1938-2002) teve sua incursão na filosofia política com a obra *Anarquismo, Estado e Utopia*, a qual se tornou uma resposta libertária à *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls. No referido livro Nozick apresenta defesa em favor de um "Estado mínimo" que protege os direitos individuais tanto moral quanto legalmente, com o objetivo de restringir a intervenção estatal e promover a autonomia e liberdade dos cidadãos.

Nozick, em *Anarquia, Estado e Utopia* (1974), apresenta uma teoria libertária da justiça que contrasta diretamente com concepções distributivas, em especial a de John Rawls. O ponto de partida de sua reflexão é a afirmação de que os indivíduos possuem direitos invioláveis, os quais fundamentam sua teoria política. Para Nozick, esses direitos são tão essenciais e abrangentes que impõem limites significativos à atuação do Estado em relação aos indivíduos. O autor questiona, então, até que ponto o Estado pode intervir na vida pessoal sem infringir esses direitos.¹⁴⁵

A justiça, no entendimento do filósofo, reside no respeito irrestrito à liberdade individual e aos direitos de propriedade. O Estado, portanto, deve ser mínimo, restringindo-se à proteção contra a força, o roubo e a fraude, bem como à fiscalização dos contratos. Qualquer expansão do papel estatal além disso representaria uma violação dos direitos individuais, pois imporá obrigações coercitivas sobre os cidadãos.¹⁴⁶

O autor argumenta que o Estado não pode utilizar de sua força coercitiva para obrigar um grupo de cidadãos a beneficiar outros, nem pode proibir indivíduos de realizarem atividades sob o pretexto de protegê-los de si mesmos.¹⁴⁷

Nozick critica severamente a tributação sobre a renda do trabalho, equiparando-a ao trabalho forçado, pois, ao apropriar-se dos frutos do trabalho

¹⁴⁵ Nozick, 1991, pp. 9.

¹⁴⁶ Nozick, 1991, pp. 9.

¹⁴⁷ Nozick, 1991, pp. 9.

individual sem consentimento, o Estado estaria utilizando pessoas como meios para o benefício de outros.¹⁴⁸

Para ele, tal coerção contradiz o princípio moral de tratar cada indivíduo como um fim em si mesmo, em conformidade com o imperativo categórico kantiano. Assim, a liberdade individual e o direito de propriedade tornam-se os pilares fundamentais de uma sociedade justa.

A teoria da justiça de Nozick é sustentada pelo que ele denomina teoria da titularidade. Segundo essa teoria, uma distribuição é justa se atender a três princípios: (1) justiça na aquisição inicial, ou seja, a propriedade deve ser adquirida legitimamente; (2) justiça nas transferências, significando que a propriedade pode ser transferida livremente, desde que o processo seja justo; e (3) retificação das injustiças, para tratar situações em que a aquisição ou transferência tenha ocorrido de maneira ilegítima.¹⁴⁹ Esse modelo rejeita qualquer concepção de justiça distributiva, pois esta envolveria interferência indevida no direito de propriedade e na liberdade individual.

O autor critica a ideia de que os talentos naturais e os frutos decorrentes do seu uso possam ser considerados como sorte bruta e, portanto, passíveis de redistribuição. Ele afirma que, se os indivíduos possuem a si mesmos, conseqüentemente possuem tudo o que deriva de seus talentos e esforços.¹⁵⁰ Qualquer tentativa de redistribuir esses recursos sem o consentimento do indivíduo constitui uma violação dos direitos fundamentais.

Dessa forma, para Nozick, o Estado justo é o Estado mínimo, cuja função se restringe à proteção dos direitos individuais fundamentais, como a vida, a liberdade e a propriedade. Qualquer configuração estatal mais abrangente, que busque promover políticas redistributivas ou assistencialistas, seria moralmente injustificada, pois implicaria na utilização coercitiva de uns em benefício de outros. No entanto, o

¹⁴⁸ Nozick, 1991, pp. 188.

¹⁴⁹ Nozick, 1991, pp. 172.

¹⁵⁰ Kymlicka, 2006, p. 136.

autor não nega que os próprios indivíduos possam, voluntariamente, organizar-se para ajudar os menos favorecidos por meio de associações ou ONGs, desde que isso não envolva imposições estatais.¹⁵¹

Ao defender a inviolabilidade dos direitos individuais, o autor contrapõe-se diretamente à concepção de justiça de Rawls, que aceita a redistribuição como meio de corrigir desigualdades sociais. Enquanto Rawls entende que os mais favorecidos têm uma responsabilidade moral de beneficiar os menos favorecidos, o filósofo em questão rejeita essa ideia, pois considera que não há obrigações morais impostas entre indivíduos autônomos e independentes. Sua visão enfatiza a liberdade individual como o valor supremo, sendo incompatível com qualquer forma de coerção estatal que interfira na esfera privada dos cidadãos.¹⁵²

O Estado mínimo é, portanto, a única configuração estatal que respeita a dignidade e a autonomia individual, assegurando que cada pessoa seja tratada como um fim em si mesma e não como meio para alcançar objetivos coletivos.¹⁵³

Quanto à questão da justiça distributiva, defende-se que a posse legítima de bens ocorre por meio de atos justos de aquisição original ou de uma série de transferências justas. No primeiro caso, é exemplificado o direito de usar uma concha colhida na praia, desde que adquirida de maneira justa. Na segunda situação, destaca-se a legitimidade da posse quando um indivíduo adquire um objeto por meio de trocas voluntárias, seja por doação ou compra. Ressalta-se que o princípio completo da justiça distributiva consiste na garantia de que a distribuição é justa quando todos têm direito aos bens que possuem nessa distribuição específica.¹⁵⁴

Segundo MacIntyre, o esquema de justiça de Nozick é centrado no direito de posse, sem concessões a considerações meritocráticas. O filósofo sugere de forma

¹⁵¹ Nozick, 1991, pp. 9.

¹⁵² Nozick, 1991, pp. 48.

¹⁵³ Nozick, 1991, pp. 48.

¹⁵⁴ Cf. MacIntyre, 2001, p. 415.

vaga um princípio de retificação da injustiça, mas sua abordagem é experimental e enigmática, fornecendo pouca orientação para corrigir a perspectiva geral.¹⁵⁵

Destaca-se que a sociedade é constituída por indivíduos com interesses próprios, encarregados de estabelecer normas em comum. Os indivíduos precedem a sociedade, e a identificação dos interesses individuais é independente da formação de laços morais ou sociais.

A perspectiva do filósofo sobre os direitos, destaca suas restrições e a incerteza sobre a proibição absoluta de certos tipos de interferência, adotando uma visão individualista, fundamentada em interesses particulares e concorrentes, com limites determinados por esses elementos. Essa abordagem encontra paralelos em pensadores como Maquiavel, Hobbes e Locke. No contexto da sociedade moderna, Nozick reconhece a aparente superficialidade das relações, onde os indivíduos buscam seus interesses com mínimas restrições relativas ao bem-estar de outrem.

Nozick rejeita a ideia de que reivindicações baseadas no passado devam sustentar-se, enfocando a legitimidade do direito de posse como único vínculo entre o interesse no passado e a justiça. O ponto crucial é a exclusão deliberada de certos elementos da visão do filósofo, pois sua teoria serve a uma mitologia específica sobre o passado. Essa mitologia é centrada na crença fundamental de que todo direito de posse legítima está ligado a atos legítimos de aquisição original.

MacIntyre argumenta que ao questionar a legitimidade das reivindicações baseadas no passado e considerar o direito de posse como único critério para conectar o interesse histórico à justiça, Nozick exclui várias posses legítimas. Os atuais proprietários não são herdeiros legítimos dos indivíduos lockeanos, mas descendentes daqueles que usaram roubo e violência para se apropriar de terras públicas na Inglaterra, terras indígenas na América do Norte, Irlanda e Prússia. A

¹⁵⁵ Cf. MacIntyre, 1991, pp. 419.

falta de um princípio de retificação, central na obra de Nozick, pode comprometer toda a teoria, mesmo diante de objeções sobre direitos humanos inalienáveis.¹⁵⁶

MacIntyre, ao analisar a teoria de Nozick, questiona a legitimidade das reivindicações baseadas no passado e a forma como ele define a justiça na posse. Nozick, ao se concentrar no direito de posse como critério central, exclui várias posses legítimas ao não considerar adequadamente as injustiças históricas que moldaram a distribuição de bens. MacIntyre critica a falha de Nozick em estabelecer um princípio de retificação para corrigir as injustiças do passado, apontando que isso enfraquece sua teoria. Além disso, ele argumenta que a ênfase de Nozick em direitos inalienáveis, como os direitos humanos, não é suficiente para abordar as complexidades das transferências históricas, que envolvem roubo, violência e apropriação injusta de terras.

Conceito	Descrição
Objeto	Direitos de posse e propriedade individual, adquiridos de maneira justa. Nozick defende que apenas aqueles que adquiriram propriedade de forma justa têm o direito de possuí-la para uso exclusivo.
Disposição	O princípio de justiça na aquisição e transferência de bens, que deve ser respeitado para garantir a legitimidade da posse. Isso inclui a aquisição original justa e as transferências justas, que devem ocorrer por meio de trocas voluntárias ou doações.
Instituição	Um "Estado mínimo" que protege os direitos individuais, garantindo a segurança contra violência, roubo e fraude, e assegurando a aplicação de contratos. O Estado não deve interferir nas relações pessoais ou impor obrigações injustificadas.
Bem da Justiça	A liberdade individual e a autonomia dos cidadãos, que são promovidas por um Estado que limita sua intervenção. Nozick argumenta que um Estado mais abrangente violaria os direitos individuais, enquanto um Estado mínimo seria inspirador e justo, permitindo que indivíduos busquem seus próprios interesses.

Esquema elaborado pela autora acerca dos elementos da justiça de Nozick.

¹⁵⁶ Cf. MacIntyre, 2001, p. 421.

PARTE II – DA MODERNIDADE À TRADIÇÃO
CAPÍTULO 1: CRÍTICAS E CONSEQUÊNCIAS AO PROJETO LIBERAL
1.1 MARXISMO: MAIS-VALIA, CAPITALISMO E RELAÇÕES DE
TRABALHO

Karl Marx não deve ser compreendido apenas como o criador do Marxismo, um sistema frequentemente mal interpretado. Sua obra, apesar de sistemática, permanece incompleta e apresenta questões não resolvidas. Quando Kautsky sugeriu a publicação de suas obras completas, Marx respondeu que elas ainda precisavam ser finalizadas.¹⁵⁷

Durante muito tempo, a análise do pensamento de Marx se concentrou em sua relação com Hegel, o que obscureceu a influência de Aristóteles. Marx estudou Aristóteles entre 1843 e 1845 e, em seus escritos econômicos, referiu-se a Aristóteles com respeito, reconhecendo a precisão de suas descrições das trocas econômicas do mundo grego antigo. Marx utilizou conceitos aristotélicos, como essência e potencialidade, para analisar a economia moderna.¹⁵⁸

O autor acreditava que a compreensão de algo envolve a percepção de suas propriedades essenciais e suas possibilidades de desenvolvimento futuro, similar ao pensamento de Aristóteles.¹⁵⁹ No primeiro capítulo de O Capital, Marx explora como entender o valor do trabalho humano em diferentes mercadorias e reconhece que essas trocas de valor se tornam mais claras com base nas análises aristotélicas.

No entanto, Marx considerou a análise de Aristóteles incompleta devido à ausência de uma compreensão da igualdade e equivalência de todos os tipos de trabalho, algo que só se tornou viável em sociedades com um conceito amplamente aceito de igualdade humana. Assim, Marx buscou ir além de Aristóteles para

¹⁵⁷ MacIntyre, 2022, p. 149.

¹⁵⁸ MacIntyre, 2022, p. 149.

¹⁵⁹ MacIntyre, 2022, p. 150.

desenvolver uma teoria do valor e da mais valia que refletisse as complexidades da economia do século XIX.¹⁶⁰

Embora sua análise do capitalismo no século XIX oferecesse novas perspectivas sobre seu funcionamento, aqueles que contribuíram para o desenvolvimento desse sistema nas épocas anteriores não poderiam ter compreendido completamente essas dinâmicas. Para o filósofo, a natureza das relações de trabalho capitalistas é obscurecida pela forma como o trabalho é mercantilizado e apresentado. O capitalismo, portanto, não se resume apenas a relações econômicas, mas também a uma forma de apresentação dessas relações que oculta sua verdadeira natureza.¹⁶¹

Marx observou que nem capitalistas, nem trabalhadores reconheciam que o capital é essencialmente "trabalho não remunerado". Ele contrastou isso com a economia pré-capitalista da Idade Média europeia, onde a dependência pessoal era mais transparente e o trabalho e seus produtos não assumiam as formas enganosas vistas no capitalismo.¹⁶²

Essa falta de compreensão na sociedade capitalista se devia, em parte, à ausência de uma estrutura crítica fornecida por tradições filosóficas anteriores, como o aristotelismo, que havia permitido aos teóricos medievais refletirem criticamente sobre seus papéis e relacionamentos sociais.

MacIntyre, ao analisar a obra de Marx e o conceito de justiça subjacente ao pensamento marxista, destaca algumas questões centrais sobre as fragilidades morais do marxismo e seu vínculo com o ethos da modernidade. A compreensão do filósofo acerca de Marx não se limita a uma crítica externa; pelo contrário, ele se posiciona como um pensador que reconhece a profundidade da crítica marxista ao liberalismo, mas também evidencia os limites morais e teóricos dessa tradição.

Esse ethos moderno, segundo o autor, está marcado por um dualismo que perpassa tanto o liberalismo quanto o marxismo. O exemplo mais notável disso no

¹⁶⁰ MacIntyre, 2022, p. 150.

¹⁶¹ MacIntyre, 2022, p. 151.

¹⁶² MacIntyre, 2022, p. 152.

marxismo é a distinção entre base e superestrutura ideológica. O que o filósofo sugere é que o marxismo, embora se proponha a ser uma crítica à cultura moderna, acaba por reproduzir algumas de suas categorias fundamentais. Esse dualismo expressa uma fragmentação moral e social que dificulta a elaboração de uma perspectiva moral coerente e crítica.¹⁶³

Marx aborda o conceito de mais-valia relativa no contexto da produção capitalista, explorando como a elevação da força produtiva do trabalho reduz o tempo necessário para produzir os meios de subsistência e, conseqüentemente, o valor da força de trabalho. Essa redução permite que uma maior parte da jornada seja dedicada ao mais-trabalho, aumentando a mais-valia apropriada pelo capitalista.¹⁶⁴

Seu entendimento detalha como a elevação da força produtiva implica mudanças nas condições técnicas e sociais do trabalho, revolucionando o modo de produção. Ele diferencia a mais-valia absoluta, obtida pelo prolongamento da jornada de trabalho, da mais-valia relativa, resultante da redução do tempo de trabalho necessário. Também analisa os impactos dessa dinâmica sobre o valor das mercadorias, destacando que este é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário.¹⁶⁵

Ademais, o autor critica a contradição do sistema capitalista, que busca continuamente aumentar a produtividade e baratear mercadorias para extrair mais-valia, sem, contudo, reduzir a jornada de trabalho ou melhorar as condições dos trabalhadores.

Nota-se que a teoria de Marx sobre a mais-valia, se aplica quando existem duas condições fundamentais. A primeira é a situação de trabalhadores que não conseguem mais suprir suas necessidades básicas, nem as de suas famílias, com o trabalho agrícola em suas terras. Esses trabalhadores, sejam arrendatários ou

¹⁶³ MacIntyre, 2022, p. 151.

¹⁶⁴ Marx, 2013, p. 482-492.

¹⁶⁵ Marx, 2013, p. 482-492.

proprietários, se veem forçados a vender sua força de trabalho por salários em mercados competitivos.¹⁶⁶

A segunda condição é a presença de uma classe de proprietários dos meios de produção, como terras, ferramentas e máquinas, que pagam salários aos trabalhadores. No entanto, o valor que os trabalhadores recebem é inferior ao valor que realmente produzem. A diferença entre esses valores é o que Marx chama de mais-valia, que é apropriada pelos empregadores. Essa mais-valia é a fonte dos lucros dos empregadores e o motor do crescimento econômico no capitalismo, pois é por meio dela que se financiam os investimentos que aumentam a produtividade. O autor destaca que, sem a apropriação da mais-valia, o desenvolvimento econômico e as altas taxas de crescimento do capitalismo não seriam possíveis.¹⁶⁷

As percepções de Marx sobre o capitalismo também destacam suas tendências destrutivas e autodestrutivas. Embora o capitalismo tenha levado a um crescimento industrial significativo e a um aumento nos padrões de vida, também resultou em desigualdades severas, crises econômicas frequentes e na marginalização de áreas menos lucrativas.¹⁶⁸

Marx antecipou que a classe trabalhadora eventualmente desenvolveria uma compreensão crítica do capitalismo através de suas lutas e resistências.¹⁶⁹No entanto, ele não previu a extensão e a natureza dos debates que surgiriam entre os críticos do capitalismo, levando a interpretações diversas das teorias de Marx.

Esses debates frequentemente se concentravam no papel dos partidos políticos marxistas e no uso do poder estatal para a transição do capitalismo para o socialismo. O desenvolvimento de uma cultura operária e os debates acadêmicos sobre economia complicaram ainda mais a recepção e a aplicação do pensamento

¹⁶⁶ MacIntyre, 2022, p. 153.

¹⁶⁷ MacIntyre, 2022, p. 153.

¹⁶⁸ Marx, 2013, p. 1005.

¹⁶⁹ Marx, 2013, p. 457.

marxista, apresentando desafios para os marxistas na interação com trabalhadores e críticos acadêmicos do capitalismo.

Destaca-se que no final do século XIX, a economia se estabeleceu como uma disciplina acadêmica em várias universidades europeias, desenvolvendo-se a partir dos trabalhos de teóricos do equilíbrio na Áustria, França, Inglaterra e outros locais. Esses teóricos propuseram que a alocação eficiente dos recursos ocorre exclusivamente através da competição não regulamentada nos mercados livres. Eles afirmavam que os preços refletem o equilíbrio entre oferta e demanda e promovem uma situação em que todos os participantes do mercado são maximizados em benefício próprio. Para representar essas relações de troca, criaram modelos matemáticos que determinavam os preços relativos nos mercados, fornecendo dados para decisões econômicas racionais.¹⁷⁰

O desenvolvimento da teoria econômica envolveu a tentativa de integrar anomalias e complexidades crescentes na atividade econômica, com um avanço significativo na sofisticação matemática. A história da economia acadêmica, ao longo dos últimos 150 anos, pode ser compreendida em grande parte através de seus manuais didáticos. Esses livros, escritos por teóricos influentes, moldaram a maneira como as pessoas tomam decisões econômicas e promoveram a concepção de um agente racional.¹⁷¹

O conceito de agente racional, inicialmente abordado por Pareto e refinado por L. J. Savage, descreve um agente que faz escolhas consistentes com suas preferências e suas consequências. Esse conceito, distinto das abordagens de Aristóteles e Aquino e dos entendimentos de pessoas fora da ordem social capitalista, considera as preferências como dadas e aponta em como qualquer agente deve agir para manter escolhas racionais.

¹⁷⁰ MacIntyre, 2022, p. 160.

¹⁷¹ MacIntyre, 2022, p. 160.

Os economistas acadêmicos frequentemente defendem o capitalismo, muitas vezes ignorando suas consequências negativas, como desigualdades e crises recorrentes. Essas crises são atribuídas a fatores externos ou a intervenções governamentais, enquanto as desigualdades são aceitas em nome do crescimento econômico a longo prazo. Apesar de alguns economistas defenderem a regulamentação para combater o desemprego e a desigualdade, a teoria econômica falha frequentemente em prever crises, como a de 2008, e enfrenta críticas pela falta de capacidade preditiva.¹⁷²

Adicionalmente, o período de democratização econômica e social entre 1945 e 1980, que mitigou algumas desigualdades, foi visto como uma anomalia, em vez de um desvio típico. Economistas, ao estudarem a economia separada da ordem política e social, contribuíram para a legitimação da desigualdade econômica e do poder do dinheiro na política. A história do capitalismo está, em parte, entrelaçada com a história dos economistas e o modo como sua formação influenciou a compreensão e a resistência às tendências destrutivas e desiguais do sistema econômico.¹⁷³

MacIntyre¹⁷⁴ apresenta várias críticas ao marxismo, sendo uma das principais críticas dirigida à concepção marxista de ideologia. Para Marx, as ideologias são essencialmente justificativas para a dominação das classes superiores, algo que MacIntyre considera uma visão excessivamente simplista. Ele argumenta que essa perspectiva ignora a complexidade das ideologias e o papel das práticas morais e das tradições na formação das visões de mundo.

O filósofo mencionado também critica a ética marxista, afirmando que ela não leva em conta adequadamente a importância das tradições e da moralidade na construção das práticas sociais e individuais. Segundo ele, o foco exclusivo nas

¹⁷² MacIntyre, 2022, p. 161.

¹⁷³ MacIntyre, 2022, p. 165.

¹⁷⁴ MacIntyre, 1991, p. 362.

condições econômicas e na luta de classes, característico do marxismo, resulta em uma compreensão limitada da moralidade e da ética.

Finalmente, MacIntyre levanta questões sobre a concepção marxista de justiça, que se concentra na eliminação das desigualdades econômicas e na criação de uma sociedade sem classes. Ele sugere que essa noção de justiça é insuficiente para abordar as questões éticas e morais mais amplas que surgem nas sociedades. Para MacIntyre, a justiça deve ser entendida também em termos das práticas e tradições que sustentam a vida comunitária e a prática moral.

1.2 DISTRIBUTIVISMO: REDISTRIBUIÇÃO, TRANSFORMAÇÃO SOCIAL E AÇÃO HUMANA.

A partir do final do século XIX, os marxistas se envolveram em controvérsias não apenas entre si, mas também com os defensores do capitalismo sobre diversas questões. Essas controvérsias incluíam a natureza do estado moderno, o papel das instituições estatais na economia complexa, os recursos disponíveis para enfrentar e superar crises econômicas, a distribuição do poder econômico e político de forma democrática e as limitações morais que deveriam ser consideradas em uma política de redistribuição radical de poder.¹⁷⁵

Além disso, tanto marxistas quanto defensores do capitalismo foram criticados por autores que destacavam semelhanças entre as duas partes em disputa. Essa crítica foi influenciada pelas reformulações do ponto de vista Neo-Aristotélico resultantes, por um lado, da revitalização do pensamento de Tomás de Aquino e, por outro, das intervenções na política de classe trabalhadora expressas no ensino social da Igreja Católica, conforme reformulado pelo Papa Leão XIII.

Leão XIII iniciou o renascimento tomista, e, como resultado, tanto a filosofia quanto a política associada a ele foram amplamente vistas como filosofia e política

¹⁷⁵ MacIntyre, 2022, p. 167.

católica. Contudo, essa visão estava equivocada. O tomismo, embora envolva afirmações teológicas, foi adaptado pelos tomistas do início do século XX, especialmente pelos tomistas aristotélicos, para fazer reivindicações seculares voltadas a cidadãos de qualquer fé ou sem fé.¹⁷⁶

Essas reivindicações focavam na natureza dos bens humanos, nos requisitos de justiça e na organização das instituições, argumentando que indivíduos podem alcançar seus próprios bens individuais somente através da obtenção dos bens comuns que compartilhamos como membros da família, colaboradores no trabalho, participantes de grupos locais e cidadãos.

Do ponto de vista tomista, é crucial que os indivíduos entendam que só podem alcançar seus bens individuais por meio da realização dos bens comuns compartilhados em diferentes esferas da vida social. Sem a noção de bens comuns, restaria uma concepção do indivíduo isolado de suas relações sociais e dos normativos de justiça que devem informar essas relações.¹⁷⁷

A justiça natural exige que os salários pagos pelo trabalho sejam suficientes para sustentar o trabalhador e sua família, que as horas de trabalho permitam tempo adequado para atividades familiares e que o trabalho seja realizado em condições seguras. Inicialmente, essa justiça natural só pôde ser alcançada sob o capitalismo industrial por meio da organização de sindicatos e ações de greve militantes.

A primeira expressão moderna do ensino social católico, formulado por Leão XIII na encíclica *Rerum Novarum* de 1891, antecipou a ação prática desse ensino. Entre os notáveis apoiadores estavam o Cardeal Manning, que deu suporte militante aos trabalhadores portuários de East London durante a grande greve de 1889, e colaborou com líderes sindicais militantes, alguns dos quais se tornaram membros fundadores do Partido Comunista da Grã-Bretanha. Manning denunciou os males do capitalismo e apoiou os sindicatos, destacando que a união dos trabalhadores era o

¹⁷⁶ MacIntyre, 2022, p. 167.

¹⁷⁷ MacIntyre, 2022, p. 168.

único abrigo contra o despotismo do capital. Para a geração seguinte, surgiu a questão de como implementar e avançar além das ações e metas sindicais.¹⁷⁸

Essas metas se estendiam além do local de trabalho para uma política que exigia, com sucesso, seguros de desemprego e outros benefícios sociais, mas que ainda deixava intactos os grandes problemas do sistema capitalista. A direção para críticos radicais do capitalismo, portanto, precisava ser reavaliada. As respostas desenvolvidas pelos marxistas, sejam revolucionários ou reformistas, eram inaceitáveis para aqueles que aprenderam com o renascimento tomista e com o ensino social católico.

Os críticos tomistas do marxismo argumentavam que a concentração de poder político e econômico nas mãos do estado e do partido dominante representava um perigo tão grande quanto as desigualdades do sistema capitalista. Essa tese se tornou mais persuasiva ao longo do século XX.¹⁷⁹

Alguns marxistas reconheceram esse perigo e tentaram abordá-lo de dentro da perspectiva marxista, mas não conseguiram fornecer uma explicação convincente de como poderiam chegar a um resultado que, segundo a visão distributivista dos tomistas, era mais necessário: uma série de iniciativas políticas genuinamente locais para alcançar a distribuição e compartilhamento de poder e propriedade.

Além disso, havia uma diferença fundamental entre marxistas e distributivistas sobre os agentes da transformação social. Marxistas acreditavam que tudo dependia do surgimento de uma classe trabalhadora revolucionária, enquanto os distributivistas sustentavam que mudanças necessárias poderiam vir de várias frentes, devido ao interesse humano em reformar a ordem social e econômica.¹⁸⁰

Para os distributivistas, o problema com o capitalismo não se restringia apenas ao impacto sobre os desempregados e pobres, mas também ao que fazia com os ricos e os trabalhadores e gerentes mais bem pagos. Os seres humanos

¹⁷⁸ MacIntyre, 2022, p. 168-169.

¹⁷⁹ MacIntyre, 2022, p. 167.

¹⁸⁰ MacIntyre, 2022, p. 170-171.

podem alcançar seus bens comuns e individuais apenas por meio de ações coordenadas que exigem relacionamentos cooperativos informados pelas normas da lei natural. No entanto, a ordem social do capitalismo impõe relações sociais que violam essas normas e direciona desejos de forma inadequada, resultando em vidas empobrecidas mesmo entre aqueles que têm sucesso em obter o que desejam sob o capitalismo.

Para os distributistas, a verdadeira democracia depende da plena liberdade individual, alcançada pela distribuição da propriedade às famílias. Para eles, liberdade genuína exige que as famílias possuam recursos materiais próprios, reduzindo a dependência econômica de empregadores ou grandes corporações.¹⁸¹

Embora o capitalismo seja geralmente associado à propriedade privada, Chesterton destaca que essa relação não basta no plano teórico. Para romper a divisão estrutural entre empregadores e empregados, é essencial uma ampla classe de proprietários na prática. Apenas assim, a sociedade pode evitar a concentração de riqueza e poder, promovendo maior equilíbrio social e autonomia individual.¹⁸²

Ademais, os distributistas, defendem que a democratização da propriedade privada é um caminho para transformar a estrutura econômica e social, assegurando que o poder e a liberdade estejam mais amplamente distribuídos.

Os desejos e preferências dos agentes são moldados pela disciplina da competição no mercado e pelos custos e recompensas associados ao sucesso ou fracasso. Essa dinâmica faz com que os agentes aprendam a desejar mais dinheiro e se tornem consumidos por esses desejos. A aquisição excessiva de dinheiro e a avaliação do sucesso com base na capacidade de aumentar a riqueza levam a uma valorização distorcida do dinheiro e dos bens de consumo. A retórica sedutora da publicidade e as enganações de marketing tornam-se meios necessários para a

¹⁸¹ Chesterton, 1926, p. 79.

¹⁸² Chesterton, 1926, p. 79 e ss.

expansão capitalista, moldando desejos que não são justificáveis para o florescimento humano.

Chesterton propõe um modelo de sociedade distributivista, onde as famílias e associações livres desempenham papéis centrais nas relações sociais, formando a base de uma vida comunitária sólida. Ele argumenta que o poder central deve ser limitado e compensado por uma diversidade de poderes descentralizados, que incluam esferas individuais, comunitárias e oficiais.¹⁸³

Embora reconheça o risco de abusos em uma estrutura descentralizada, Chesterton acredita que este é um mal menor, preferível ao poder absoluto do Estado ou das grandes corporações (trustes), cuja onipotência pode resultar em opressão e exploração em grande escala. Sua proposta visa garantir uma organização social onde o poder seja distribuído de maneira mais equitativa, promovendo autonomia local e protegendo a liberdade e a dignidade das pessoas.¹⁸⁴

O filósofo reforça a ideia de que o lar é a expressão mais primitiva de liberdade e deve permanecer livre da ingerência do Estado, enfatizando a necessidade de uma estrutura social que favoreça a descentralização e a autonomia das pessoas.

Deste modo, o distributismo se configura como uma doutrina filosófica que coloca a liberdade como seu princípio fundamental, entendendo que a verdadeira liberdade só é alcançada quando cada indivíduo ou família possui acesso à sua própria casa e aos meios de produção.

A doutrina defende que a autonomia e a soberania individuais são realizadas por meio da propriedade privada, sendo o lar uma instituição que deve se manter fora do controle estatal. Essa visão reflete uma crítica à centralização do poder e

¹⁸³ Chesterton, 1926, p. 53 e ss.

¹⁸⁴ Chesterton, 1926, p. 53 e ss.

recursos no Estado e propõe uma sociedade onde a liberdade seja garantida pela distribuição justa da propriedade e dos meios de produção.

1.3 EXPRESSIVISMO: CONSENSO MORAL, INDIVIDUALISMO E IDENTIDADE LIBERAL

A evolução do projeto liberal moderno, que foi concebido inicialmente como um esquema político, jurídico e econômico destinado a facilitar a coexistência pacífica de indivíduos com diversas concepções de vida boa, segue um percurso no qual o liberalismo, originado como um apelo à racionalidade compartilhada contra a tirania da tradição, transformou-se em uma tradição em si. Essa transformação é caracterizada pela interminabilidade do debate de princípios.¹⁸⁵

Inicialmente, o liberalismo buscava criar um espaço onde indivíduos com diversas concepções do bem pudessem viver juntos pacificamente. Contudo, ao longo da história, ele evoluiu para se tornar uma tradição com suas próprias limitações e imposições. A tolerância no contexto liberal é restrita, permitindo a expressão de preferências individuais e de grupos, mas restringindo a promoção ativa de concepções não-liberais do bem na esfera pública.

Sobressaem as similaridades entre a dinâmica social e política e a instituição do mercado em uma economia liberal. Tanto no contexto social quanto no econômico, o papel fundamental é representado pelas preferências individuais. Nos mercados, as preferências são avaliadas com base na capacidade financeira de cada indivíduo. De maneira análoga, no âmbito político e social, a habilidade de negociação é crucial, e as preferências adquirem relevância quando estão interconectadas.¹⁸⁶

As características do sistema liberal incluem a ausência de um único bem supremo e a presença de diversas esferas com seus próprios valores. A diversidade

¹⁸⁵ Cf. MacIntyre, 1991, p. 361.

¹⁸⁶ Cf. MacIntyre, 1991, p. 362.

de bens é aceita pelo liberalismo, que advoga pela busca de múltiplos objetivos sem a necessidade de uma unidade geral na vida. Essa perspectiva tem sua fundamentação na ideia de que os objetivos humanos são naturalmente diversos, sendo considerada irracional a imposição de um único fim.

Além disso, no contexto liberal, observa-se que o ser humano é equiparado ao eu liberal, conforme destacado por Rawls, ao transitar entre diferentes esferas, segmentar atitudes e regular reivindicações por meio da combinação de preferências individuais e negociação. A eficácia torna-se um valor fundamental na modernidade liberal, manifestando-se na necessidade de estabelecer regras aceitáveis de negociação em todas as áreas da vida humana.

As regras de justiça distributiva no contexto liberal desempenham o papel de estabelecer limites no processo de negociação, assegurando um acesso equitativo e preservando a liberdade de expressão. A estabilidade da propriedade é valorizada, pois contribui para essa proteção, enquanto o mérito é considerado sem relevância para a justiça liberal. No âmbito público liberal, os indivíduos são vistos como agentes que expressam preferências, fundamentando suas ações na ordenação pessoal dessas preferências, refletindo uma abordagem típica e moderna de raciocínio prático.¹⁸⁷

No que diz respeito à transformação cultural pós-humaniana que levou ao surgimento de um tipo de raciocínio prático em que a expressão pessoal do desejo, como "quero que tal coisa ocorra", torna-se a premissa inicial de um argumento prático, esse momento de mudança cultural marcou a compreensão das arenas de escolha pública. Elas não são mais consideradas como lugares de debate sobre concepções opostas do bem humano, mas sim como locais de negociação entre indivíduos com suas próprias preferências.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Cf. MacIntyre, 1991, p. 363.

¹⁸⁸ Cf. MacIntyre, 1991, p. 364.

A transformação das expressões de desejo em razões para a ação reflete a influência dos domínios públicos do mercado e da política liberal individualista, onde as preferências são fundamentais. Nesse contexto, o peso das preferências é atribuído independentemente de como foram formadas. A capacidade de considerar as preferências como razões suficientes para a ação é destacada, assim como a existência de um procedimento análogo para ponderar desejos individuais.¹⁸⁹

Destaca-se que o conceito de "eu quero" adquire impessoalidade, transformando-se em uma afirmação e premissa de um raciocínio, em vez de expressar uma paixão do agente. Argumenta-se que o individualismo liberal e a psicologia do indivíduo liberal não são causa e efeito um do outro, mas sim se influenciam mutuamente, definindo assim o conceito moderno de "indivíduo". O raciocínio prático na modernidade liberal destaca o indivíduo como o agente que formula preferências e escolhas com base em uma estrutura lógica, considerando o alcance de objetivos e a compatibilidade com outras preferências.¹⁹⁰

Os filósofos analíticos contemporâneos, ao representarem o raciocínio prático como atemporal, na verdade refletem a forma específica desse raciocínio em sua cultura liberal individualista. Apesar das discordâncias sobre a expressão das preferências, eles concordam quanto à estrutura geral desse raciocínio. No entanto, na sociedade liberal moderna, a conexão entre as preferências expressas nas premissas desse raciocínio e as ações resultantes é menos evidente do que em abordagens aristotélicas ou humeanas.¹⁹¹

A imediaticidade e necessidade são menos claras, e a causalidade é menos previsível. Agir com base em desejos específicos depende não apenas de circunstâncias externas, mas também da interação complexa entre várias preferências, especialmente em uma cultura onde os bens desejados são considerados heterogêneos e sem uma ordem geral. Assim, a transição das

¹⁸⁹ Cf. MacIntyre, 1991, p. 364.

¹⁹⁰ Cf. MacIntyre, 1991, p. 365.

¹⁹¹ Cf. MacIntyre, 1991, p. 366.

premissas para a ação requer uma decisão prática que não é simplesmente dedutiva, mas envolve um juízo prático do tipo "Então, devo fazer isso".¹⁹²

Explora-se o contraste entre o raciocínio prático aristotélico e o moderno, especialmente no que diz respeito à interpretação do comportamento alheio. A ininteligibilidade surge no primeiro, quando as premissas não se convertem em ação, enquanto o raciocínio prático moderno, culminando em um juízo prático, é considerado completo mesmo sem uma ação subsequente.¹⁹³

Nesse contexto, destaca-se a capacidade de tomar decisões e reverter escolhas, sobressaindo-se em uma cultura dominada por esse tipo de raciocínio prático. A racionalidade prática moderna inclui a ordenação individual de preferências, a solidez dos argumentos que traduzem essas preferências em decisões e ações, bem como a habilidade de agir para maximizar a satisfação dessas preferências. Enfatiza-se a importância de somar essas preferências, tanto a nível individual quanto social, e as implicações teóricas sociais e éticas.¹⁹⁴

No contexto liberal e individualista, onde as preferências de diferentes indivíduos e grupos frequentemente entram em conflito, surge a necessidade de princípios reguladores para facilitar a cooperação e tomar decisões sobre a prioridade das preferências. A cultura liberal exige a primazia da racionalidade para justificar as normas da justiça, embora uma pessoa possa ser racional sem necessariamente ser justa. A justiça serve como um conjunto de princípios que orientam a cooperação na implementação de preferências.¹⁹⁵

A resposta para a função e noção de justiça envolve quatro níveis de atividade e debate em uma ordem liberal e individualista. O primeiro nível refere-se às diversas visões e atitudes expressas por diferentes grupos, desde os religiosos até os defensores de teorias não-religiosas ou princípios de direitos humanos.

¹⁹² Cf. MacIntyre, 1991, p. 366.

¹⁹³ Cf. MacIntyre, 1991, p. 367.

¹⁹⁴ Cf. MacIntyre, 1991, p. 367.

¹⁹⁵ Cf. MacIntyre, 1991, p. 368.

Contudo, dentro da estrutura liberal, o debate nesse nível é frequentemente estéril, inclinando-se para a persuasão não-racional em vez de argumentação racional, devido à ausência de uma teoria geral do bem humano considerada justificada.¹⁹⁶

Apointa-se que, na cultura progressivamente emotivista do liberalismo, os juízos morais e normativos se tornam expressões de atitude e sentimento. A interpretação de defesas morais e políticas rivais como expressões de preferência reflete a perspectiva do individualismo liberal, que transforma as opiniões de acordo com suas premissas. O debate inicial sobre o bem humano em uma ordem liberal inevitavelmente carece de soluções concordantes.¹⁹⁷

No segundo nível têm-se que as preferências são controladas e ponderadas, pressupondo que os procedimentos e regras resultam de um debate racional, enquanto o terceiro nível envolve um debate sobre os princípios da justiça, oferecendo uma sanção para as regras do segundo nível. Apesar de discordâncias precisas na formulação, os teóricos do individualismo liberal concordam amplamente sobre os objetivos dos princípios da justiça.¹⁹⁸

Na perspectiva liberal, os princípios da justiça devem, de forma individual, fundamentar o controle e a avaliação das preferências. A igualdade *prima facie* é requerida para justificar qualquer desigualdade individual. A abrangência dessa igualdade inclui a liberdade para expressar e implementar preferências, além da participação nos meios necessários para eficácia. A disputa entre teóricos liberais, desde Kant e Jefferson até contemporâneos como Rawls e Dworkin, reflete a inconclusividade inerente à filosofia acadêmica moderna.¹⁹⁹

A importância do debate em si, mais do que de conclusões substanciais, destaca-se, proporcionando a base para o quarto nível: regras e procedimentos legais em uma ordem liberal, onde advogados, não filósofos, são centrais. O

¹⁹⁶ Cf. MacIntyre, 1991, p. 368.

¹⁹⁷ Cf. MacIntyre, 1991, p. 368.

¹⁹⁸ Cf. MacIntyre, 1991, p. 369.

¹⁹⁹ Cf. MacIntyre, 1991, p. 370.

liberalismo enfatiza uma ordem justa conectada ao raciocínio prático na comunidade política liberal, impondo uma concepção particular de vida boa, raciocínio prático e justiça aos que aceitam os termos liberais. O supremo bem do liberalismo é a manutenção contínua da ordem liberal.²⁰⁰

Ao rejeitar inicialmente teorias supremas do bem, o liberalismo acaba expressando uma teoria desse tipo. Não pode justificar decisivamente sua concepção do bem humano sem pressupor premissas que coletivamente já implicam essa teoria. Os pontos de partida liberais não são neutros, sendo sempre fundamentados na tradição liberal. A inconclusividade nos debates sobre os princípios da justiça reforça a visão de que o liberalismo é uma tradição, articulando um conjunto historicamente desenvolvido de instituições. Apesar da relutância, alguns pensadores liberais reconhecem que sua teoria está além de uma tradição específica, conflitando com outras, mas ainda mantendo sua condição de tradição.

201

Ao não fornecer uma base neutra independente para avaliar assertivas de tradições conflitantes sobre racionalidade prática e justiça, o liberalismo, revela-se como mais uma tradição. Apesar de a possibilidade de uma base neutra não ser demonstrada a priori, a referida teoria emerge como a corrente mais forte historicamente. Sua falha nesse aspecto sugere que tal base neutra pode não existir. Assim como outras tradições, o liberalismo enfrenta desafios internos cruciais, destacando o problema do "eu" e do bem comum na ordem social liberal.

Os diagnósticos realizados por autores como Freud e Lacan, ao identificarem tais rupturas internas, não são percebidos como ameaças, pois propõem soluções terapêuticas. A preocupação com a terapia do eu dividido é evidente na cultura liberal. Além disso, a complexidade de reconciliar interesses individuais na promoção do bem público, em meio às questões do bem comum em democracias pluralistas,

²⁰⁰ Cf. MacIntyre, 1991, p. 370.

²⁰¹ Cf. MacIntyre, 1991, p. 371.

apresenta desafios particulares para o liberalismo, sendo tais questões abordadas em várias tradições.²⁰²

A sociedade política liberal moderna emerge como um conjunto de cidadãos sem vínculos locais específicos, unindo-se em busca de proteção mútua. A natureza dessa união é, na melhor das hipóteses, uma forma inferior de amizade baseada em interesses recíprocos. A ausência de laços de amizade é atribuída ao pluralismo moral autodeclarado dessas sociedades liberais, que abandonaram a unidade moral presente no aristotelismo, tanto em sua forma antiga quanto na medieval. A análise sugere que a coesão social nessas sociedades é construída mais em torno de benefícios mútuos do que em laços morais compartilhados, representando uma mudança significativa em relação às concepções morais e sociais anteriores.

Deste modo, se nota que para MacIntyre, a liderança no liberalismo não repousa nos filósofos, mas nos advogados, uma constatação que reflete a mudança do liberalismo de uma posição antitradicional para uma tradição em si. O filósofo destaca a falta de consenso nos debates sobre os princípios fundamentais da justiça liberal, indicando que o liberalismo, originado como uma oposição à tradição, transformou-se em uma tradição por si só. Muitos teóricos contemporâneos do liberalismo revisitam e expandem as questões propostas por seus predecessores. MacIntyre sugere que a teoria liberal deve ser compreendida não como uma busca por uma racionalidade independente da tradição, mas como a expressão de uma voz dentro de uma tradição historicamente desenvolvida de instituições.²⁰³

1.4 RELATIVISMO: TRADIÇÕES, PRINCÍPIOS E PLURALISMO

A teoria das virtudes e seu papel na vida moral, apresentada por Alasdair MacIntyre, foi amplamente questionada por filósofos como Samuel Scheffler, Stanley Hauerwas e Paul Wadell. Robert Wachbroit, argumenta que uma das implicações

²⁰² Cf. MacIntyre, 1991, p. 373.

²⁰³ Cf. MacIntyre, 1991, p. 345.

dessa teoria é a inevitabilidade do relativismo. MacIntyre reconhece que, para responder adequadamente a Wachbroit, precisa primeiro enfrentar as críticas de Scheffler, Hauerwas e Wadell. A resposta de MacIntyre passa por três estágios: as virtudes como qualidades essenciais para alcançar os bens internos às práticas; como qualidades que contribuem para o bem de uma vida inteira; e, finalmente, como parte da busca de um bem comum que só pode ser compreendido dentro de uma tradição social.²⁰⁴

MacIntyre defende que o ponto de partida de sua análise das virtudes é a noção de práticas. Diferente de outros filósofos que focam em paixões, desejos ou deveres, ele destaca a importância das atividades humanas que criam e redefinem fins. O autor argumenta que muitas teorias morais caem em distinções entre meios e fins, deixando de lado as formas contínuas de atividade nas quais as pessoas descobrem e recriam objetivos.²⁰⁵

Essas atividades, ou "práticas", são modalidades essenciais para entender como novos fins e concepções de bem são desenvolvidos. Ele responde às críticas de Hauerwas e Wadell sobre a inclusão de certas atividades como práticas, afirmando que apenas aquelas que criam fins e formas de excelência podem ser classificadas dessa maneira.

MacIntyre defende que a análise das virtudes deve começar pelas práticas, pois elas fornecem um sentido mais profundo às virtudes. As virtudes, como coragem e justiça, não existem isoladamente, mas estão intimamente ligadas aos bens internos que surgem dessas práticas. Não basta apenas valorizar as virtudes por si mesmas; é ao entender o propósito e a profundidade das práticas que passamos a apreciá-las.²⁰⁶

Nesse sentido, a relação entre as virtudes e os bens que elas proporcionam é distinta das habilidades que podem ser adquiridas apenas para alcançar um

²⁰⁴ Cf. MacIntyre, 2001, p. 456.

²⁰⁵ Cf. MacIntyre, 2001, p. 456.

²⁰⁶ Cf. MacIntyre, 2001, p. 458.

objetivo. MacIntyre argumenta que, diferentemente do que Kant sugeriu, as virtudes não são simplesmente imperativos categóricos, mas formas de excelência adquiridas ao longo do tempo dentro de uma tradição de práticas.

Em resposta à crítica de Scheffler, que questiona a ligação entre virtudes e práticas, MacIntyre reafirma sua posição. Scheffler sugere que é possível ser um grande jogador de xadrez e, ao mesmo tempo, ter má intenção, o que, para ele, poderia contradizer a tese de MacIntyre. No entanto, MacIntyre responde que se Scheffler está entendendo corretamente o conceito de "bens internos", então a crítica não se sustenta.²⁰⁷

A excelência no xadrez, assim como em outras práticas, está ligada à busca dos bens internos que só podem ser alcançados com virtudes. Dessa forma, um jogador mal-intencionado pode até ganhar partidas, mas não alcançará os verdadeiros bens internos do jogo, como a maestria e o respeito pela prática.

MacIntyre propõe que as virtudes estão ligadas aos bens internos das práticas, mas questiona se um jogador de xadrez altamente habilidoso, que busca apenas a vitória e os benefícios associados, pode ser considerado virtuoso. Embora ele seja um grande mestre no jogo, o que ele valoriza não está relacionado às excelências específicas do xadrez, mas à vitória em si, algo que poderia ser alcançado em qualquer atividade competitiva.²⁰⁸

O filósofo argumenta que os bens internos de uma prática, como a excelência no xadrez, não podem ser alcançados apenas pelo desejo de vencer. Assim, a crítica de Scheffler, que sugere que virtudes e habilidades são intercambiáveis, é refutada. Para MacIntyre, virtudes vão além de habilidades técnicas e envolvem uma busca contínua por bens que são específicos e únicos a cada prática.

Ele também refuta a ideia de que as virtudes são definidas de forma provisória nas práticas. Embora possam ser compreendidas inicialmente no contexto

²⁰⁷ Cf. MacIntyre, 2001, p. 459.

²⁰⁸ Cf. MacIntyre, 2001, p. 460.

de uma prática específica, elas só podem ser plenamente reconhecidas como virtudes quando atendem a condições mais amplas, válidas ao longo de uma vida inteira e dentro de uma tradição social.

A capacidade de ser cruel ou rígido, por exemplo, pode ser útil em certas situações, como na exploração da selva, mas essas qualidades não são virtudes. Isso porque não contribuem para o bem de uma vida humana integral. As verdadeiras virtudes, portanto, devem estar alinhadas aos bens que compõem uma vida plena e devem se integrar aos padrões de uma tradição que continuamente busca o melhor estilo de vida para os seres humanos.²⁰⁹

Examina-se as críticas de relativismo moral, sugerindo que a teoria apresentada acomoda tradições morais rivais e incompatíveis. Robert Wachbroit argumenta que a caracterização do bem humano, dentro da busca pelo bem em diferentes estágios, é compatível com tradições de virtudes distintas.²¹⁰

Diante de um conflito entre tradições morais, Wachbroit propõe um dilema: ou existe um conjunto de princípios racionais independentes de qualquer tradição, ou não há uma resolução racional possível. Ao rejeitar o Iluminismo e suas premissas universais, surge a segunda alternativa, sugerindo que a moralidade seria relativa a tradições específicas, sem uma base objetiva para preferir uma tradição sobre outra.

No entanto, há a contestação de que essas não são as únicas alternativas. Tradições morais rivais podem compartilhar características ou princípios comuns, permitindo que suas discordâncias sejam avaliadas com base em padrões compartilhados. O confronto entre tradições pode revelar fraquezas e problemas internos que uma tradição rival pode ajudar a esclarecer.²¹¹

Em alguns casos, uma tradição é reconstituída ou até abandonada. Contudo, se uma tradição oferece respostas mais convincentes, ela pode emergir fortalecida,

²⁰⁹ Cf. MacIntyre, 2001, p. 461.

²¹⁰ Cf. MacIntyre, 2001, p. 463.

²¹¹ Cf. MacIntyre, 2001, p. 464.

ganhando a confiança racional de seus adeptos e consolidando-se como a melhor solução para questões morais até então.

Wachbroit poderia argumentar que não foi abordada sua objeção sobre a possibilidade de que duas tradições morais e epistemológicas rivais não consigam resolver racionalmente suas discordâncias. Isso poderia gerar fundamentos para uma tese relativista.

O autor não nega essa possibilidade, pois sua posição reconhece que não há argumentos a priori que garantam que tal situação nunca ocorreria. Além disso, seria necessário um retorno ao projeto transcendental de Kant para oferecer tal garantia. O ponto central não é impedir a tese relativista, mas sim afirmar que a tradição aristotélica é a que oferece maior confiança racional em seus recursos epistemológicos e morais.²¹²

O autor defende a tradição moral aristotélica como o exemplo mais sólido de uma prática que proporciona confiança racional aos seus adeptos, mas reconhece o desafio de uma defesa historicista de Aristóteles. Isso pode parecer paradoxal para críticos céticos, já que o próprio Aristóteles não era historicista. No entanto, autores como Vico e Hegel, que eram em parte aristotélicos, adotaram perspectivas historicistas. Demonstrar que não há contradição nesse projeto é uma tarefa que o autor promete abordar em uma obra futura, dando continuidade à defesa de sua perspectiva.

CAPÍTULO 2: ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA MACINTYRIANA

2.1 COMUNIDADE

A justiça, segundo MacIntyre, só pode ser plenamente entendida dentro de uma comunidade que compartilha uma visão comum do bem. A comunidade é o

²¹² Cf. MacIntyre, 2001, p. 465.

espaço onde as virtudes são cultivadas e onde as práticas de justiça são aplicadas. Para o filósofo, a comunidade não é apenas um agrupamento de indivíduos, mas o contexto no qual as pessoas desenvolvem suas identidades e compreendem seu propósito moral.

É dentro da comunidade que os indivíduos aprendem o que é bom e justo, por meio da participação em práticas que possuem tradições e histórias compartilhadas. As práticas são atividades coletivas com valores internos, como a busca da excelência em diversas áreas, incluindo a justiça. A comunidade é o ambiente onde essas práticas florescem e onde as virtudes, como a justiça, são cultivadas e compreendidas.

A justiça, nesse contexto, refere-se à distribuição justa dos bens internos das práticas, que só pode ser julgada por aqueles que participam ativamente dessas práticas dentro da comunidade. O autor argumenta que essas associações sociais não são acidentais, mas essenciais, moldando obrigações e deveres que definem a pessoa.

Sem um lugar dentro dessa rede de relações, o indivíduo perde sua identidade, tornando-se um estrangeiro ou pária. A identidade, no entanto, não é fixa, mas parte de uma jornada com fins definidos. O progresso na vida é medido pelo cumprimento desses objetivos, e a morte é o ponto de avaliação final, onde se decide se a vida foi feliz ou não.²¹³

MacIntyre argumenta que a moralidade e a justiça só podem ser verdadeiramente entendidas dentro de uma tradição específica, que fornece os critérios para julgar o que é justo ou injusto. As tradições são sustentadas e transmitidas pelas comunidades, que, por meio de narrativas compartilhadas, dão sentido ao passado, orientam o presente e moldam o futuro. É através dessas narrativas que os membros da comunidade compreendem sua posição moral e sua responsabilidade coletiva.

²¹³ MacIntyre, 2001, p. 70.

Para os platônicos e, posteriormente, para os cartesianos, a alma tem uma identidade que precede todos os papéis sociais e existências corpóreas. No entanto, para o católico, assim como para os aristotélicos, corpo e alma não são vistos como duas substâncias separadas; o corpo é parte da identidade do indivíduo e é socialmente integrado, nascido dos pais em uma comunidade específica. A principal diferença para o católico é que, além da comunidade terrena, também se é membro de uma comunidade celestial e eterna, representada na Terra pela Igreja. ²¹⁴

Ademais, para o autor, ser justo implica em dar a cada pessoa o que ela merece, e para que a virtude da justiça floresça em uma comunidade, é necessário que existam critérios racionais de mérito e um consenso sobre esses critérios. A atribuição de bens e penas conforme os méritos são geralmente regida por regras, como a distribuição de cargos públicos e a punição de crimes, que são determinadas pelas leis da cidade. Na perspectiva aristotélica, diferentemente da modernidade, direito e moralidade não são campos separados. ²¹⁵

No entanto, como as leis são genéricas, haverá situações em que não será claro como aplicá-las ou o que a justiça requer. Nesses casos, é necessário agir "segundo a reta razão" (kata ton orthon logon, *Ética a Nicômaco* 1138b25). Esta expressão foi traduzida erroneamente por W. D. Ross como "de acordo com a regra certa", refletindo uma preocupação dos filósofos morais modernos com as regras, o que é contrário ao pensamento de Aristóteles. Essa interpretação equivocada é significativa, pois revela a diferença entre a abordagem aristotélica, que valoriza a flexibilidade e o julgamento prático, e a abordagem moderna, que tende a focar em regras fixas e universais. ²¹⁶

Da mesma forma, para Agostinho, a justiça se concretiza na comunidade ideal da *civitas Dei* (Cidade de Deus), que difere profundamente da concepção de comunidade de Cícero. Enquanto Cícero defendia uma justiça universalizada que se

²¹⁴ MacIntyre, 2001, p. 291.

²¹⁵ MacIntyre, 2001, p. 259.

²¹⁶ MacIntyre, 2001, p. 260.

estendia à humanidade como um todo, Agostinho propõe uma visão mais radical, especialmente em relação aos pobres e oprimidos. Para Agostinho, a verdadeira justiça não se limita ao reconhecimento de uma forma atemporal de justiça interna, mas exige o direcionamento do amor para uma vida que incorpora perfeitamente essa forma: a vida de Jesus Cristo.²¹⁷

A aplicação das leis deve ser feita de maneira justa e equitativa, respeitando a jurisdição e evitando discriminação. Isso implica garantir que todos os indivíduos, independentemente de sua posição social, recebam tratamento justo perante a lei. Além disso, a aplicação das leis deve considerar as necessidades humanas e as circunstâncias individuais. Tomás de Aquino destaca que a propriedade e outros direitos devem ser limitados pelas necessidades humanas, o que se traduz na prática em considerar situações de necessidade desesperada e ajustar a aplicação das leis conforme necessário para promover a equidade.²¹⁸

Destaca-se que MacIntyre critica a filosofia liberal moderna, que enfatiza o indivíduo autônomo e os direitos universais descontextualizados, argumentando que essa abordagem ignora a importância das tradições e das comunidades na formação das concepções de justiça. Segundo ele, a tentativa liberal de construir uma moralidade universal, ignorando a comunidade e a tradição, leva à fragmentação moral e à incoerência.²¹⁹

As instituições podem corromper, a formação e manutenção das comunidades humanas, assim como das próprias instituições, estão intimamente relacionadas ao exercício das virtudes. O exercício das virtudes demanda uma postura definida em questões sociais e políticas, e é dentro de uma comunidade com suas formas institucionais específicas que aprendemos a praticar ou não as virtudes. Existe uma diferença significativa entre a visão da modernidade liberal, que vê a comunidade apenas como um espaço onde os indivíduos buscam sua própria

²¹⁷ MacIntyre, 2001, p. 310.

²¹⁸ MacIntyre, 2001, p. 310.

²¹⁹ MacIntyre, 2001, p. 265.

concepção da boa vida, e a visão antiga e medieval, que considera a comunidade como essencial para o exercício das virtudes e para a educação moral dos cidadãos.²²⁰

Na perspectiva liberal individualista, a comunidade e o governo devem ser neutros em relação aos conceitos de boa vida e não têm a função de inculcar valores morais. Em contraste, na visão antiga e medieval, a comunidade política exige o exercício das virtudes para se sustentar e a autoridade tem o papel de educar moralmente seus cidadãos. Embora o Estado moderno não funcione como educador moral, a história do Estado é, de fato, uma história moral. Para entender verdadeiramente as práticas e instituições, é necessário considerar também a história das virtudes e vícios, pois a integridade das práticas depende de como as virtudes são exercidas no suporte das formas institucionais.²²¹

A justiça, para MacIntyre, não é uma questão de aplicar princípios abstratos ou universais, mas de exercer uma racionalidade prática que emerge da vida em comunidade. Essa racionalidade é específica à tradição da comunidade e envolve a aplicação de princípios morais de maneira contextual, levando em conta as circunstâncias particulares e a história compartilhada. Em última análise, a comunidade é o espaço onde as virtudes são vividas e onde a justiça ganha significado. Ela define o bem comum e, por meio de suas tradições, práticas e narrativas, molda a compreensão dos membros sobre o que é justo. Fora desse contexto comunitário, a justiça, segundo MacIntyre, perde seu fundamento e se torna uma abstração vazia.

2.2 RACIONALIDADE PRÁTICA

A concepção de justiça de Alasdair MacIntyre é profundamente influenciada pela noção de racionalidade prática, que ele entende como um componente

²²⁰ MacIntyre, 2001, p. 327.

²²¹ MacIntyre, 2001, p. 328.

essencial para a compreensão e aplicação da justiça. Segundo MacIntyre, toda forma de raciocínio, tanto teórico quanto prático, ocorre dentro de uma tradição específica. Essas tradições não são apenas contextos históricos ou culturais, mas sim modos de pensamento que, através da crítica e da invenção, transcendem suas limitações originais. Esse processo é fundamental tanto na física moderna quanto na lógica medieval, refletindo a maneira como as tradições moldam a forma como entendemos e buscamos o bem.²²²

MacIntyre argumenta que uma tradição que está em ordem é sempre, em parte, constituída por uma argumentação sobre os bens que busca promover. Essas argumentações fornecem sentido e finalidade à tradição, orientando as práticas e as noções de justiça dentro dela. Assim, para MacIntyre, a justiça não pode ser compreendida fora do contexto das tradições que moldam a visão sobre o que constitui o bem e como ele deve ser alcançado.

Ademais, a busca individual pelo próprio bem é geralmente realizada dentro de um contexto definido pelas tradições que influenciam a vida do indivíduo. Isso é verdade tanto para os bens internos às práticas específicas quanto para os bens que definem a vida de uma pessoa. A racionalidade prática, portanto, é sempre contextualizada e orientada pelas tradições culturais e históricas que informam a vida do indivíduo.²²³

MacIntyre é influenciado por Platão, que explora a profunda interconexão entre virtude (areté) e racionalidade, rejeitando a ideia de que são entidades separadas. Platão argumenta que a verdadeira racionalidade, tanto teórica quanto prática, exige areté, e vice-versa, estabelecendo a virtude como essencial para a racionalidade completa. MacIntyre adota essa perspectiva ao sugerir que a justiça está intrinsecamente ligada ao conhecimento do bem e à forma como as práticas individuais contribuem para um bem maior, enxergando a justiça como a integração

²²² MacIntyre, 2001, p. 372.

²²³ MacIntyre, 2001, p. 374.

das regras em um contexto mais amplo de valores e objetivos.

Platão também critica a dialética por não fornecer um entendimento definitivo do bem, argumentando que ela não consegue alcançar uma concepção verdadeira e fundamentada dos bens. MacIntyre compartilha essa crítica e acredita que a justiça deve ser sustentada por uma narrativa robusta que vá além das limitações da dialética, buscando uma base sólida para a justificativa das concepções de justiça.

Já Aristóteles distingue entre os bens específicos e universais, enfatizando a importância de uma compreensão abrangente do bem para orientar as ações. Ele delinea um processo de decisão ética em cinco etapas: compreensão da situação, raciocínio e ampliação dos valores, compreensão dos valores pessoais, escolha do bem mais adequado e aquisição de habilidades práticas. Aristóteles também faz uma distinção entre desejos racionais e não racionais, apontando que a verdadeira racionalidade prática exige uma harmonia entre desejos e razão. Para Aristóteles, a prática das virtudes, especialmente a justiça, é crucial para a racionalidade prática, pois permite ao agente discernir corretamente os bens e agir de acordo com princípios morais.²²⁴

MacIntyre, ao discutir a racionalidade prática de Aristóteles, aborda a importância das virtudes na formação do caráter e na condução das ações humanas. Ele destaca que a visão aristotélica da racionalidade prática se diferencia das concepções modernas, que frequentemente apresentam dilemas éticos irresolúveis. Para Aristóteles, os conflitos éticos aparentes decorrem de inadequações na razão, não da natureza da moralidade real.²²⁵

Agostinho, em sua abordagem cristã, apresenta a racionalidade prática através da lente da religião, enfatizando a necessidade de um novo nível de consciência pessoal e responsabilidade. O cristianismo agostiniano introduz uma

²²⁴ MacIntyre, 2001, p. 155.

²²⁵ MacIntyre, 2001, p. 157-158.

perspectiva onde a religião desempenha um papel crucial no desenvolvimento moral e na formação do caráter.

Dentro dos contextos pastorais e teológicos, Agostinho e os escritores monásticos discutem profundamente a má vontade e a maldade das vontades humanas, desenvolvendo uma linguagem e doutrina específicas sobre intenção, consciência e responsabilidade. O objetivo é elevar a consciência dos indivíduos em suas ações e avaliar mais profundamente a responsabilidade por suas escolhas. Assim, a racionalidade prática é vista como um processo de auto-reflexão e aprimoramento moral, guiado pela fé e pela busca por uma vida virtuosa.²²⁶

MacIntyre ressalta que Agostinho utilizou a descoberta da vontade para criticar os predecessores romanos, que, segundo ele, ocultavam sua má vontade por trás de suas realizações, corrompendo-as. Essa crítica destaca a importância da linguagem na compreensão das ações individuais e na percepção retrospectiva do próprio entendimento. Para Agostinho, a linguagem e a introspecção são fundamentais para identificar e corrigir a má vontade, elevando assim a compreensão da racionalidade prática e sua aplicação moral na vida cotidiana.²²⁷

A compreensão de racionalidade prática de Tomás de Aquino, é marcada pela integração de elementos aristotélicos e agostinianos na compreensão da ação humana e da moralidade. Tomás de Aquino, ao adotar a visão aristotélica da racionalidade prática, onde a ação moral é guiada pela razão, e a doutrina agostiniana sobre a falibilidade da vontade humana, oferece uma perspectiva complexa sobre a virtude e a moralidade.²²⁸

A noção de synderesis, como uma disposição natural para perceber os princípios da lei natural, é central na ética de Aquino, diferenciando-se da conscientia, que pode cometer erros na aplicação desses princípios a situações específicas. Aquino argumenta que a synderesis é infalível, mas a conscientia pode

²²⁶ MacIntyre, 2010, p. 202.

²²⁷ MacIntyre, 2010, p. 201.

²²⁸ MacIntyre, 2010, p. 212.

falhar ao interpretar e aplicar os princípios morais, refletindo a complexidade da vida prática e da deliberação ética.²²⁹

MacIntyre adota essa abordagem ao discutir a racionalidade prática, destacando a importância de compreender não apenas os princípios morais fundamentais, mas também como aplicá-los corretamente em contextos específicos. A teoria de Aquino sobre a *proaíresis* (ou escolha racional) e a relação entre a vontade e o intelecto proporciona uma base para a compreensão da justiça como uma prática moral situada, onde a virtude é desenvolvida através da deliberada escolha racional e da aplicação de princípios éticos.

A crítica de Aquino à visão aristotélica e a sua adaptação do conceito de vontade e ação refletem a complexidade e os desafios da racionalidade prática na construção de uma concepção robusta de justiça, enfatizando a necessidade de integrar a compreensão teórica com a experiência prática na vida cotidiana.

2.3 VIRTUDES

As virtudes, especialmente a virtude da justiça, desempenham um papel central na concepção de justiça de Alasdair MacIntyre. Para ele, a justiça consiste em atribuir a cada pessoa o que ela merece, o que exige um entendimento compartilhado e racional sobre os critérios de mérito dentro de uma comunidade. Assim, a prática da justiça depende da aceitação desses critérios, que precisam ser racionais e acordados por todos os membros da sociedade.

O filósofo argumenta que o direito e a moralidade não são domínios separados, como muitas vezes são vistos na modernidade. Em vez disso, eles estão interligados na teoria aristotélica. As leis, sendo genéricas, frequentemente enfrentam a necessidade de interpretação em casos específicos onde as fórmulas prontas não se aplicam diretamente. Portanto, a aplicação da lei e o julgamento

²²⁹ MacIntyre, 2010, p. 212.

sobre o que a justiça exige muitas vezes exigem a prática das virtudes, especialmente a virtude da justiça, para orientar a ação em situações complexas.

Na filosofia de Alasdair MacIntyre, a concepção de justiça é profundamente influenciada pela visão de Platão sobre a virtude. Platão, ao refutar as teses anteriores sobre justiça, sublinha que a compreensão da virtude é essencial para a prática da justiça. Ele acredita que o conhecimento da virtude é crucial para ser verdadeiramente virtuoso, o que implica que a justiça está intrinsecamente ligada à virtude. Platão adotou o método socrático de refutação para desafiar crenças pré-existentes e revelar verdades mais profundas sobre a virtude e a justiça, o que também é fundamental para a abordagem de MacIntyre.²³⁰

A visão aristotélica, que MacIntyre abraça, posiciona a justiça como uma virtude essencial que não pode ser compreendida sem raciocínio prático. Na perspectiva aristotélica, a justiça está integrada ao contexto ético e político da polis, exigindo que cidadãos e governantes exerçam virtudes específicas, como autocontrole e justiça, adaptadas aos seus papéis sociais. Assim, a justiça é vista como uma virtude que molda e é moldada pela estrutura social e política, refletindo a complexidade e a interdependência entre ética e política.²³¹

MacIntyre destaca que, para Agostinho, a virtude essencial é a humildade (*humilitas*), fundamental para o amor de Deus e para o desenvolvimento de outras virtudes. Sem humildade, a justiça não pode verdadeiramente moldar o caráter de uma pessoa. Agostinho vê a soberania como o vício principal, e considera a injustiça como uma forma de desobediência, ligada ao desejo excessivo ou *pleonexia*.

Agostinho argumenta que a justiça, tal como entendida por Platão e Aristóteles, está vinculada ao cumprimento de ordens metafísicas e políticas, mas a verdadeira injustiça é um reflexo da desobediência e da soberania. A humildade, portanto, é essencial para superar a soberania e permitir que a justiça se manifeste

²³⁰ MacIntyre, 2001, p. 70.

²³¹ MacIntyre, 2010, p. 117.

de forma autêntica no caráter de uma pessoa. Isso implica que a virtude da justiça, para ser genuína, deve ser profundamente enraizada na humildade e na orientação divina, refletindo a necessidade de uma transformação interna da vontade para alcançar a verdadeira virtude.²³²

MacIntyre, ao discutir a ética de Tomás de Aquino, reforça essas ideias ao destacar a importância da prudentia (phrónesis) na aplicação dos preceitos morais. Tomás de Aquino segue a linha de Aristóteles, enfatizando que a prudentia é crucial para orientar as ações justas e que ela deve alinhar a lei humana com a lei divina.

Para Aquino, a prudentia não é apenas uma virtude que guia as decisões individuais, mas também uma qualidade essencial para o legislador, que deve assegurar que as leis reflitam a justiça divina. MacIntyre aponta que, para Aquino, as virtudes estão interligadas e a justiça, enquanto uma virtude central, é expressa através da harmonia e da interdependência das outras virtudes. Assim, a concepção de justiça de MacIntyre é profundamente enraizada na tradição das virtudes, mostrando a interconexão entre o entendimento moral, o raciocínio prático e a prática da justiça.²³³

Segundo Tomás de Aquino, as quatro virtudes cardeais — prudência, justiça, fortaleza e temperança — são fundamentais para uma vida moral equilibrada e estão interligadas. Elas formam a base para todas as outras virtudes, sendo interdependentes e necessárias para a realização da virtude plena. Na visão de Aquino, a justiça transcende a mera qualidade humana e é entendida como uma expressão da natureza divina.²³⁴

Enquanto Platão concebia as virtudes como formas independentes e autossuficientes, Aquino argumenta que a justiça, sendo uma virtude cardinal, não é apenas uma ideia idealizada, mas sim uma manifestação do próprio Deus. Para Aquino, Deus não só concebe a justiça de maneira perfeita, como Ele é a própria

²³² MacIntyre, 2001, p. 161.

²³³ MacIntyre, 2010, p. 216.

²³⁴ MacIntyre, 2010, p. 216.

justiça, refletindo assim uma dimensão divina que serve como modelo exemplar para todas as outras virtudes.

Depreende-se que MacIntyre sugere que a prática da justiça depende de um desenvolvimento contínuo de virtudes através da experiência prática e da reflexão sobre as próprias ações passadas. A virtude é entendida não apenas como um atributo individual, mas como algo que se constrói ao longo do tempo, à medida que a pessoa aprende com seus erros e aprimora seu julgamento prático.

Além disso, MacIntyre defende que as narrativas práticas, que são histórias pessoais sobre como alguém desenvolveu suas virtudes e fez julgamentos morais, são essenciais para justificar a prática da justiça. Essas narrativas fornecem um contexto que mostra como uma pessoa chegou a um entendimento mais refinado sobre o que é justo, baseado em suas experiências e no aprendizado ao longo do tempo.

Portanto, para MacIntyre, a justiça não é apenas uma questão de seguir regras ou princípios, mas de ter um caráter moldado pelas virtudes, onde a experiência prática e a reflexão pessoal desempenham papéis cruciais na formação de um julgamento moral robusto e confiável.

2.4 BEM COMUM

Alasdair MacIntyre, ao discutir o conceito de bem comum, se baseia na tradição aristotélica, que vincula a moralidade e as virtudes à vida comunitária e à cidade. Para ele, um bem comum é algo que a comunidade reconhece como valioso e deseja alcançar coletivamente. Esse bem comum não é apenas uma abstração, mas envolve práticas concretas que envolvem a fundação e a administração de instituições como escolas, hospitais ou até mesmo cidades e seitas religiosas.²³⁵

A ideia central é que a vida virtuosa não se restringe ao indivíduo, mas se manifesta no compromisso com os objetivos compartilhados pela comunidade. As

²³⁵ MacIntyre, 2021, p. 256.

virtudes que são valorizadas são aquelas que contribuem diretamente para a realização do bem comum, enquanto os vícios são aqueles que prejudicam esse processo coletivo.

Dentro de uma comunidade, a moralidade se expressa em dois aspectos principais: a identificação de virtudes e vícios e a definição de comportamentos prejudiciais à comunidade. MacIntyre sugere que certos delitos, como homicídio, roubo, perjúrio e traição, são tão prejudiciais que exigem uma reação da comunidade para preservar seus laços e o bem comum. A punição, seja por exclusão ou outras medidas, tem como objetivo restaurar a integridade da comunidade.²³⁶

MacIntyre também distingue entre dois tipos de falhas que um membro da comunidade pode cometer: uma falha em ser suficientemente bom, o que significa não ter virtudes suficientes para contribuir com o bem comum; e a falha moral, que envolve a violação das normas da comunidade por meio de comportamentos que são considerados delitos graves. A primeira falha pode não ser acompanhada de um delito, mas ainda assim impede a contribuição plena do indivíduo para o bem coletivo.²³⁷

Para MacIntyre, a busca pelo bem comum está diretamente ligada ao desenvolvimento das virtudes, sendo a Justiça fundamental nesse processo. A Justiça, enquanto virtude, permite à razão prática (ou *phronesis*) encontrar o bom e o justo. Assim, a Justiça e a razão prática formam uma relação interdependente: uma não pode ser plenamente compreendida ou aplicada sem a outra.²³⁸

Tendo sido influenciado por Aristóteles, o autor define a Justiça não apenas como uma virtude funcional, mas como uma busca pela excelência, destacando-se da mera eficiência. Essa excelência é orientada para o bem comum, um bem

²³⁶ MacIntyre, 2021, p. 257.

²³⁷ MacIntyre, 2021, p. 258.

²³⁸ MacIntyre, 1991, p. 140-141.

compartilhado que emerge dentro de uma comunidade historicamente situada, onde tradição e história sustentam práticas virtuosas.²³⁹

A Justiça de mérito, segundo MacIntyre, significa "dar a cada um conforme sua participação no bem comum", reforçando uma visão de justiça socialmente enraizada e orientada para a contribuição de cada indivíduo na construção coletiva.

O mérito, então, não é universal ou atemporal, mas surge com a própria existência de uma comunidade. Agir com justiça, nessa visão, significa buscar o bem comum, alcançado por meio de uma educação focada na razão prática, ou *phronesis*. Essa justiça baseada no mérito estabelece os critérios para a justiça corretiva, que se ocupa de questões mais deontológicas.²⁴⁰

A concepção de razão prática de MacIntyre critica o projeto iluminista de uma razão universal e neutra, que busca substituir as divergências culturais por um consenso "apartidário" sobre o bem comum. Para o filósofo, essa visão é insustentável, pois ignora o papel fundamental da tradição na formação da razão prática.²⁴¹

Segundo ele, a razão prática deve estar ancorada em uma ética que valorize a tradição como base para a busca do bem. Além disso, MacIntyre vê a Polis, ou comunidade, como o local essencial onde se desenvolvem e se consolidam as concepções de bem comum, sendo indispensável para o exercício prático da justiça e da virtude.

MacIntyre, então, reafirma a tradição aristotélica ao propor que a ética e a prática da virtude dependem de uma comunidade pré-existente que norteia o indivíduo em direção ao bem comum.

Propõe uma visão de razão prática não universal ou neutra, mas concreta e vinculada à prática social específica de cada comunidade. Esse modelo, embora contrário ao relativismo e ao perspectivismo, levantou críticas, pois sugere que cada

²³⁹ MacIntyre, 1991, p. 120-121.

²⁴⁰ MacIntyre, 1991, p. 136.

²⁴¹ MacIntyre, 1991, p. 157.

comunidade define seu próprio bem comum e a "vida boa" de forma autônoma, sem um critério objetivo que estabeleça a superioridade de um modelo sobre o outro.²⁴²

Assim, a abordagem de MacIntyre abre espaço para questionamentos sobre como justificar que um conceito de bem comum de uma comunidade seja mais válido que o de outra, evidenciando o desafio de fundamentar uma razão prática sem cair no relativismo.

O bem comum de uma comunidade não surge apenas da soma dos interesses individuais de seus membros, como ocorre em associações voltadas ao ganho individual, como um clube de investimentos. Em associações onde há verdadeira cooperação, os bens comuns não são apenas alcançados por essa atividade coletiva, mas constituídos por ela.²⁴³

Esse tipo de associação é exemplificado por práticas como a de uma tripulação de pescadores ou de um quarteto de cordas, onde a excelência é intrínseca ao próprio trabalho em grupo e representa um bem interno à prática. Diferente de interesses privados, esses bens são caracterizados pela sua natureza pública e pelo compartilhamento de significado, refletindo valores que vão além de ganhos individuais.

Assim, MacIntyre enfatiza que o bem comum em uma comunidade autêntica não apenas envolve cooperação, mas é moldado por um compromisso compartilhado com a excelência e o significado coletivo das práticas.

Alasdair MacIntyre discute a ética das virtudes enfatizando a importância das práticas sociais na formação moral dos indivíduos. Ele argumenta que os indivíduos envolvidos em práticas específicas frequentemente se deparam com questões fundamentais sobre a importância dos bens dessas práticas em suas vidas.

As questões centrais que surgem são: "Qual é o lugar que os bens de cada uma das práticas têm em minha vida?" e "Qual o lugar que cada uma dessas

²⁴² MacIntyre, 2021, p. 258.

²⁴³ MacIntyre, 2021, p. 287.

atividades deve ter se a minha vida como um todo deve ser excelente?”. Para MacIntyre, essas perguntas não podem ser respondidas de maneira isolada, pois dependem das interações com outros indivíduos dentro dessas práticas.

As práticas, segundo MacIntyre, são atividades socialmente desenvolvidas, não meras ações individuais ou uma simples soma de interesses privados. A resposta às questões sobre o lugar dos bens em nossas vidas deve ser baseada em uma concepção do bem comum. Esse bem comum é caracterizado pela interdependência entre as conquistas individuais e os bens compartilhados pelas práticas, sendo essencial para o bem-estar da comunidade.²⁴⁴

A identificação do bem pessoal está ligada à identificação do bem comum da comunidade. MacIntyre enfatiza que a comunidade é fundamentalmente uma comunidade política, que organiza e ordena outras práticas, permitindo que os indivíduos se dirijam tanto a seus interesses quanto aos da coletividade.

A comunidade, portanto, deve ser vista como uma comunidade ética, onde a moralidade e a virtude se realizam coletivamente. Em uma pólis, existe uma deliberação compartilhada que permite questionar as normas estabelecidas por tradição, mostrando que a estrutura da comunidade é dinâmica e sujeita a mudanças. Essa flexibilidade resulta da deliberação comum e racional entre seus membros, que buscam entender e redefinir o que é considerado o bem, tanto individual quanto coletivo.

²⁴⁴ MacIntyre, 2001, p. 316.

CONCLUSÃO:

A obra de Alasdair MacIntyre oferece uma crítica ao liberalismo e suas abordagens sobre ética e justiça, argumentando que o liberalismo não proporciona uma base sólida para a moralidade e a justiça em sociedades complexas, ao enfatizar de forma excessiva a autonomia individual e os direitos.

O autor propõe uma visão que valoriza as tradições, as virtudes e as comunidades na formação de práticas éticas, considerando a moralidade como uma construção social que reflete a interdependência dos indivíduos em seus contextos históricos e culturais.

Segundo o filósofo, a ideia central do liberalismo gira em torno da autonomia do indivíduo como agente moral, desconsiderando as interconexões entre os indivíduos e as tradições que moldam suas vidas. Essa ênfase na liberdade individual frequentemente ignora as responsabilidades e obrigações dos indivíduos para com suas comunidades, resultando em uma moralidade fragmentada e na ausência de um entendimento compartilhado sobre o bem.

Segundo MacIntyre, a ética deve ser entendida no contexto das particularidades das tradições culturais e sociais, em vez de ser reduzida a princípios universais e abstratos. O liberalismo, ao priorizar direitos individuais e a neutralidade do Estado, não aborda adequadamente as complexidades das interações sociais e os conflitos de interesses entre diferentes grupos.

O autor também apresenta críticas a outras abordagens éticas. Ele rejeita o marxismo, que propõe a criação de uma sociedade sem classes como solução para desigualdades econômicas, por considerá-lo uma alternativa incompleta, incapaz de abarcar aspectos fundamentais da vida moral e comunitária. O distributivismo, que busca a justiça social por meio da redistribuição de recursos, é igualmente criticado por encontrar limitações em sociedades pluralistas.

O expressivismo, associado ao impacto do individualismo liberal, é visto como inadequado, pois coloca as preferências individuais acima das deliberações coletivas. O filósofo também questiona o relativismo, apontando que ele deriva do universalismo liberal, ao mesmo tempo em que reforça a ideia de que a justiça deve emergir de uma racionalidade prática enraizada na vida comunitária, e não de normas universais.

Para o autor, as tradições não são meros resquícios do passado, mas elementos que moldam as práticas sociais contemporâneas. Ele defende que a moralidade é uma prática enraizada em narrativas históricas que conferem significado e propósito às ações dos indivíduos, sendo essencial a recuperação das tradições éticas para lidar com os desafios atuais.

As comunidades, ao compartilhar valores e narrativas comuns, promovem a coesão social e o bem-estar coletivo. Assim, a formação moral dos indivíduos está intrinsecamente ligada às comunidades em que estão inseridos, que desempenham um papel crucial na transmissão de valores, normas e práticas que moldam o caráter.

O filósofo propõe uma ética baseada nas virtudes, considerando que a justiça não pode ser alcançada apenas pela distribuição equitativa de direitos e bens, mas exige uma compreensão do que significa viver uma vida virtuosa. Essa abordagem coloca o desenvolvimento do caráter e a formação moral no centro da prática ética.

As virtudes, segundo ele, devem ser cultivadas em um contexto comunitário, onde a justiça é entendida como uma prática orientada para o bem comum. Ele critica o utilitarismo, predominante nas teorias liberais, por sua ênfase na maximização da felicidade em detrimento das intenções e do caráter dos agentes morais.

A concepção de justiça do autor é fundamentada na análise das tradições filosóficas, em especial as de Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino. De Platão, ele adota a ideia de justiça como harmonia social; de Aristóteles, a noção de

eudaimonia e a centralidade das virtudes para a vida em comum; de Agostinho, a busca pelo bem supremo e a importância da graça na moralidade; e de Tomás de Aquino, a integração entre fé e razão, além da concepção de lei natural. Essas influências são articuladas em torno dos conceitos de comunidade, racionalidade prática, virtudes e bem comum.

O filósofo reconhece que sua proposta enfrenta desafios, especialmente em sociedades contemporâneas marcadas pela pluralidade de tradições éticas e diversidade de valores. A coexistência de diferentes tradições pode dificultar a construção de um consenso sobre o bem comum, especialmente em contextos globalizados.

Apesar disso, ele apresenta uma alternativa que busca contextualizar a justiça em realidades históricas e culturais específicas, destacando a relevância das tradições e do diálogo comunitário para a adaptação das práticas éticas às novas realidades sociais.

A concepção de justiça proposta pelo autor parte do entendimento de que ela não pode ser reduzida a regras abstratas ou ao simples equilíbrio de interesses individuais. Ela está intrinsecamente ligada à prática das virtudes no contexto das comunidades e ao reconhecimento das tradições como fontes de significado moral. Para ele, a justiça é tanto uma atividade prática quanto um ideal coletivo, que se realiza por meio da racionalidade prática, do fortalecimento das virtudes e da busca pelo bem comum.

Esse modelo enfatiza que a justiça emerge das práticas sociais e da interação entre os indivíduos, orientando-se por um compromisso com a coesão comunitária e o desenvolvimento mútuo. Em última análise, sua abordagem sugere que somente a partir de comunidades enraizadas em tradições compartilhadas é possível construir um entendimento robusto e dinâmico sobre o que significa viver bem em sociedade.

REFERÊNCIAL BIBLIOGRÁFICO:

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Vol. IV, I Seção da II Parte, Questão 49 a 114. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Pensamiento Medieval y Renacentista: Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo I/1: El Misterio de la Trinidad*. Edição de Juan Cruz Cruz. Ediciones Universidad de Navarra, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BARRETO, A. A. (2014). Nozick, *Justiça Distributiva e "Anarquia, Estado e Utopia"*. Blucher Philosophy Proceedings, 1(1), 14-23.

BARZOTTO, Luis Fernando. *Filosofia Prática - 2023*. LUMEN JURIS: COLEÇÃO TEORIA DA LEI NATURAL, 2023.

CHESTERTON, Gilbert K. *Um esboço da sanidade - pequeno manual do distributismo*. Campinas: Ecclesiae, 2016 [1926].

CÍCERO, M. T. (s/d). *Somnium scipionis: De republica*. 2001. Edições Ridendo castigat mores. Acessado em 01/11/2023 da World Wide Web <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/darepublica.html>. (Original de 51 a C).

COSTA, ALEXANDRE ARAÚJO. "Teologia moral para ouriços: a teoria da justiça de Ronald Dworkin." (2014).

CUNHA, D. C.; MACHADO, N. Simpatia e aprovação moral da justiça na filosofia de Hume. In: Imagem da página anterior, 2016.

DWORKIN, Ronald. *Justiça para ouriços*. Tradução de Pedro Elói Duarte. Coimbra: Almedina, 2012.

GALLIE, Walter Bryce. *Essentially Contested Concepts. Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford, News Series, v. 56, p. 167-198, 1956.

GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Um breve manual de filosofia política*, Paidós, 1999 (total de 223pp.). Especialmente o capítulo I: "La teoría de la justicia de John Rawls", pp. 21-44. TRADUÇÃO: As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GILSON, Étienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Catholic University of America Press, 1955.

_____. *Introdução ao estudo de santo Agostinho* / por Etienne Gilson da Academia Francesa; tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. - São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006.

GUEST, Stephen. *Ronald Dworkin*. 3. ed. Stanford: Stanford University Press, 1991.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Débora Danowski. 2.ed. rev. E ampliada. São Paulo: Editora UNESP. 2009.

HUTCHESON, Francis. *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue: in two treatises*. Revised edition. Edited and with an introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Revisão técnica de Hélder B.A de Carvalho. Bauru: Edusc, 2001.

_____. *Ética nos conflitos da Modernidade – Ensaio sobre desejo, razão prática e narrativa (1 vol)*. Trad. André Gonçalves Fernandes. Brasília: Devenir, 2022.

_____. *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016

_____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Três versões rivais da investigação moral – Enciclopédia, Genealogia e Tradição*. Trad. André Gonçalves Fernandes. Brasília: Devenir, 2022.

_____. *Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity*. In: McLEAN, Edward B. (ed.). *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*. Wilmington, Del.: ISI Books, 2000.

MARX, Karl. A mercadoria. In: MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATTOS, J. R. A. (2016). O conceito de justiça no pensamento de Santo Agostinho: algumas reflexões. *Revista Coletânea*, 15(29).

NOZICK, R. *Anarquia, estado e utopia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, 395p.

PLATÃO. *A República [ou Sobre a justiça, diálogo platônico]*, trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Martins Fontes, São Paulo, 2006.

_____. *Mênon*. [Tradução Maura Iglésias] São Paulo e Rio de Janeiro: Loyola e Editora Puc-Rio, 2001.

PORTER, J. (2009). *Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality?* In L. S. Cunningham (Ed.), *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics* (p. 53). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

PICH, Roberto Hofmeister. *Tomás de Aquino: ética e virtude*. In: HOBBUS, João (org). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 109-156.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média* / Giovanni Reale, Dario Antiseri; - São Paulo: PAULUS, 1990. - (Coleção filosofia). Conteúdo: v. a. Antiguidade e Idade Média. - V. 2. Do Humanismo a Kant. - v. 3. Do Romantismo até nossos dias. ISBN 85-05-01076-0 (obra completa 1. Filosofia 2. Filosofia - História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Série.