



ENTRE SER JUSTO E TER RAZÃO

BETWEEN BEING FAIR AND BEING RIGHT

ENTRE SER JUSTO Y TENER RAZÓN

Marcione Faria da Silva¹

Faculdade de Direito de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9763-1713>

Email: mfariasilva@outlok.com

Ricardo dos Santos Castilho²

Escola Paulista de Direito São Paulo, São Paulo, Brasil

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9793-1511>

Email: ricardo.castilho@unialfa.com.br

Resumo

O artigo tem por objeto discutir os conceitos de justiça e as práticas discursivas na arte de ter razão. A metodologia empregada compõe-se de levantamento bibliográfico, sendo denominada pesquisa documental do tipo exploratória. Para tanto, os conceitos são apresentados para levantar a problemática da ética do justo: por que e para que fazer justiça em uma sociedade cujos critérios é ter razão a qualquer custo? Conclui-se que ser justo implica fazer escolhas a favor do bem comum.

Palavras-chave: justiça; razão; liberdade; ética do justo.

Sumário

1 Introdução. 2 O discurso da razão. 3 A justiça. 4 A ética do justo. 5 Considerações finais. Referências.

Abstract

The article aims to discuss the concepts of justice and discursive practices in the art of being right. The methodology used consists of a bibliographical survey, being called exploratory

¹ Doutoranda em Direito pela Faculdade Autônoma de Direito. Mestre em Educación pela Universidad del Salvador, Argentina. Especialista em Docência Universitária pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Graduação em Direito pela UniGoiás. Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Graduação em Teologia pela Faculdade de Teologia de Anápolis. Currículo Lattes: <https://www.cnpq.br/1476494252347550>

² Pós-Doutor em Direito pela Faculdade de Direito do Largo de São Francisco. Pós-Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Direito pela Universidade Metropolitana de Santos. Graduação em Direito pelo Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6275673344564572>

documentary research. To this end, the concepts are presented to raise the issue of the ethics of justice: why and why do justice in a society where the criteria is to be right at any cost? It is concluded that being fair implies making choices in favor of the common good.

Keywords: justice; reason; freedom; ethics of the just.

Contents

1 Introduction. 2 The discourse of reason. 3 Justice. 4 The ethics of the just. 5 Final considerations. References.

Resumen

El artículo tiene como objetivo discutir los conceptos de justicia y las prácticas discursivas en el arte de tener razón. La metodología utilizada consiste en un levantamiento bibliográfico, denominándose investigación documental exploratoria. Para ello, se presentan conceptos que plantean la cuestión de la ética de la equidad: ¿por qué y para qué hacer justicia en una sociedad donde el criterio es tener razón a cualquier precio? Se concluye que ser justo implica tomar decisiones a favor del bien común.

Palabras clave: justicia; razón; libertad; ética del justo.

Índice

1 Introdução. 2 O discurso da razão. 3 A justiça. 4 A ética dos justos. 5 Considerações finais. Referências.

1 Introdução

Falar na ética do justo implica dissertar sobre conceitos de justiça e para conversar sobre esses conceitos é preciso, antes de tudo, abordar o discurso da verdade frente ao discurso da racionalidade. Isso porque, é sabido, nem sempre o discurso racional é aquele que contém, em seu bojo, enunciados totalmente verdadeiros. Um discurso é capaz de trazer tanto enunciados verdadeiros como partir de enunciados falsos, sendo assim, pode ser apresentado ora revelando verdades, ora falsidades; faz-se mister, então, uma análise dos enunciados que se dizem para levantar hipóteses de falseabilidade. Nessa trilha, não caberia falar em ética do justo sem partir da premissa segundo a qual a verdade do conhecimento deve permear suas práticas.

O conceito de Justiça vem apresentando diversas noções a partir do tempo e do espaço em que está inserido. Da Grécia, berço de nossa civilização, à atualidade, muito se tem pensado, vivido e discutido esse tema. Aliás, essa temática não é objeto somente do pensamento de estudiosos (Sócrates, Platão, Aristóteles, Kant, Jonh Rawls, Sandel etc.), mas

encontra-se latente nos discursos do dia a dia das pessoas, seja em conversas familiares, seja em rodas de amigos ou nas redes sociais. Pode partir, por exemplo, da veiculação de uma notícia televisiva acerca de inclusão ou supressão de direitos, ou de uma notícia dada por um jornal sobre crimes ocorridos ou, ainda, de mensagens recebidas ou enviadas nos grupos de *WhatsApp*, comentando brigas de família... Enfim, todos opinam (ou querem opinar) sobre o que é justo ou injusto.

E assim o fazem porque, de fato, o tema da justiça é atávico e transforma as relações humanas, seja para melhor, seja para pior. É, pois, nesse contexto, que surge o desejo e a motivação do presente trabalho.

Não se pode desconsiderar, entretanto, que a justiça, muitas vezes, está escondida ou não revelada, ignorada na mão ou no coração de pessoas que escolhem ser justas ou não, de pessoas que escolhem fazer o que é certo ou o que é justo, a exemplo do testemunho de um fato. A testemunha pode escolher ficar inerte, ir atrás de “justiça” ou não falar a verdade acerca do fato. Logo, o tema da justiça passa pelo da verdade, mas também pelo da liberdade. Assim, não é possível desconsiderar uma verdade: temos a liberdade de fazer escolhas e, mesmo quando decidimos não fazer nada, estamos, de fato, escolhendo ser omissos. Não é sem razão, portanto, que o filósofo Jean-Paul Sartre (2014) dizia: “Estamos condenados à liberdade”.

Escolher tomar determinadas atitudes para transformar o mundo implica trazer para fora valores imbricados no próprio sujeito, conforme seus aprendizados, suas experiências, suas histórias, suas crenças e suas opiniões. Por tais razões, falar sobre justiça não é tarefa fácil, como tampouco o é falar sobre ser justo, porquanto tais temas, apesar da necessidade de objetivação, estão enraizados no próprio sujeito, em suas subjetivações.

Sem embargo, segue a exposição de algumas tentativas na busca por definir esses conceitos, em pesquisa do tipo documental, com a utilização do método de revisão bibliográfica, sendo denominada pesquisa documental do tipo exploratória, porque visa propiciar um olhar crítico sobre uma situação-problema (Vargas; Mota, 2018), a fim de trazer critérios que ajudem a estabelecer a ética do justo em uma sociedade que aspira JUSTIÇA, igualdade, liberdade e fraternidade.

2 O discurso da razão

Todo enunciado parte do uso da razão. Segundo define o Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (1998, p. 824): razão, do latim, *ratio*, tem o significado fundamental de orientar o homem em todos os campos, de modo a que seja possível indagar ou investigar, sendo, portanto, “uma faculdade própria do homem, que o distingue dos animais”, tendo, por segundo fundamento, a razão de ser “[...] visto que a razão de ser de uma coisa é sua essência necessária ou substância”.

A **razão**, então, configura a elaboração de representações mentais abstratas por meio de conceitos, discursos, onde se estabelecem relações lógicas e teorias interpretativas sobre a realidade. Não se pode esquecer, entretanto, que os ideais de saber que regem a produção de conhecimentos têm sua fonte primária nas ideias, que se romperam nas formas culturais do medieval até a modernidade.

No pensamento antigo há uma diversidade de posições epistemológicas e diversos reconhecimentos de modos de apreensão da realidade. O saber foi considerado uma entidade múltipla e um produto humano especial, cujas raízes se perdem na mitologia, na distinção do caos e do cosmos, na ordem e na desordem das coisas (incluídas nas classificações do saber mais elevadas), na distinção aristotélica da experiência, da técnica e da sabedoria, ao estabelecer uma hierarquia e preferência de saberes; o saber se reconheceu, pois, como uma entidade indiferenciada. O saber científico especial não era um saber supremo; ele se encontrava multifacetado, como que “em sementes”, e era um saber entre outros. A legitimação do saber estava vinculada a uma multilateralidade social a que respondia. Por isso, talvez, fora possível, para Aristóteles, estabelecer saberes de mais legitimidade – como a sabedoria, não lhe sendo possível proclamar um saber de legitimidade absoluta.

Koyré (1973), historiador do pensamento, ao escrever sobre *Aristotelismo e platonismo na filosofia da Idade Média*, sustenta que a alma é a palavra-chave dos platônicos medievais. Ela é algo elevado e mais perfeito que o resto do mundo; é no interior da alma que se encontra a verdade, a alma não tem necessidade do corpo. Por isso, o filósofo deve voltar-se para ela, afinal, Deus habita a alma humana, logo, conhecer a alma significa conhecer a Deus. Essa filosofia traduz a ideia de que não é estudando os objetos do mundo que o homem conhece a verdade; a verdade das coisas sensíveis está em conformidade com as coisas eternas – nisso consiste o verdadeiro saber. Daí a natureza do **idealismo**.

Já o aristotelismo se propagou em paralelo às universidades, proclamando a ideia de um saber científico incompatível com os ideários religiosos. O saber científico foi impulsionado pelo desejo de saber, mas não um saber da alma, como nos platônicos, mas um saber do mundo – das físicas, das ciências naturais. Para o aristotélico, o mundo não é um reflexo da perfeição divina; é um mundo de naturezas hierarquizadas, um mundo estável e firme, com existência própria, “a existência pertence à criatura, e não mais a Deus” (Koyré, 1973, p. 35). Esse mundo é móvel e submetido ao devir do tempo; os indivíduos mudam, surgem e desaparecem, mas a natureza das coisas permanece, por isso, a verdade reside nas coisas. O pensamento é voltado para as coisas e o ato do espírito humano não é a percepção de si mesmo, e sim a percepção dos objetos naturais. Então, a questão não é de alma (transcendente), é de homem (imane). O homem não é uma alma imortal em um corpo, é um animal racional e se encontra no mundo. As provas da existência de Deus partem do mundo exterior em considerações causais e é enquanto tenta provar a existência de Deus que o homem adquire a noção de Deus. O aristotelismo rompe, assim, com a ideia universalista da natureza humana em prol de um pensamento bem entendido (intelecto). Daí exsurge a ideia de **realismo**.

A revolução intelectual que conduziu o medievo buscou, em oposição ao saber transcendente, uma legitimidade própria. O humanismo renascentista revitalizou a unidade micro e macrocosmos, encontrando no homem, agora, uma nova fonte de legitimidade, uma vez que se tirou Deus, o Divino, do centro. A partir daí, passou-se a vincular outras formas de vida, reconhecendo-se, como na Antiguidade, a diversidade dos saberes.

Sobre o tema, vale trazer ao debate o estudo de Ternes (2009, p. 62) sobre *Koyré e a Renascença*, que avoca a ideia (ancorado em uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito) de que “não há nada *a priori* que determine, desde sempre, uma forma geral de conhecer”; todo conhecimento tem um local de nascimento e de esgotamento, ou seja, a historicidade é condição do objeto, e não do sujeito, cabendo ao historiador fazer a sua escolha.

Em que pesem as assertivas afirmando haver uma revolução científica na Renascença, vê-se que a prefalada cientificidade circunscreve-se nas condições de possibilidade do projeto de ciência de Galileu, que constituiu um marco na história do pensamento Ocidental em face da possibilidade de um novo começo. A partir daí é que se haveria de falar em cientificidade.

A revolução evidenciara um retorno à **vida ativa** em face da **vida contemplativa**.

O que se convencionou chamar de renascentismo não se investiu do espírito matemático de Galileu, senão de um espírito de erudição, no qual se privilegiou o uso da retórica, permitindo-se, ainda, uma escrita sob o viés das sombras e das luzes, da razão e da magia. A cultura nascente não nasce da mecânica clássica ou de outras ciências; o movimento parte das artes e das letras, e não da teoria. A ciência clássica constitui-se, efetivamente, contra uma situação cristalizada, na qual tudo passa a “ser possível”. A contribuição científica da renascença seria, então, a crítica ao aristotelismo, em face da possibilidade de pensar-se o impensado, em outra condição de possibilidade do pensamento, como que escrita sob uma história negativa, e não sob o ponto de vista da cientificidade. Isso quer dizer não caber mais a intermediação entre Deus e o homem (alma), rompendo-se a ideia transcendente do dualismo entre Deus criador e criatura. Elidida a transcendência, restará só a realidade interior.

Nada obstante, a ciência, em sua forte oposição ao saber transcendente, buscou sua legitimação por outro caminho.

O medieval significou, assim, um grande passo para diferenciar os saberes, a favor de elaboração de hierarquias rígidas estabelecidas entre as áreas dos saberes. O culto cognitivo ao ideal, o exato e o transcendente sobreviveu à época. O saber científico no classicismo conservou as noções de saber exato e transcendente, só que construído à margem e por oposição à espiritualização. A ruptura das ataduras intelectuais se realizou sobre a base material que lhe conferia as novas formas de vida e um princípio novo de unificação e legitimidade – a razão.

O nascimento da ciência explica-se pela inversão, no século XVI, da atitude espiritual em face do mundo que caracterizou o homem medieval. A ciência clássica seria consequência da “secularização da consciência” do homem ocidental, que desloca seu interesse das metas transcendentais para os objetivos imanentes. As questões intangíveis e abstratas cedem espaço aos objetos tangíveis e concretos. Desvia-se do cuidado pelo mundo e pela vida para caminhar-se na trilha da preocupação com essa vida e com esse mundo. A física clássica e o mecanicismo de Galileu, Descartes e Hobbes traduzem essas atitudes e explicam o novo norte da ciência (ativa e operativa), voltado à dominação da natureza (*homo faber*). Esse ativismo, por assim dizer, prático e eficaz, orienta a reflexão para a práxis.

A tendência especulativa, abstrata e teórica, entretanto, se esvai na ciência clássica porque se rechaça a *theoria* em face da *práxis*. A ciência é, agora, antes de tudo, uma ciência experimental, com ênfase na valorização da *techné*, a favor da construção e da utilização de

instrumentos e máquinas; assumindo a experiência, um novo papel. A base empírica será a base do método experimental.

Em razão disso, operou-se uma grande mudança na ideia do mundo, proclamando-se a razão como entidade própria do homem, definidora de sua essência, erigida em princípio teórico de legitimação, localizando o saber científico por cima de qualquer outro. A legitimação do saber consistiu em estabelecer uma relação de correspondência entre a ordem do mundo e o princípio universal do homem, no seguinte raciocínio: o mundo tem uma ordem racional e o homem, dotado de razão, pode penetrar o conhecimento desse mundo. Assim, o descobrimento de ordem racional do mundo se realiza pela ciência. Disso decorre o fato de que a razão organiza e dá sentido ao mundo.

À diferença dos antigos, que haviam discernido a correspondência entre a ordem do mundo (*logos*) e a alma humana como uma racionalidade correspondente ao mundo, a modernidade se apropriou dessa ordem para o sujeito. A racionalidade se subjetivou passando a ser potestade do sujeito, que a introduz como ciência no mundo novamente. Ao mesmo tempo, o sujeito foi reduzido à razão, desvalorizando o resto de seus componentes, paixões e sentimentos.

O pensamento de René Descartes (2021), que contribuiu teoricamente com a busca dos fundamentos do saber no *Discurso do método*, estabelecendo a razão como fundamento de coerência para produzir um conhecimento científico novo, por sua formulação e justificação, caracterizou a base da objetividade do saber como estudo de uma realidade exterior. Os lugares rígidos para o sujeito e o objeto do conhecimento como entidades centrais de cognição foram delimitados, argumentando-se a necessidade do método como meio adequado para alcançar o saber sobre o mundo exterior. Também definiu Descartes, com clareza, o novo ideal de conhecimento posto a serviço do homem, a fim de dominar a natureza, conjugado na certeza do conhecimento exato garantido pela ciência. A equação se fecha, então, nesses três elementos essenciais, que conformam o ideal de saber: iniciar na ciência para conhecer o mundo com exatidão, dominar as forças e as propriedades do mundo, para, finalmente, colocá-las a serviço do homem, garantindo-lhe bem-estar.

Esse ideal integrado constituiu um programa vital, que colocou a ciência no centro da cultura e atribuiu à natureza o nobre papel de tesouro a ser desejado e entidade passiva possuidora de recursos, a serem disponibilizados para o homem. Essa relação política com a natureza se completa na visão *hobbesiana* do homem como artefato, colocando o homem como Deus Protetor, criador de um novo mundo. Esse elemento resultou decisivo para a

conformação do ideal de sujeito na racionalidade clássica. Assim, o sujeito é, dessa forma, um ente poderoso distanciado da natureza até o ponto de ser capaz, com suas intervenções, de emendá-la, corrigi-la. O homem, dotado das ferramentas poderosas de cognição científica, se situa fora da natureza de maneira efetiva. Desde então, esse momento ideológico político acompanha a racionalidade clássica – o apego à razão e a busca de um método concreto de validação do conhecimento.

Razão e método se converteram em assuntos centrais da teoria do conhecimento e de todos os intentos de compreender o mundo baseado na ciência. O conhecimento se expressou como conhecimento de algo externo e distinto do ser humano. A justificação da ciência resultou, de uma parte, da razão como princípio organizador e criador da ordem do mundo, e, de outra parte, no método de investigação mediante o qual se garantia o caminho concreto de reconstrução racional dos objetos do mundo no conhecimento. Essa dicotomia afetou profundamente os modos de conceber o espaço da moralidade e sua relação com a ciência, pois a separação entre sujeito e objeto expressou também duas realidades – a natureza e a natureza humana. David Hume declarou a natureza humana, e não a razão, como verdadeiro assunto de interesse filosófico.

Os empiristas, em contrapartida aos positivistas, foram mais consequentes, não tardando em expor uma dificuldade fundamental: Se os órgãos dos sentidos são a única via de contato do homem com o mundo exterior e este se manifesta na influência que exerce sobre os sentidos, como estar seguro da correspondência entre o conhecimento e a realidade exterior? Como estar seguro da existência de tal realidade e suas correlações causais?

Para os autores inscritos nessa perspectiva de análise, a razão perdeu seu caráter legitimador absoluto do conhecimento, posto que ela, por si mesma, nunca poderia mostrar ao homem (sujeito) a conexão entre um objeto e outro, a não ser que fosse ajudada pela experiência e pela observação de sua relação com situações do passado. Assim, quando a mente passasse a ideia ou a impressão de um objeto, a ideia ou crença em outro não seria guiada pela razão, e sim por certos princípios, que associariam, juntas, as ideias desses objetos e as relacionariam à imaginação.

Toda ordem do mundo resultante não é, portanto, mais do que um jogo de hábitos e costumes que conduzem à crença, e toda crença é instinto, e não razão. Com essa crítica, o empirismo inglês não só transformou a dúvida metódica cartesiana em ceticismo como também produziu uma justificação teórica para a separação do conhecimento da moral. A

razão seria assunto subjacente ao conhecimento, ao mesmo tempo em que a natureza humana era domínio da moral.

Em ambos os argumentos, entretanto – empiristas ou racionalistas –, a ciência foi colocada em lugar privilegiado tanto pela argumentação de uma corrente quanto de outra. Os empiristas consideram a razão como princípio provedor de legitimidade absoluta e universalidade ao conhecimento alcançado pela ciência. Os racionalistas, ao mostrarem os limites da razão no mundo do homem, justificaram a separação do cognitivo e do moral em dois universos.

Entre as intenções de justificação do saber que trataram de evitar a polarização do moral e do cognitivo, sobressai-se o pensamento de Immanuel Kant (2004), que tentou legitimar o saber, superando o empirismo e o racionalismo mediante uma crítica da razão pela razão. O resultado da crítica seria a confirmação do primado da razão que, por ser autônoma e bastar-se a si mesma, seria a única entidade que poderia dar conta de seus limites. Os limites da razão seriam, assim, os limites do homem.

Consequentemente, a filosofia e a ciência da modernidade não podiam aceitar o argumento *kantiano* devido à agudeza de sua crítica implícita ao ideal de racionalidade em formação. A ciência e a racionalidade não aceitariam a limitação do poderio da razão, porque a razão era o princípio teórico legitimador da ciência. Reconhecer limites à razão era reconhecer limites ao conhecimento do mundo, adotar uma posição agnóstica e questionar a potencialidade do homem para dominar a natureza.

O pensamento moderno, com a independência das discussões entre partidários de variadas doutrinas, coincidiu em excluir, por insuficientes e vagos, os critérios de veracidade e certeza provenientes da experiência da vida cotidiana, referindo-se ao termo latino *scientia* (Abbagnano, 1998), um conhecimento que incluía, em qualquer forma ou medida, uma garantia de validação. Segundo o conceito tradicional, a ciência inclui garantia absoluta de validade, sendo o conhecimento o grau máximo da certeza. O oposto do conhecimento seria a opinião (*doxa*, do grego), que, por sua vez, é caracterizada pela falta daquela garantia acerca de sua validade.

Para evitar a exclusão de domínio empírico da ciência dos sistemas teóricos da ciência natural, Popper (1934, p. 42) propõe o critério de falseabilidade ao invés do critério de verificabilidade, como critério demarcador de cientificidade. Dessa forma, exige-se que o sistema empírico tenha condição de ser questionado pela experiência. O autor se apoia na assimetria existente entre o verificável e o falso, relativos à forma lógica dos enunciados

universais. Esses enunciados não são derivados de enunciados singulares, mas de enunciados universais que podem ser refutados por eles. Nessa perspectiva, por meio de inferências dedutivas, poderia ser possível concluir acerca da falsidade dos enunciados universais, baseando-se na verdade dos enunciados singulares.

Na atualidade, entretanto, segue-se considerando que o conhecimento *popperiano* (Popper, 1983, p. 213-216) não é mais caracterizado pela sua verdade, segundo a qualidade do enunciado em sua relação com o real, coerência com o sistema, consentido pela sociedade por sua eficácia, e sim pela validade do argumento do enunciado expresso na linguagem, legitimado pela força do discurso argumentativo não fixo. O conceito de verdade cede espaço para validar o conhecimento, sendo conduzido pelas relações dinâmicas do exercício do poder.

Significa dizer que o discurso legitimado pela razão é aquele bem construído, de acordo com a validade dos argumentos enunciados, ficando os critérios da veracidade e falseabilidade das palavras reduzidos ao que pode ser refutado pela experiência.

3 A justiça

Cada sociedade funda, historicamente, suas concepções de conhecimentos válidos, dentre eles o conhecimento de definição de justiça, baseado nas noções do que os cidadãos e os juristas têm do que seja justo e devido nas relações entre particulares, naquilo que a comunidade deve aos particulares e naquilo que os particulares devem à comunidade.

Desse modo, para se fazer juízo de valor acerca do conceito de justiça, deve ser levado em conta o conceito de justiça social sobre problemas concretos e de políticas públicas, permitindo o exercício de um juízo geral, mas, também, possibilitando o exercício de um juízo particular.

Na Antiguidade clássica, na Grécia, berço de nossa civilização ocidental, Sócrates (470-399 a.C) pensou a justiça a partir do homem, não como elemento isolado, mas como inserido na sociedade, apregoando que “as coisas não são justas porque os deuses querem, mas os deuses as querem porque são justas” (Platão, 2004, p. 327).

Aristóteles (384 a.C), ao escrever *Ética a Nicômaco*, com a pretensão de deixar um legado acerca do papel das leis na comunidade política, escreveu uma teoria de justiça fundamentada na ética. Para o autor, qualquer ato comissivo ou omissivo em sociedade tem por finalidade um bem específico, de modo a que “a justiça é a virtude que nos leva a desejar

o que é justo e evitar o que é injusto” (Aristóteles, 1973, p. 94). Nesse pensar, toda ação humana deveria ter a finalidade de atingir o bem comum.

O filósofo definiu que a pessoa justa guardava, na linguagem, uma similitude de significados. O justo poderia se identificar como *nomimón* (o que era legal), respeitando as obrigações da lei, assim como o justo poderia ser identificado como *ison*, correspondente àquilo que obedece a uma igualdade proporcional, tal como na clássica imagem da balança, onde se atribui pesos iguais para se atingir uma proporção igual, tanto em um, quanto em outro prato (Aristóteles, 1973).

Nessa trilha, a justiça, para Aristóteles, compreende tanto o conceito da legalidade quanto o da igualdade. De legalidade, porque um ato legal é considerado um ato justo, de acordo com a lei, donde se depreende que tem poder para conferir deveres à comunidade visando ao bem comum, advindo a ideia de um significado de justiça geral, haja vista a abrangência e a obrigatoriedade da lei. De outro lado, tem-se uma “justiça particular”, assim definida pela noção de igualdade dada à situação, advinda de uma ideia individual de justiça. Assim, um homem justo poderia ser um cumpridor das leis, como poderia ser quem atribua uma igualdade proporcional segundo os critérios de justiça (Aristóteles, 1973).

Cria-se, então, o conceito de “justiça distributiva”, onde se prevê uma igualdade proporcional, isto é, a relação existente entre as pessoas deve ser proporcional à relação com as coisas (Aristóteles, 1973).

Na Idade Média, Tomás de Aquino (1225-1274), maior representante da Escolástica, em sua obra *Suma teológica*, no final da questão 58, em seu artigo 12, conceitua a justiça como “[...] um hábito, uma prática, que atribui a cada um o que é seu, à medida que cada um possui uma medida, e que nem todos são materialmente iguais”, atualizando, assim, o pensamento aristotélico.

O pertencimento do direito é condicionado à proporcionalidade de méritos e deméritos de um indivíduo, apontando a justiça distributiva como uma medição geométrica, ao tempo em que a justiça comutativa segue uma proporção aritmética. Nessa perspectiva, utiliza-se o termo da justiça legal de Aristóteles, voltado à comunidade, para que ela alcance o bem comum, distinguindo-se a justiça legal da justiça particular, podendo a diferença entre elas estar no ato do indivíduo:

A justiça [...] ordena o homem como relação a outrem, o que pode ter lugar de dois modos: primeiro, a outro considerado individualmente, e segundo, a outro em comum, isto é, na medida em que aquele que serve a uma comunidade serve a todos os homens que nela estão contidos (Tomás de Aquino, 1958, q. 58, a. 5).

Para Tomás de Aquino, “o outro comum” seria um ente que estivesse acima dos membros da comunidade, o beneficiário último do ato de justiça. Os deveres da justiça legal seriam para todos os membros individuais da sociedade, enquanto a justiça particular seria o bem particular em si mesmo; para a justiça legal, o objeto é a busca do bem comum e, para a justiça particular, é o bem individual, criando-se o conceito de justiça distributiva e comutativa. A justiça distributiva de Tomás de Aquino reparte, proporcionalmente, o bem comum, tendo em vista as condições particulares (Teixeira, 2016).

O filósofo aponta, ainda, a ideia de “justiça corretiva”, denominada **comutativa**. Para Aristóteles, o sujeito da correção seria o juiz; para Tomás de Aquino, seria o sujeito da comutação (da troca) das relações sociais. A justiça comutativa seria aquela que regularia as trocas havidas entre as pessoas, sendo aplicável, por exemplo, no arbitramento das penas no Direito Penal, levando-se em consideração as circunstâncias judiciais do crime.

Desse modo, o Direito surge como forma de regulamentar as relações humanas, de um lado, e, de outro, as possíveis injustiças que existam nessas relações. O Direito é usado pela justiça para determinar o que é justo.

Na Idade Média, julgar era próprio de Deus, de um Deus de amor, mas que castiga e pune o pecador. No Direito Canônico, o Juiz conduz o processo ao perdão, e não à absolvição, porque quem resolve tudo, no juízo final, é Deus. Por tal razão, confissão e arrependimento seriam necessários, afinal, a natureza humana é precária e irremediavelmente pecadora.

Após a grande reversão temática do pensamento dogmático, tendo como mola propulsora a chamada Revolução Científica, o impensável passa a ser possível com as ideias iluministas, a partir da demonstração matemática de Isaac Newton (século 17) acerca do funcionamento do mundo.

A partir de então, exsurge o sentimento de potência do ser humano, que passa a entender que pode explicar todas as coisas tirando Deus do centro, dinamizando o pensar sobre a natureza do homem não mais em uma história circular, eis que o cristianismo assume uma função teleológica segundo a qual a história da humanidade é reta, a partir do relato da existência do caos, do pecado original, do crime de desobediência, do castigo Divino, passando-se a adquirir um senso moral sobre o que é certo e o que é errado.

Nesse contexto, o pensamento de Thomas Hobbes (1588-1679) apregoa que a justiça é um valor constante na razão humana, a possibilitar a estabilidade dos pactos entre os homens em sociedade (Hobbes, 2012). Nesse sentido, o “estado de natureza” do homem é um estado

de igualdade e liberdade total onde não há leis preestabelecidas, pois há uma renúncia (conduzida pelo medo e pelo desejo de segurança) ao direito a todas as coisas para sair do estado de guerra. Nesse prisma, a justiça e a injustiça não são faculdades do corpo ou da mente, elas são relativas aos homens em sociedade.

Para o filósofo, caberia ao Estado constituir-se como instituição fundamental na regulação das relações humanas, de modo a repelir os desejos humanos de agir de forma violenta, egoísta e movida por paixões (Hobbes, 2012).

Na modernidade, Kant (1724-1804) tem a ideia de justiça voltada para a organização social e, por conseguinte, do Estado. Isso porque, como sabido, o Estado Moderno surge a partir da crise gerada pelo feudalismo. Naquele modelo, não havia estados centralizados, sendo os senhores feudais quem exerciam os poderes políticos em seus domínios. Com o renascimento comercial, ocorre, em paralelo, um renascimento urbano a partir de técnicas agrícolas, em fins do século XIII, quando se agravou a situação no campo da Idade Média.

O homem passa a ter potência para mudar as coisas. Essa força (não necessariamente democrática) visa a um Governo forte e essas ideias chegam ao poder de forma pacífica, por meio dos “Déspotas Esclarecidos”, surgindo, a partir de então, várias revoluções, a exemplo da Independência dos Estados Unidos, em 1776, da Revolução Francesa, em 1789, e da posterior Declaração Universal dos Direitos Humanos, a partir da crise institucional dos “Três Estados”.

O Iluminismo rompe, assim, com essa estrutura clerical de “precariedade humana”, tendo em seus expoentes (Rousseau, Voltaire, Kant...) lições que apresentam outra estrutura de pensamento, na qual o filósofo muda a função de entender o que é o mundo para assumir a função de explicar o que o mundo deve ser. Assim, retoma-se a ideia platônica de negação do mundo para uma filosofia reformista, onde tudo passa a ser possível.

O critério de justiça kantiano (Kant, 2004) propõe que uma conduta considerada justa é a que está de acordo com as leis externas criadas racionalmente e a conduta injusta seria aquela que contrariasse essas leis. O filósofo associa justiça, moralidade e liberdade, criticando a visão utilitarista da época no sentido de que os direitos humanos não deveriam ser usados para satisfazer a vontade da maioria, além de as pessoas não deverem ser pensadas como objetos do bem-estar alheio, sob pena de violação do direito fundamental da propriedade de si mesmo.

Na contemporaneidade, a teoria da justiça, de John Rawls (1921-2002), defende as instituições do estado do bem-estar liberal e democrático moderno, indo de encontro ao

socialismo igualitário. Para o filósofo, a justiça é a “primeira virtude das instituições sociais”, razão pela qual ele busca encontrar princípios de uma organização social que ensejasse uma “utopia realista”. Conforme esse pensamento, as pessoas são livres para irem atrás de seus objetivos, seguindo seus arbítrios, contudo, devem se sujeitar a restrições acordadas conjuntamente (Rawls, 2000).

O conceito de justiça está ligado a dois princípios: o primeiro, à fixação de limitações constitucionais ao governo democrático (bem ao modo de Stuart Mill e Hebert Spencer), respeitando-se as questões relativas ao contrato e à propriedade. O segundo princípio estabelece como garantia o valor das liberdades básicas, de um lado, distribuindo-se, de outro, oportunidades de riquezas e outras vantagens sociais. Nesse prisma, a justiça aparece como forma de equidade, seguindo-se a trilha kantiana, segundo a qual a imagem das pessoas é criada como agente moral com senso de justiça sobre a moral e uma motivação para agir conforme, mesmo que isso imponha fazer sacrifícios de interesses próprios. As pessoas são, assim, reconhecidas como maximizadoras de bens primários necessários à realização de quase todos os fins. Tais pessoas são, ademais, concebidas como tendo a possibilidade de escolher seus termos por trás de um ‘véu de ignorância’, onde se escondem seus talentos, classe econômica, oportunidades etc., que tem como mote modelar imparcialidades. Por esses dois princípios as pessoas escolhem uma posição primordial, justificando-se a noção de “justiça como equidade” (Rawls, 2000).

Há, no entanto, um terceiro princípio de Aristóteles, apregoadado por Rawls (2000), segundo o qual devemos tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais, na medida de sua desigualdade, realçando, assim, o pensamento aristotélico no sentido de que os homens devem ter as mesmas oportunidades entre si, independentemente de sua condição social. Esse seria um ideal de justiça social.

Nesse pensar, a justiça deveria estar em equilíbrio reflexivo com os julgamentos morais das pessoas. Ocorre, entretanto, que quando os conflitos de princípios entre as pessoas se chocam elas tendem a não aceitar propostas e a agirem de maneira voluntária, o que macula, por assim dizer, esse ideário de justiça.

4 A ética do justo

O termo ética vem do grego *ethos* e significa a morada do ser, morada no sentido de *habitat*, de modo de ser, de costumes, hábitos, que compõem um conjunto de traços e modos

de comportamento. Significa, portanto, caráter moral garantidor do bem-estar social. Logo, os hábitos que constituem o caráter moral bom são chamados de virtudes e aqueles que constituem o caráter moral mal são chamados de vícios.

Aristóteles aborda esse conceito ao afirmar que *ethos* “é mais moral do que intelectual” (Peters, 1983, p. 85). Esse enunciado pode ser interpretado como a passagem de uma reflexão sobre o hábito, uma vez que este induz ao pensamento, ou seja, o pensamento orienta o comportamento do indivíduo em sociedade.

Na retórica do filósofo, *pathos*, *ethos* e *logos* são três pilares fundamentais. Enquanto o *ethos* se orienta para a ética, o *pathos* refere-se ao sentimento ou às emoções e o *logos* para a lógica. Na Grécia antiga, o *logos* significava a palavra escrita ou falada (o verbo).

A *ratio decidendi*, portanto, distingue entre a razão ou as razões pelas quais uma norma ou um comportamento social é obedecido, seja pelo costume, seja pelo temor de sanção, seja pelo desejo de agradar. A razão decide qual norma moral deve seguir e o porquê disso.

Sobre o tema, vale trazer à discussão a obra escrita pelo filósofo alemão Arthur Schopenhauer, *A arte de ter razão*, em 38 estratégias de dialética erística. Filho de um bem-sucedido comerciante e de uma escritora popular, nascido em 1788, Schopenhauer obteve êxito em seus estudos de filosofia e medicina, embora seja considerado um pessimista, e teve sucesso na arte da argumentação (Schopenhauer, 2014). Para ele, um argumento “forte” era aquele apresentado quando a verdade das premissas o tornasse improvável, mas não impossível, demonstrando que, com o uso das estratégias certas, é possível vencer um debate, não importando os critérios de veracidade ou de falseabilidade em seu conteúdo.

É nesse contexto, pois, que promover a justiça é um princípio ético que se entrelaça com a liberdade de decidir promover as virtudes ou os vícios. A ética do justo, então, é determinada tanto pela razão quanto pela liberdade de escolher fazer o bem, ser omissos ou fazer o mal.

No tocante à liberdade, importante trazer a lume o pensamento de Jean-Paul Sartre (1905-1980), que discute três pontos sobre o tema: o caráter intencional da ação; a tese de que o ser humano é livre; e a angústia da escolha. Segundo o filósofo, em sua obra *O ser e o nada*, a liberdade é uma condição intransponível do homem da qual ele não pode dispor, esquivar-se (Sartre, 1998). Daí a conhecida expressão “estamos condenados à liberdade”, porquanto é a partir dessa condenação que o homem se forma. Sartre (2014) parte do ponto da liberdade nas ações de escolher, na medida em que o fazer ou não fazer é sempre intencional, impulsionado

por um desejo consciente dos princípios das escolhas. A falta de princípios norteadores da ação é exposta na obra *Existencialismo é um humanismo* (Sartre, 2014). Segundo ele, compete ao próprio homem, em ações concretas, construir valores que orientam suas escolhas.

Disso defluiu-se que a escolha revela a responsabilidade do homem diante de um desafio, ao optar por uma alternativa e por um critério dessa alternativa. É nesse contexto que a angústia ocorre: diante de uma necessidade é preciso fazer escolhas internas, não obstante os critérios externos. Essa seria a angústia da liberdade – ser responsável pelo ato e pelas consequências da escolha porque não há outra escolha. Escolher é pressuposto na condição de existir:

Com efeito, sou um existente que aprende sua liberdade através de seus atos; mas sou também um existente cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade [...]. Assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza; é bem precisamente a textura do meu ser [...] (Sartre, 1998, p. 542-543).

Na filosofia sartreana, o homem é livre para escolher porque possui consciência. Esta gera a intencionalidade das ações e envolve o contexto social, porquanto a liberdade é uma pesada obrigação, que traz consigo a responsabilidade do destino pessoal e a responsabilidade com o outro. Ao fazer escolhas, o homem representa a opção ideal para a humanidade, de modo que a liberdade, apesar de individual, une a sociedade.

Na trilha desse raciocínio, o homem usa sua liberdade para o que projeta ser e, a partir dessa escolha, seus valores são criados. Isso lhe permite nadificar o seu ser, porque não é possível conceber o nada fora do ser, mas esse processo de **nadificação** o leva a formar o ser.

Com efeito, existem conflitos de pensamento advindos das várias ideias de justiça e valores, na medida em que uma sociedade se compõe de diversos pensamentos, crenças, doutrinas morais e religiosas, resultando em várias opiniões acerca dos critérios de justiça que devem ser objeto das escolhas individuais.

Tais critérios foram muito bem abordados por Michael Sandel (2017) em seu curso “Justiça: o que é fazer a coisa certa”, ministrado na Universidade de Harvard (EUA). O filósofo vale-se de uma didática de ensino que fomenta escolhas morais e certas, a partir de situações reais ocorridas na América, induzindo reflexões sobre as várias concepções de justiça, virtude e escolhas. Os casos escolhidos para a discussão abordam a venda de mercadorias após o furacão que atingiu a Flórida, em 2004; os benefícios concedidos a soldados estadunidenses que sofreram injúrias psicológicas pós-guerra; a distribuição de dividendos a executivos para a contenção de falência do mercado financeiro no ano de 2008 etc., situações-problema importantes que afetam o dia a dia das pessoas.

Sandel (2017) enuncia que qualquer pessoa se depara, em algum momento, com a necessidade de fazer escolhas, a exemplo de um jovem, sentado no assento de um ônibus, ao ver uma senhora idosa, que pensa em lhe ceder o assento, ponderando ser esta a escolha certa para se alcançar justiça. Nesse contexto, o autor coloca como premissas de uma sociedade justa os questionamentos relacionados ao modo de distribuição do que tem valor: renda, riqueza, deveres, direitos, poderes, oportunidades, cargos, honrarias etc. Para tanto, parte-se do pressuposto de que há três maneiras de abordar a distribuição de bens: a que considera o bem-estar, a que aborda a perspectiva da liberdade e a que se baseia no conceito de virtude.

Nessa visão, a filosofia política não tem por objetivo solucionar contraposições sobre os vários significados de bem-estar, respeito à liberdade ou cultivo das virtudes, mas a filosofia política pode dar forma aos argumentos para tornar as alternativas morais mais claras, as quais se apresentam como confronto aos cidadãos.

A trilha do curso de Michael Sandel desenvolve as ideias de **utilitarismo**, de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, do **liberalismo**, de Milton Friedman e Robert Nozick, de Immanuel Kant, do **liberalismo igualitário**, de John Rawls, da **justiça distributiva**, de Aristóteles, delimitando o que ele mesmo entende por realizar o correto. Para ele, uma política do bem comum deveria ter como principais objetivos a reconstrução da infraestrutura da vida cívica e um maior comprometimento público com as divergências morais, de modo a construir uma base moral forte.

Para a reconstrução da infraestrutura da vida cívica pondera-se que, em vez de o Governo focar na redistribuição de renda, para ampliar o acesso ao consumo privado, deve-se cobrar impostos mais elevados dos mais ricos, a fim de serem reconstruídas instituições e serviços públicos para serem distribuídos igualmente na sociedade.

Por outro lado, para haver maior comprometimento público com as divergências morais, as convicções morais e religiosas da sociedade não deveriam ser evitadas, mas pensadas coletivamente, contestadas, de modo a se buscar um acordo, um mínimo ético a ser respeitado por todos, porque sob tais premissas é que se constrói uma sociedade justa.

5 Considerações finais

A formação do discurso racional não pressupõe, necessariamente, que seus enunciados estejam construídos com critérios de veracidade e certeza; senão que eles estejam construídos

com critérios legitimadores da verdade. Com efeito, o que está legitimado é o que é formalmente aceito.

Os critérios que legitimam o discurso, por sua vez, nem sempre estão em conformidade com os princípios éticos, mas atuam em privilégio da argumentação lógica, podendo-se admitir, portanto, que nem sempre um discurso racional é um discurso verdadeiro, tampouco redundante em bem-estar coletivo.

Nesse contexto, muitos aderem ao pensamento de Schopenhauer (2014), segundo o qual o importante é vencer o discurso, é demonstrar que o indivíduo tem razão mesmo sem possuí-la, bastando demonstrar confiança, conhecimento da causa, saber ouvir, saber adaptar o discurso às circunstâncias, saber desestabilizar o oponente, e, até mesmo, ter a coragem de ofendê-lo para vencer a argumentação.

Nessa perspectiva de análise, pode-se concluir que o discurso da racionalidade apresenta argumentos retóricos que podem ou não ser justos, podem ou não trazer justiça para o indivíduo, ou para a coletividade, porque a importância dos enunciados não está em fazer o que é moralmente certo, mas em convencer acerca do útil e do necessário.

A história humana está cheia de narrativas nesse sentido, até mesmo sob o prisma da cientificidade. Auschwitz é um exemplo de que as maiores barbáries contra a humanidade podem ser legitimadas pelo discurso da razão, a depender da exigência do momento histórico e dos interesses considerados legítimos.

Não se pode esquecer, entretanto, que o discurso da razão é o resultado da livre escolha do ser humano. Significa dizer que, ao construir um enunciado, anteriormente já se escolheu seu conteúdo e sua função; resta, pois, ao homem, decidir fazer o que é justo ou injusto. Não há liberdade para não escolher, até mesmo porque a omissão da conduta já é em si mesma uma escolha de não envolvimento.

Natural, então, que, segundo Sartre (2014), a angústia da escolha pese sobre o homem diante de conflitos externos e internos que o impelem a agir dessa ou daquela maneira. Fazer o que é certo e justo é, logo, responsabilidade social. Essa premissa está na virtude de fazer do bem comum uma morada, um modo de ser (*ethos*).

Segundo Aristóteles, se todos fizerem o bem comum, a felicidade será para todos, pois o bem supremo é a causa final da vida humana e significa estar possuído por uma boa divindade (*eudamonia*), que, traduzida, quer dizer felicidade. A felicidade, dessa maneira, é inerente à existência e corresponde a uma atividade da alma enquanto parte racional do homem, que o distingue dos animais.

Nesse prisma, a concepção aristotélica do fundamento da ética, embora impessoal, encontra no personalismo um padrão de comportamento que constitui a própria excelência do ser humano na polis e a favor da polis. Ser ético significa ser justo, ser justo significa fazer escolhas racionais a favor do bem comum, mesmo que isso signifique aparentes perdas e sacrifícios pessoais.

Tais reflexões acerca do compromisso coletivo de um exercício ético a ser respeitado por todos são ponto de partida para se pensar na possibilidade de coexistência pacífica em uma sociedade justa e igualitária, devendo seus valores morais ser revistos à medida que os valores morais da própria sociedade vão se transformando e que novos desafios são postos na vida cotidiana.

Conclui-se, portanto, que, apesar das angústias, fazer justiça traz felicidade e este é um argumento racional forte na construção da paz social.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonal Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Rosá. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores).

DESCARTES, René (1596-1650). **O discurso do método**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2021.

HOBBS, Thomas (1588-1679). **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. de Rosina D'Angina. 2. ed. São Paulo: Martins Claret, 2012.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

KOYRÉ, Alexandre. Orientation et projets de recherches. In: Koiré, Alexandre. **Études d'histoire de la pensée scientifique**. Paris: Gallimard, 1973.

PETERS, Francis E. **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**. 2. ed. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. 272p.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 352p.

POPPER, Karl R. **A lógica da pesquisa científica**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 1.ed. São paulo: Editora Cultrix, 1934. 565p.

POPPER, Karl R. **El desarrollo del conocimiento científico**. Conjeturas y refutaciones. Paidós: Buenos Aires, 1983. 513 p.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 37p.

SANDEL, Michael J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. 23. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2017. 350p.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada** – ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdiggão. 6. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998. 832p.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014. 88p.

SHOPENHAUER, Arthur (1788-1860). **Trinta e oito estratégias para vencer qualquer debate: a arte de ter razão**. Tradução de Caila Werner. São Paulo: Faro Editorial, 2014.

TEIXEIRA, Ariane M. O Direito na filosofia de São Tomás de Aquino. **Jus.com.br**, 2016. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/48454/o-direito-na-filosofia-de-sao-tomas-de-aquino>. Acesso em: 18 jun. 23.

TERNES, José. **Michel Foucault e a Idade do Homem**. 2. ed. Goiânia: Ed. da UCG: Ed. da UFG, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 9 volumes. Tradução de Gabriel C. Galache, Fidel García Rodríguez e Carlos-Josaphat Ponto de Oliveira *et al.* São Paulo: Loyola, 2011-2006.

VARGAS, Luciana; MOTA, Aline. **TCC sem mistério: manual prático de monografia**. 1. ed. Florianópolis: Editora Simplissimo, 2018.