

## **A necessidade da mais nobre *virtude* da conduta moral do homem: a *justiça***

*The need for the noblest virtue  
of man's moral conduct: justice*

LUCIA CAVALCANTE REIS ARRUDA\*

*Lembraí-vos sempre de que não há ervas daninhas  
nem homens maus: – há sim maus cultivadores.*  
Victor Hugo

**Resumo:** O intuito deste artigo é o de percorrer a virtude justiça, para fundamentar a realização de atos morais, através da companhia de alguns filósofos, escolhidos por suas reflexões éticas: Platão, Aristóteles, Santo Tomás, Rousseau, Schopenhauer e Lévinas. Ressalva-se não se tratar de um aprofundamento em suas teses, mas de uma exposição de suas ideais básicas sobre o tema; visando traçar uma diretriz para o comportamento moral, numa interrelação mais humanizada. Apresentar cada um em suas peculiaridades na compreensão e na definição da virtude justiça, e, com isto, pretender despertar no leitor a necessidade de efetivar esta virtude, para a realização de uma conduta moral. Pelos filósofos acolhidos, embora construam reflexões diversificadas, através de suas correntes filosóficas específicas, busca-se mostrar a possibilidade de afirmar que por se tratar de conduta moral sob a virtude justiça, convergirão em suas conclusões.

**Palavras-chave:** Virtude. Justiça. Comportamento Moral. Responsabilidade. Bem Comum. Desigualdade dos homens. Autonomia. Heteronomia.

**Abstract:** This article intends to investigate the virtue of justice in favour of supporting the performance of moral actions, in accordance with some philosophers, chosen because of their ethical thoughts: Plato, Aristotle,

---

\* Lucia C. Reis Arruda é Doutora em Filosofia pela UFRJ; Mestre em Filosofia pela PUC-RJ, Graduada em Filosofia pela PUC-RJ (Bacharelado e Licenciatura). Cursos livres no exterior (Strasbourg: Université Strasbourg II, atualmente Marc Bloch; Paris: Université Paris-Sorbonne Paris IV; Université Paris VIII Vincennes – Saint-Denis e Collège de France). Contato: [filosofia.ra.lucia@gmail.com](mailto:filosofia.ra.lucia@gmail.com)

Thomas Aquinas, Rousseau, Schopenhauer and Lévinas. It is fundamental to mention that this does not imply a deepening in their theses, yet it is an exposition of their principal ideas on the subject, which aims to establish a guideline of moral behaviour in a more humanized interrelationship. We mean to present each one in their distinctiveness of comprehension and definition of the virtue of justice, thus arousing in the reader a need to pursue this virtue in favour of a moral conduct. Even though the chosen philosophers elaborate diverse reflections, in accordance with their specific philosophical schools, we intend to demonstrate the possibility to assert that they converge in their conclusions, since we deal with moral behaviour under the virtue of justice.

**Keywords:** Virtue. Justice. Moral Behaviour. Responsibility. Common Good. Inequality among Mankind. Autonomy. Heteronomy.

O convite de Dom Anselmo Chagas para participar deste número especial da *Revista Coletânea*, em comemoração aos 100 anos da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, ostentou dois grandes desafios e provocou uma imensa gratidão. O primeiro desafio, discorrer sobre um tema livre, à escolha do articulista e o segundo, participar de uma homenagem à Faculdade, casa que me acolheu como professora de Filosofia, desde os anos noventa, portanto, no século passado. E aí, neste acolhimento, se encontra a minha gratidão. Diante deste contexto, o tema escolhido não poderia ser outro senão a virtude justiça – a mais nobre dentre todas as outras.

O conceito virtude justiça é a referência a um comportamento moral ou seria a partir de um fato que ele se constrói? Ou, ainda, ele se edificaria pela escolha de um comportamento tomado aprioristicamente? São questões a refletir, e, apresentam certa semelhança àquela da primazia ser do ovo ou da galinha, numa leitura filosófica.

Segundo a etimologia da palavra, virtude vem do latim *virtus*, referindo-se à valentia de um guerreiro, por derivar de *vir*, homem, varão. Virtude é a capacidade ou a potência moral que disponibiliza ao comportamento de querer o bem. Está ligada à ação, e não deve se restringir a um ato apenas: para que se considere uma pessoa virtuosa é necessário que ocorra não só a constância de atos desta natureza, mas que se tornem efetivamente um hábito.

De acordo com os gregos, o equivalente seria *areté* caracterizada na excelência: qualidade de um temperamento consciencioso, digno de confiança e lealdade por uma disposição de caráter, como afirma o Estagirita; na uniformidade de agir para realizar o bem, e acima de tudo, o Bem comum de uma *pólis*. Ações não mais heroicas, mas na e da realização de um ato cotidiano. A questão recai porque concorda-se serem estes traços do temperamento considerados necessários para se agir com excelência. E,

também se pergunta: qual “excelência” teria uma tonalidade mais forte dentre as virtudes? À primeira indagação, pode-se responder que por ser uma disposição de agir, a virtude requer uma força de vontade para realizar um ato moral, superando o atropelo dos empecilhos, dos contratemplos, do “jugo”, que poderiam impedir a sua realização e, assim, afastar-se da excelência. Logo, são essenciais aqueles traços do temperamento.

Em relação ao segundo aspecto – retoma-se a inspiração em Aristóteles –, dentre as virtudes práticas morais ou éticas, com tonalidade mais forte, destaca-se a justiça – disposição de caráter que regula as relações entre indivíduos, para conduzi-los ao respeito mútuo, à preservação da propriedade e à distribuição equitativa dos bens, em seu aspecto de justiça particular. Ao evocar a qualidade de termo intermediário entre os dois extremos do vício (a injustiça no excesso e na ausência da justiça) traz a sua *mesotes*, na justiça distributiva, por exemplo<sup>1</sup>. Mas, a virtude justiça exige algo maior, algo fundamental<sup>2</sup>, na análise deste filósofo.

Para retomar a colocação sobre um temperamento digno de confiança, importa recordar que o termo “confiar” tem sua origem no latim *confidere*, acreditar com fé, em razão do seu sufixo *fidere*. Suponha-se poder realizar uma brincadeira com esse termo e que se atribua “confiar”, literalmente, a “fiar com” no sentido de tecer um fio de forma que duas pessoas se entrelacem harmoniosa e estreitamente, até constituírem um só fio. Ao evocar uma confiança mútua, ao carregar uma tranquilidade no crédito entre outrem e o eu (como uma via de mão dupla, ou simplesmente como um “doar-se”), chegaria ao consumo de acreditar, rigorosamente, com fé. “Fiar” também expressa o ato de abonar obrigação a outrem, no sentido de fiança. Ou seja, de certo modo, responder pelo outro, numa determinada situação. Mas seria possível estender-se para o todo, ampliar numa espécie de tessitura<sup>3</sup> entre diversos indivíduos entrelaçados moralmente, e, com isto, apontar como apropriado à humanidade?

À questão da necessidade em agir conforme a excelência, leva a diversos percursos no âmbito do porquê de um comportamento moral. E ao seu primeiro aspecto, a virtude contida nele. Um comportamento para o convívio entre indivíduos, de maneira que traga um equilíbrio intelectual/social/afetivo entre eles, requer um ensinamento à formação que conduza suas ações para esta finalidade. Formá-los, mais que informá-los, sem embora desprezar este aspecto. Qual seria o significado de um temperamento consciencioso? Um temperamento íntegro, probo, honrado, incorruptível, leal? Certamente são sinônimos, mas carecem de um sentido específico para se associarem à virtude, à *areté*. Verificar, no comportamento moral,

1 Cf. e sua obra *Ética a Nicômaco*.

2 Essa visão será apresentada mais tarde.

3 Em alusão à tessitura de um texto em que as partes se interrelacionam para garantir uma unidade. E a palavra “texto” vem do latim *textum*: tecido, entrelaçamento.

as características dessas qualidades descritas acima, seria concernir a este comportamento uma virtude. Assim, ao refletir sobre ela dever-se-á atribuir um pertencimento no comportamento moral entre os indivíduos. Destaca-se, então, a virtude mais forte: justiça. É pela ação que se conhece o justo e daí se deduz a justiça? Ou o justo precisa da referência do conceito virtude justiça para ser *re*-conhecido? Será a virtude justiça um referencial para um ato justo?

A filosofia apresenta, através de inúmeros pensadores, uma análise do percurso do prejudicial (daquilo que causa um dano ao outro) ao apropriado, ao adequado, mediante um “corretor”, expresso na necessidade da presença do justo, em contraposição àquele injusto situacional. E, ao abordar de diversas formas, dará prioridade ao conceito justiça para a compreensão do justo/injusto, ou, então, poderá partir do fato injusto para despertar a sua negação, e com isto compreender/construir o conceito justiça. Estas são algumas das leituras possíveis, no terreno da moral.

Na antiguidade, Platão ao indagar sobre a justiça, no Livro I da *República*, não se contenta com colocações relativas à ação do homem justo, ele vai em busca da Ideia Justiça, da referência, do modelo que fundamenta e faz compreender, efetivamente, o que é justiça. Sem dúvida, ele expõe a virtude justiça como uma das bases para a formação de uma *pólis* ideal. E, ao enfatizar a necessidade da formação dos indivíduos, conduz à importância para a saída da caverna<sup>4</sup>, com o intuito de fazê-lo *re*-conhecer/relembrar o que sua alma já contemplara: as Ideias<sup>5</sup>. Deste modo, através da personagem de Sócrates, irá realizar a *maiêutica*, ou a sua dialética ascendente, para de certa maneira alcançar o seu intuito. Ao *re*-conhecer a essência da virtude justiça (o Justo-em-si), o indivíduo terá um modelo como guia para ser ou tornar-se justo no plano empírico. É a referência para o comportamento moral, ao *re*-conhecer a Ideia, a partir daquela dialética teórica pela anamnésia,<sup>6</sup> que chega às essências modelares.

Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, ao expor sobre as virtudes práticas morais ou éticas<sup>7</sup>, brinda seus leitores com uma análise sobre o justo (*tà díkaia*) e a justiça (*díkaios*). Na abertura do Livro V, Aristóteles considera, como segundo e terceiro pontos de reflexão, “que espécie de meio-termo é a justiça” e “entre que extremos o ato justo é intermediário” (1973, p. 321).

4 Alegoria descrita no Livro VII da *República* (2001, p. 315).

5 Dirá Platão: “imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta” (*Ibid.*); ao iniciar o referido Livro VII, expressa claramente a necessidade da educação para o alcance da Verdade exposta através dos modelos. Pois, é pela sua compreensão de “transmigração das almas” que o indivíduo, através da memória, pode reportar-se ao que as almas contemplaram no *Empíreo*.

6 Conforme afirma Derrida, em sua obra *A Farmácia de Platão*, a dialética platônica traz o alcance à verdade pela anamnésia e, assim, “a verdade desvela o *eidos* ou *ontós ón*, isto é, o que pode ser imitado, reproduzido, repetido na sua identidade” (2005, p. 58).

7 Exclui-se, neste artigo, as virtudes teóricas ou dianoéticas, igualmente apresentadas pelo filósofo nesta obra, por não serem de interesse específico ao tema.

Estes aspectos não serão pormenorizados aqui no artigo, o foco é apresentar a pertinência da virtude justiça em um comportamento moral, como possibilidade para um relacionamento digno entre os indivíduos, a partir de ações morais. Entretanto, far-se-á um breve percurso sobre os atos justos, apresentados na justiça particular, como base para compreender aquela disposição de caráter em atividade, e a sua colocação sobre virtude justiça em geral.

Ao se reportar à justiça particular, o Estagirita traz as justiças distributiva, comutativa e política em reflexões que servirão para compreender a virtude justiça. Além de expor, de forma pormenorizada, sobre o entendimento de justo e de injusto, através de brilhantes colocações<sup>8</sup>, ele acentua a necessidade de classificar, diferenciando os efeitos, ao se tratar de atos voluntários e involuntários, para assegurar, efetivamente, ser uma ação justa ou injusta. Interessante é iniciar suas reflexões com uma análise dos atos de homens injustos ao tomar como “ponto de partida os vários significados de um ‘homem injusto’” (*Ibid.*). Aqui o Estagirita deixa claro que não é a justiça quem faz os homens justos, são os homens justos que fazem a justiça. Com isto, percebe-se que o justo chega como correção, um contraponto ao injusto e de duas maneiras, uma vez que a justiça é uma virtude completa em dois sentidos: por o indivíduo exercê-la sobre si mesmo e no sentido pleno de igualmente, cumpri-la, com os outros. “Muitos homens são capazes de exercer a virtude em assuntos privados, porém não em suas relações com os outros” (*Ibid.*, p. 322). Dirá ele, no final da parte 9, do Livro V, da referida obra: “donde se conclui que a justiça é algo essencialmente humano” (1973, p. 336).

Não deve ser esquecida a sua colocação sobre a equidade<sup>9</sup>. Ela vem, a princípio, estabelecer a relação entre a justiça legal e o justo. Deste modo, esclarece: “o ponto intermediário entre duas iniquidades [...] é a equidade, pois em toda espécie de ação em que há o mais e o menos também há o igual” (*Ibid.*, p. 324-325). E acrescenta: “Como o igual é um ponto intermediário, o justo será um meio-termo” (*Ibid.* p. 325). E, na relação da justiça legal com o justo, o filósofo trará que o equitativo embora seja justo, não é legalmente justo, por ser uma correção da justiça legal. Ou seja, embora a lei seja universal ela não abarca “certas coisas” específicas, e precisa de uma instância que trate de forma correta a situação. Entretanto, Aristóteles esclarece que apesar de o equitativo ser “superior a uma espécie de justiça” – não à absoluta – mas à sua deficiência em razão da sua universalidade (*Ibid.*, p. 336); trata-se apenas

8 Cf. na obra supracitada em toda extensão do Livro V, p. 321-338.

9 A origem da palavra equidade (*aequus*) que significa igual está intimamente relacionada à justiça: igualar os indivíduos é a necessidade básica para ser e estar justo. Lembre-se da famosa colocação do Estagirita que afirma tratar desigualmente os desiguais para igualá-los, ao se referir a uma desigualdade natural, na justiça distributiva.

de corrigir a omissão de um legislador. E o meio-termo é determinado “pelos ditames da reta razão” (*Ibid.*, 341).

Ao enfatizar, em seguida, que “a justiça, entre todas as virtudes, é o bem de um outro” (*Ibid.*), estende-se, agora não mais a uma virtude justiça particular, mas a geral e completa. Importa salientar que o princípio para a virtude da justiça é a igualdade e isto supera o ódio (pela misericórdia que perdoa o gênero humano), e carrega em si outras virtudes, como a temperança, a magnificência, a amabilidade ... Consequentemente, traz um bem para a *pólis* – o alcance ao Bem Comum, e é isto que se considera, segundo ele: “a justiça [...] a maior das virtudes, e ‘nem Vésper, nem a estrela d’alva’ são tão admiráveis; e proverbialmente, ‘na justiça estão compreendidas todas as virtudes<sup>10</sup>” (*Ibid.*, p. 322).

O tema virtude justiça sensibilizou inclusive o filósofo Schopenhauer, considerado um pessimista. Ao se referir à doutrina da justiça, na sua obra *Sobre o Fundamento da Moral*, dentro do processo da compaixão<sup>11</sup>; irá argumentar ser a máxima *neminem laede* (a ninguém ofender) uma virtude cuja origem é “meramente moral e livre de qualquer mistura” por não repousar no egoísmo (1995, p. 136). Logo adiante, carrega na sua afirmação “a injustiça ou o injusto consistem, pois, sempre na ofensa de um outro” (*Ibid.*, p.139, grifos do autor), a compreensão do conceito de injusto como *positivo*<sup>12</sup>. Mas isto não significa uma leitura pessimista, pelo contrário.

O injusto, ao preceder enquanto experiência, se afirmará prioritariamente, à proporção que na compreensão de justiça expõe-se um conceito *negativo* para contestar e reparar a situação vigente da injustiça. Logo, é para coibi-la, através de uma alternância da situação, ora presente, que a justiça chega, e, carrega em si um valor moral. Daí a colocação de “conceito negativo” e não de valor negativo.

Compreende-se, na companhia deste filósofo, que a virtude justiça como “justiça livre” tem como base a compaixão. “É o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro” (*Ibid.*, p. 129, grifos do autor). Ou seja, a compaixão sozinha é a base para a justiça livre. Portanto, de valor moral genuíno.

Dirá Schopenhauer, “a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros” (*Ibid.*, p. 126). Mas o que a motiva será a virtude

10 De acordo com o tradutor desta edição consultada, a primeira referência de Aristóteles cita Eurípedes, no fragmento 486 de Melanipa, ed. Nauck e a citação em seguida, é extraída de Teógnis.

11 Segundo ele, a compaixão é o fenômeno ético originário. Por isto escreve “é visível ao primeiro olhar” no qual o sofrimento do outro torna-se o motivo para o eu ir em socorro daquele que sofre e promover o bem como valor moral. Isto é: querer efetivamente o bem-estar alheio numa ação, por visar como fim último a dor alheia (1995, p. 127-134).

12 “... precedendo o de direito como aquele que é *negativo* e que indica meramente as ações que se podem exercer sem ofender os outros, isto é, sem cometer *injustiça*” (*Ibid.*, p.140, grifos do autor).

justiça, e, por esta razão, é que ela pertence à única fonte das ações dotadas de valor moral: a compaixão – aquela que motiva querer o bem alheio (*Ibid.*, p. 130-131).

Desse modo, compreende-se a presença da justiça como negadora às circunstâncias precedentes, de fato injustas. Mas, no decorrer da presença desta virtude, a colocação do conceito justiça pelo direito, configura-se como aquilo que se afirma, dentro de um contexto teórico, e, conseqüentemente, a injustiça como sua negadora, pelo prefixo *in* de privação, ao ser elaborado o conceito. O filósofo, inclusive, ao evocar o sentido de seu valor moral, afirma ser a justiça “a primeira e fundamental virtude cardeal”<sup>13</sup> (*Ibid.*, p. 151).

O que não se deve esquecer é a razão de a injustiça *anteceder* factualmente esta virtude, por afirmar-se numa determinada circunstância de agressão, por atos realizados e/ou por omissões deles. Assim, pontuar uma presença anterior, pernicioso que deverá ser abolida, extirpada. Doravante, a referência será o conceito de justiça oriundo da virtude justiça.

Percebe-se que ao se tratar de comportamento moral é impossível distanciar as virtudes morais de seu aspecto social, caso anteceda ou se constitua através dele. Os traços do caráter de um indivíduo não ocorrem fora deste contexto. Adolfo Sánchez Vázquez, na clássica obra *Ética*, acentua:

A moralização do indivíduo e a sua participação consciente na moralização da comunidade assumem a forma de aquisição e cultivo de certas virtudes morais, mas esta aquisição e esse cultivo se verificam num contexto social concreto e, portanto, são favorecidos ou freados pela existência de determinadas condições, relações e instituições sociais (2017, p. 216).

A partir disso, pode-se afirmar que dentre as virtudes morais, a da justiça se sobressai de maneira incontestável. Ela vem como a base para sustentar todas as outras e possibilitar e/ou manter uma sociedade justa. Mas, cultivá-la requer uma formação cuidadosa, um esmero na educação dos indivíduos.

O filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau, ao refletir a possibilidade de formação de uma sociedade justa, traz em seu *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* colocações pertinentes ao desvio desta virtude. E o faz mediante apreciações ora conjeturais (por tratar de deduções sob a formação do homem em períodos sem constatações históricas precisas) ora através de situações concretas e comprovadas historicamente, para analisar o comportamento do indivíduo, sobretudo, em sociedade.

13 “O conjunto das virtudes flui da justiça e da caridade, que por isso, são as virtudes cardeais, e, deduzindo-as do seu princípio, lança-se a pedra fundamental da ética” (1995, p. 157).

Suas reflexões têm início no que classifica como “situação de fato”<sup>14</sup>. Ao analisar este aspecto, adverte ser uma necessidade natural dos homens se agruparem, buscarem um convívio que atenuie as diversidades externas: confronto com animais ferozes, períodos de seca, de invernos longos... ao perceberem que juntos enfrentam melhor certas situações.

Esse convívio entre eles irá despertar, segundo o filósofo, sentimentos bons e maus. Se um dos indivíduos se destaca por sua habilidade natural, provoca a inveja em algum desprovido daquela habilidade, por ser valorizada e necessária à sobrevivência da comunidade formada por eles. E o indivíduo que a possui será, naturalmente, reconhecido como um líder, e estará sujeito às ameaças e intrigas dos outros desprovidos de tal potencialidade. Este é o processo para a injustiça, através de atos prejudiciais cometidos em relação ao líder natural, ou a qualquer um que se destaque e seja admirado pelo grupo. Crescem, com isto, pela parte dos que se consideram “excluídos”, a astúcia, a maldade, a inveja, dentre outros; e, como pela piedade natural o homem carrega em si o sentimento nobre do amor (conjugal e paternal), deve ter o cuidado de não extrapolar no amor de si próprio, extravasado em egoísmo.

A partir disso, entra-se no processo de injustiças, sob diversos aspectos. Como um comportamento moral jamais deverá ser egoísta, urge a necessidade de se impor justiça, sobretudo, nas intenções das ações, para que esta virtude se torne presente<sup>15</sup>. Em uma passagem do referido discurso, o iluminista interroga, de forma exaltada: “Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?” (1978, p. 243). Por abafar a piedade natural, abafar a faculdade de aperfeiçoar-se pela presença da inveja, por exemplo, pela necessidade de ser admirado, não involuntariamente por suas qualidades – como o líder, mas de forma impositiva. Então, o indivíduo decai num processo de imbecilidade<sup>16</sup>. Para atenuar uma situação que se impõe em uma dada circunstância, busca-se cultivar/adquirir o justo, o probó, com o intuito de assegurar um comportamento moral e, deste modo, conduz-se à virtude justiça. Ela deverá aflorar e inspirar o direito positivo, que nasce, de certa maneira, sob uma forma “impositiva”: uma coerção à ação do indivíduo, por ser uma ação externa e punitiva, caso transgrida suas leis.

Há filósofos que enfatizam a anterioridade da virtude justiça como norteadora ao comportamento moral, por outros caminhos. Destaca-se Santo Tomás de Aquino, Kant e Lévinas, que orientam suas reflexões dentro de

14 Chamada dessa forma, por referir-se ao período a partir da segunda fase do estado natural (a sua tese sobre a “bondade natural” ocorre na primeira fase), pelo começo das comunidades, se estenderá até o final do estado civil histórico, segundo ele, já corrompido, degradado. Para em seguida, poder preparar o leitor à possibilidade de um estado civil justo, através da proposta do seu *Contrato Social*.

15 A intenção de uma ação é mais importante que a realização da ação. Pois é nela que se encontra o verdadeiro motivo para realizar uma determinada ação. Aí se apresenta, no âmago do indivíduo, a verdadeira escolha para, efetivamente, realizar uma ação boa ou má. Mas isto ocorre no foro íntimo, na consciência de cada um.

16 Ou seria pela preguiça/covardia/acomodação em alcançar a maioridade, de acordo com Kant?

suas especificidades, mas pressupõem a virtude justiça precedente e diretiva ao ato moral, ao comportamento do indivíduo. O Aquinate assegura a sua proveniência do Soberano Senhor, em sua Perfeição Absoluta; Kant afirma ser a razão quem proporciona a ideia da virtude, e a prioridade ocorre no racional em sua autonomia, através do mandamento expresso no Imperativo Categórico; e Lévinas traz a força da heteronomia, em sua ética da alteridade, presente na consumação da virtude justiça. Sem a pretensão em discorrer, pormenorizadamente, sobre os três pensadores, seguir-se-á o mesmo padrão das abordagens anteriores: uma breve explanação para contribuir na possibilidade de resposta às questões levantadas no começo deste artigo.

Santo Tomás de Aquino, em sua obra *Summa Theologica*<sup>17</sup>, ao tratar da compreensão sobre virtude justiça, através de doze artigos, pergunta, na terceira, quinta, sexta e sétima questões, respectivamente, sobre do que se trata (2005, p. 54-67). Tem-se: se ela é uma virtude, se é uma virtude geral e se se identifica essencialmente com toda virtude; e, para no sétimo artigo, levantar a seguinte questão: se há uma justiça particular, além da geral e legal.

Em seu terceiro artigo, ao indagar se a justiça é uma virtude, responde afirmativamente: “A virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio homem. É o que sem dúvida convém à justiça” (*Ibid.*, p. 60). Toda virtude conforma com o bom em seu caráter universal, o que é comum a todos. E citando Túlio<sup>18</sup> completa: “é sobretudo por causa da justiça que os homens são chamados bons”. Daí se vê, como acrescenta na mesma passagem: “Nela, refulge ao máximo o esplendor da virtude” (Túlio *apud* Santo Tomás, *Ibid.*). Percebe-se, com isto, o grau do valor moral em que destaca a virtude justiça e sua anterioridade aos atos situacionais, realizados por indivíduos já reconhecidos como bons.

Em sua resposta ao quinto artigo, o Aquinate dirá que é geral porque comporta uma referência ao bem que é comum. “O bem de cada virtude, quer ordene o homem para consigo mesmo, quer o ordene a outras pessoas, comporta uma referência ao bem comum, ao qual orienta a justiça” (*Ibid.*, p. 63). A prioridade do Bem comum é exposta como o modelo de virtude maior, através da justiça. E conclui: “Dessa maneira, os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto esta orienta o homem ao bem comum. Nesse sentido, a justiça é uma virtude geral” (*Ibid.*). Resgata a necessidade em estender-se ao Bem comum, já presente em Aristóteles – o “Filósofo”, segundo ele.

Ao argumentar se a justiça, enquanto virtude, se identifica, essencialmente, com toda virtude, Santo Tomás fará uma distinção entre duas

17 Questão 58, do Volume VI, II Seção da II Parte.

18 TÚLIO – Sobrenome de Cícero pelo qual é geralmente designado na Idade Média. Trata-se de Cícero Túlio (106-43 a.C.) considerado o maior dos oradores romanos.

compreensões sobre o termo “geral”. A primeira recai na predicação: o que é geral identifica-se ao gênero que pertence à espécie de um ser atribuído. Mas a segunda compreensão carrega a noção de poder, em sua amplitude. O exemplo dado é do sol, que ilumina e transmite energia a todos os corpos. Ou seja: uma causa universal é geral, em relação a todos os seus efeitos. Desta maneira, classifica a virtude justiça de geral.

Prossegue esse raciocínio numa analogia à caridade, diz ele: “[a caridade] que tem o bem divino como objeto próprio, é uma virtude especial por sua essência, assim também a justiça legal é por sua essência uma virtude especial, pois tem por objeto próprio o bem comum” (*Ibid.*, p. 66). A justiça legal é apresentada no artigo 5, quando explica ser a justiça geral uma justiça legal, pelo fato de o homem se submeter à lei que orienta ao bem comum os atos de todas as virtudes. Então, esta virtude pode chamar-se justiça legal (além de geral) por ter por objeto o bem comum. E isto lhe confere uma especialidade. Justiça é virtude e referência ao comportamento moral, por ser retificada pela reta razão.

No artigo oitavo, acrescenta: “Uma vez que a justiça tem por objeto as relações com outrem, ela não abarca toda a matéria da virtude moral, mas somente as ações e coisas exteriores, sob o ângulo especial de um objeto, a saber, enquanto por elas um homem é colocado em relação com outro” (*Ibid.*, p. 69). Acentua a presença da virtude justiça, diante da interrelação entre os indivíduos, como uma virtude moral relacionada às suas ações.

Pode-se, em conformidade com as colocações desse filósofo, se falar de justiça particular, não só da geral. É isto o que ele acentua no sétimo artigo, ao se referir a uma justiça voltada para as pessoas singulares. Há virtudes particulares que “ordenam os homens a si mesmo” (*Ibid.*, p. 67): a temperança e a fortaleza, são os exemplos dados por ele, e aí inclui a interrelação entre homens singulares. Entretanto, a virtude justiça carrega um peso moral mais significativo, por ser mais abrangente: dirige-se ao mesmo tempo para o bem comum.

Ao concluir os seus artigos sobre a justiça, esclarece a preeminência da virtude justiça sobre todas as outras (*Ibid.*, p.75). Ela tem esta primazia por ser legal, voltada ao bem comum e, mesmo no caso da justiça particular, superar em excelência as demais virtudes. Para aclarar a compreensão de suas colocações, ele aponta duas razões fundamentais ao seu argumento: do lado do sujeito, tem sua sede no mais nobre da alma: a vontade, enquanto apetite racional. A segunda razão é do lado do objeto: por ser enaltecida pelo bem, o indivíduo virtuoso realiza em um ato direcionado ao outro.

Ressalta-se ser a sua filosofia moral um conjunto de princípios oriundos da vontade do homem, orientado pela ordem da razão e em busca da felicidade, enquanto *beatitude*. A felicidade eterna, fim supremo do homem. O Aquinate traz a Revelação Cristã como o fundamento para o comportamento moral, ao compreender a ação ética, enquanto ato humano, para buscar realizar a perfeição do ser, pois da Revelação procedem duas

noções: a de ordem da salvação e a de Perfeição absoluta (predicado de Deus pessoal revelado como puro Existente)<sup>19</sup>.

Em Kant, como a moral se funda na razão, o comportamento correspondente será uma consequência do procedimento interno à própria razão. Assim, a moral é imposta pelo mandamento racional expresso no Imperativo Categórico, cujo propósito é o de generalizar uma vontade boa, pelo dever<sup>20</sup>, um dever moral. O filósofo é enfático ao colocar no Apêndice I da obra *A Paz Perpétua*. Um Projecto Filosófico: “A moral é já em si mesma uma prática em sentido objectivo, como conjunto de leis incondicionalmente obrigatórias, segundo as quais devemos agir” (2008, p. 34).

Solicita uma obrigação para a vontade,<sup>21</sup> porque o indivíduo carrega condições “subjektivamente contingentes” – aqui trata das inclinações que diferem do “interesse prático”<sup>22</sup>. É por isto que traz um mandamento (da razão) enquanto obrigante à vontade. Uma vez que compreende ser “vontade absolutamente boa” aquela que não necessita desta obrigação, conforme expressa na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao referir-se à vontade divina ou à vontade santa (1997, p. 49). Deste modo, o imperativo da moral (Categórico) vem “para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral, e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana” (*Ibid.*). Segundo Kant, o “querer” é moral somente na medida em que se deixa determinar pelo imperativo categórico, na disposição firme da vontade – disposição de querer o bem; e, é definido por uma regra. Confere à ação praticada por dever ligada à própria ação e ao seu princípio na razão (à lei).

Faz-se necessário colocar a distinção entre lei objetiva (prática) e máxima, destacada em nota de rodapé, na mesma segunda seção da obra acima referida:

Máxima é o princípio subjectivo da acção e tem de se distinguir do *princípio objectivo*, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objectivo, válido para todo o ser racional, princípio

19 Um assunto para outra ocasião.

20 A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se dever (*sollen*).

21 “Vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom” (1997, p. 47, grifo do autor).

22 Interesse (sentido moral): é essencialmente desinteressado, nele existe uma total purificação da sensibilidade. Por isto institui, no próprio sensível, outra natureza: uma natureza inteligível. Assim o “interesse prático” se relaciona à ação moral, é suprassensível e liga-se aos seres racionais como “coisas em si”. Ele estabelece entre os indivíduos, pela obediência ao dever, laços de liberdade e racionalidade. Consiste na libertação dos “móveis sensíveis”. Aquilo que deve existir pela liberdade não pode encontrar o seu fundamento na experiência.

segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer um imperativo (*Ibid.*, p. 58, grifos do autor).

Essa distinção é importante para que se compreenda a colocação do Imperativo Categórico, ao solicitar uma ação, de tal maneira que a sua máxima possa sempre valer como uma lei objetiva, universal, do dever agir. E uma ação como um fim em si mesma, caso contrário, seria um imperativo hipotético, cuja ação atende a uma intenção possível ou real. O categórico declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção. A moral deve ser fundada, universalmente, para todo ser racional, e assegura a soberania da lei moral sobre o indivíduo em particular. Deste modo, busca fundar os juízos morais da consciência comum no indivíduo em particular.

Para harmonizar a filosofia prática consigo mesma é necessário, em primeiro lugar, resolver a questão de se, nos problemas da razão prática, se deve tomar como ponto de partida o princípio material dela, o fim (como objeto do arbítrio), ou antes o princípio formal, isto é, o princípio (fundado apenas sobre a liberdade na relação exterior) que diz: age de tal modo que possas querer que a tua máxima se torne uma lei universal (seja qual for o fim que ele queira) (2008, p. 41).

Ao idealizar um “Reino dos Fins”, explica se tratar de uma “ideia prática para realizar o que não existe, mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões” (1997, p. 80). Um reino<sup>23</sup> em que o indivíduo seja membro e legislador. Já que o termo “dos fins” significa todos os indivíduos estão submetidos a uma lei moral que impõe a cada um e aos outros, simultaneamente, que se tratem sempre como “fins em si” (*Ibid.*, p. 75). Portanto, “ser membro e legislador”<sup>24</sup>, e nestas condições, será “chefe”, por não estar submetido à vontade de qualquer outro membro e igualmente legislador (*Ibid.*, p.76).

O dever (*sollen*) está presente no reino dos fins, pelos seus membros, pela necessidade inerente de agir com dignidade e respeito. “No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**” (*Ibid.*, p. 77, grifos do autor). E acrescenta, para trazer na dignidade um valor íntimo:

Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra, como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo preço, e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade (*Ibid.*, grifo do autor).

23 “Por esta palavra *reino* entendo a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (1997, p. 75, grifo do autor).

24 O filósofo ressalta: “um ser racional pertence ao reino dos fins, como seu *membro*, quando é nele em verdade legislador universal, estando, porém, também submetido a estas leis” (1997, p. 76). Por isto é livre.

Segundo o filósofo alemão, é a moralidade que faz de um ser racional um fim em si mesmo, como de membro legislador no reino dos fins. Assim, a humanidade, capaz de moralidade, terá dignidade, pois as promessas de lealdade, por exemplo, têm um valor íntimo. Chega-se à compreensão de autonomia em Kant: “é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (*Ibid.*, p. 79). E esta dignidade só terá sublimidade se estiver submetida/subordinada, ao mesmo tempo, à lei moral, mas como legisladora.

Ao expressar ser a moralidade a relação das ações com a autonomia da vontade, o filósofo atrela esta relação com a “legislação universal possível por meio de suas máximas” (*Ibid.*, p. 84). Adverte: só a vontade santa, absolutamente boa, concorda, necessariamente, com as leis da autonomia. Por isto, tem-se a “obrigação” (dever) numa vontade não absolutamente boa.

O homem necessita de, em sua autonomia<sup>25</sup>, agir virtuosamente, portanto, ter atitudes sob uma lei moral universal. Isto inclui a virtude justiça, em sua “nudez” do sensível. Em nota de rodapé, o filósofo acentua: “ver a virtude na sua verdadeira figura não é mais do que representar a moralidade despida de toda a mescla de elementos sensíveis e de todos os falsos adornos de recompensa e do amor de si mesmo” (*Ibid.*, p. 65-66). Afasta-se das inclinações, e isto é possível, dirá o filósofo, “pelo menor esforço da sua razão”. Como propagador da *Aufklärung*, acrescenta, ao referir-se à razão: “se esta não estiver já de todo incapacitada para toda a abstração” (*Ibid.*).

Em seu opúsculo, *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade*, o filósofo, ao referir-se à mentira, expressa “ela prejudica sempre uma outra pessoa, mesmo quando não um outro homem determinado e sim, a humanidade em geral, ao inutilizar a fonte do direito” (1985, p. 120). Claro que ele envolve aqui a questão do dever de direito, mas é possível verificar que a sua base se encontra na moral, no sentido de “a inveracidade é a violação do dever para consigo mesmo”<sup>26</sup> (*Ibid.*).

Abre-se aqui um pequeno parêntese, para aclarar a questão “se devo mentir ou não”, apresentado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Segunda Secção, ao expor sobre a heteronomia da vontade. Ali o filósofo retorna à diferença entre o imperativo hipotético e o categórico (da moralidade), embora ambos estejam sob o “dever”. O primeiro “é o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela” enquanto o segundo “é a vontade que [...] se dá a lei a si mesma”. O exemplo citado acima é colocado da seguinte maneira, ao referir-se à relação entre vontade e lei, no primeiro imperativo e depois no segundo, o categórico:

25 “O princípio é [...] não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (1997, p. 83).

26 Kant traz esta colocação em nota de rodapé. E acrescenta “a doutrina da virtude vê naquela transgressão apenas *indignidade*, cuja reprovação o mentiroso faz recair sobre si mesmo” (Grifo do autor).

Esta relação, quer assente na inclinação quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa*. Ao contrário, o imperativo moral, e, portanto, categórico, diz: devo agir desta ou daquela maneira, mesmo que não quisesse outra coisa. Por exemplo, aquele diz: não devo mentir, se quero continuar a ser honrado; este, porém, diz: não devo mentir, ainda que o mentir me não trouxesse a menor vergonha. O último, portanto, tem que abstrair de todo o objecto, até o ponto de este não ter nenhuma *influência* sobre a vontade, para que a razão prática (vontade) não seja uma mera administradora de interesse alheio, mas que demonstre a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema (1997, p. 86).

Ao reforçar a importância da veracidade no comportamento do indivíduo, em retorno ao ponto abordado, Kant adiciona ser ela “portanto um mandamento da razão, que ordena incondicionalmente e não admite limitação, por qualquer espécie de conveniência, o seguinte: ser verídico (honesto) em todas as declarações” (1985, p. 122). Pode-se, face a esta colocação, acrescentar que a virtude justiça exige um compromisso com a verdade? Pois, segundo Kant, “a veracidade é um dever que deve ser considerado a base de todos os deveres” (*Ibid.*). Logo, do dever moral do Imperativo Categórico, presente, como regra prática no princípio da autonomia: “não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (*Ibid.*, p. 85).

A virtude justiça não estaria implicitamente inserida na ação moral solicitada no Imperativo categórico? Ao afirmar que “o dever deve ser a necessidade prática-incondicionada da ação; tem de valer, portanto, para todos os seres racionais” (*Ibid.*, p. 64), estaria, de certo modo, na virtude justiça ao obrigar pelo mandamento a chegada a uma lei prática, forma universal de uma vontade boa para uma conduta moral.

Se se fala em autonomia kantiana, um outro filósofo trará, em contraposição, a necessidade de uma heteronomia: Lévinas em sua ética da alteridade. O comportamento moral levinasiano requererá a ida ao outro, na responsabilidade acolhedora por ele. E a virtude estará presente como referência deste comportamento.

O filósofo lituano afasta-se da compreensão kantiana por ser uma moralidade fundamentada no princípio de autonomia<sup>27</sup>. Este tipo de liberdade não é aceito para a fundamentação da moralidade, porque sua arbitrariedade pode transformá-la em liberdade assassina. A liberdade levinasiana, ao perder qualquer arbitrariedade, é precedida pelo apelo à singularidade de cada eu

27 A liberdade não resulta de decisões autônomas de uma vontade racional. Ela atende a uma *heteronomia assentada no amor*, e isto eleva-a à bondade. É desta forma que a moralidade não se funda sobre a autonomia da razão, mas sobre a orientação para uma Palavra (imperativa do Dizer sobre o dito) que precede cada um e lhe ordena o Bem.

pela consciência de uma indignidade diante do outro. Lévinas compreende ser uma “difícil” liberdade: é preciso preservá-la como princípio dos atos e pensamentos do homem, e, concomitantemente, atender ao chamado do outro pela vocação. O homem livre será aquele votado ao próximo<sup>28</sup>, por responder a uma vocação, e isto pontua uma heteronomia infinitamente exigente, uma obediência à lei de um outro. Configura-se, deste modo, a presença da justiça. Por isto, faz-se necessária uma breve introdução ao seu pensamento sobre a ética da alteridade, para melhor entender a questão da virtude justiça.

Essa heteronomia apresenta, pela saída de si<sup>29</sup>, na responsabilidade pelo outro em ocupar-se dele, antes de preocupar-se consigo mesmo, a “porta de saída” do eu ensimesmado: aquele ensimesmamento egóico retirado pelo rosto do outro. De acordo com a sua ética, a subjetividade é ser-para-o-outro, anteriormente à consciência e à existência que o individualizam. Um preocupar-se mediado numa relação fundada, exclusivamente, na responsabilidade pelo outro<sup>30</sup>, que estabelece laços novos, e afasta-se de toda reciprocidade. O eu é, estruturalmente, *ser-para-o-outro*<sup>31</sup>: é a espera sem esperado, é abandonar a condição de reciprocidade. Esta abertura ao outro e a conseqüente comunicação com ele só é possível pela hospitalidade, no acolhimento dado através da responsabilidade por ele. Por isto, a inquietação de um indivíduo por outro não depende de modo algum de qualquer reciprocidade, ela é responsabilidade. E isto conduz ao terceiro.

Na obra publicada *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*<sup>32</sup>, numa entrevista sob o título “Filosofia, Justiça e Amor”, o filósofo esclarece sua compreensão de justiça, a partir da colocação que diz ser “o rosto de outrem (...) o próprio começo da Filosofia”. O entrevistador acrescenta a este pensamento, a seguinte questão: “O senhor quer dizer que a filosofia não começa com e na experiência da finitude, mas antes, na do Infinito<sup>33</sup>”

28 A liberdade está votada para o próximo – a partir da responsabilidade para com outrem – atendendo a uma vocação do eu votado ao outro como um elo originário do eu com a bondade.

29 Ao providenciar para si uma *porta de saída*, a consciência desprende-se da fatalidade da existência anônima (*il y a*), pela preocupação com o sofrimento e a morte do outro.

30 “Minha *responsabilidade* por outrem é, precisamente, a não-indiferença dessa diferença: a *proximidade* do outro”, escreve Lévinas na obra *De Deus que vem à ideia*, p. 105. Esta responsabilidade é a “transcendência horizontal” numa comunicação que implica a “casa aberta” além de uma simples troca de sinais.

31 “Ser-para-o-outro” em sua condição de hóspede e refém: a hospitalidade faz o eu acolher o outro na sua casa, em seu ser, percorrer caminhos estranhos, abrir-se ao diverso, ao diferente, sem querer identificá-lo ao eu. Acolher o outro sob a ideia do infinito, por escapar ao pensamento, não ser mensurado. E estar, ao mesmo tempo refém, significa para ele uma condição que “possibilita haver no mundo piedade, compaixão, perdão e mesmo o pouco que ainda haja, e até mesmo o simples ‘depois de você, senhor’. A incondicionalidade de ser refém [...] é, isto sim, a condição de toda possível solidariedade” (LÉVINAS, 1974, p. 186).

32 Trata-se de uma reunião de conferências, entrevistas e artigos realizados no espaço entre 1951 e 1988.

33 Infinito, para Lévinas, não é uma ideia abstrata, é uma ideia que chega pelo Rosto do outro, pelo encontro com o outro – há no outro algo que escapa, há nele um mistério infindável, algo inadequado ao conhecimento, algo a mais: *infinito* – ele se revela no Rosto do outro.

como apelo de justiça? Começa a filosofia antes dela mesma, numa vivência anterior ao discurso filosófico?” (2005, p. 143). A resposta de Lévinas recai em lembrar que a filosofia “é um discurso teórico” (*Ibid.*), entretanto, conforme já esclareceu (através da abertura da questão proposta a ele), a teórica significa um pouco mais<sup>34</sup>... “É à medida que tenho que responder não só pelo Rosto do outro homem, mas que ao lado dele, abordo o terceiro” (*Ibid.*). Portanto, uma afirmação no âmago da sua ética da alteridade. Não se pode esquecer que no mundo há um terceiro, igualmente, como “meu outro, meu próximo” (*Ibid.*, p. 144). E, então, a justiça surge a partir da responsabilidade por outrem. Um comportamento interrelacional exige julgamento e comparação, mas, ressalta, “comparação daquilo que, em princípio é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único” (*Ibid.*). Outro aspecto sempre presente e muito forte em sua ética.

Na relação ao Rosto, o que se afirma é a assimetria: no começo, pouco importa o que Outrem é em relação a mim, isto é problema dele; para mim, ele é antes de tudo aquele por quem sou responsável. [...] Minha ideia central é a que eu chamava ‘assimetria da intersubjetividade’: situação excepcional do Eu. Sempre lembro, a este propósito, Dostoievski; um de seus personagens diz: ‘somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros’ (*Ibid.*, p. 145).

Lévinas irá acrescentar o cuidado com o terceiro, e acentuar, com isto, a presença da justiça. Ao ser interrogado sobre se o “carrasco” tem Rosto, responderá a partir, exatamente, deste “cuidado com o outro”. Diz ele que é na “problemática do carrasco” que a justiça se abre como institucional, na admissão de juízes, por se estar em um “mundo de cidadãos”. E observa que, para tal, é a partir da relação com o Rosto, embora esta justiça não esteja na ordem do face-a-face, ou do Eu, diante de outrem “que se pode falar da legitimidade do Estado ou de sua não-legitimidade” (*Ibid.*, p. 145-146). Porque um Estado em que a relação interpessoal não seja possível, é um Estado totalitário, rigorosamente, por esta ausência ser uma “antecipação dirigida pelo determinismo próprio do Estado” (*Ibid.*, p. 146).

Encontra-se na necessidade de uma relação interpessoal<sup>35</sup>, a virtude justiça no alicerce da justiça institucional, mas, acrescenta o filósofo que isto não exclui a presença da violência no Estado. Ao responder à questão levantada pelo interrogante: “É, pois o Estado sempre aceitação duma ordem

34 É preciso lembrar que para este pensador a “filosofia primeira” não é a Ontologia e sim a Ética.

35 Importa salientar: Lévinas afirma que como cidadãos somos recíprocos, entretanto, isto traz uma complexidade maior que o “face-a-face”.

de violência?”; esclarecerá que no Estado haverá uma parte de violência que comporta a justiça, mas é necessário evitá-la<sup>36</sup>.

A justiça, enquanto virtude, apresenta-se ao lituano como uma doação em gratuidade, na responsabilidade com o próximo, não só o outro, mas o terceiro (como “meu outro”), e, preservá-los como “Outro” por não querer amalgamar ao “eu”, ao “mesmo”.

O um-para-o-outro que, no sujeito não é precisamente unificação, mas uma incessante alienação de mim mesmo (isolado enquanto interioridade) pelo hóspede que lhe foi confiado – a hospitalidade – o um-para-o-outro, liberto mais passivamente que toda a passividade dos elos numa cadeia causal – o ser-arrancado-de-si-mesmo-no-ato-de-dar-ao-outro-o-pão-de-sua-boca, ou o-poder-entregar-sua-alma-para-o-outro<sup>37</sup> (1974, p. 126).

É tempo de observar que em relação ao comportamento moral, em que a virtude justiça está contida nele, retomar aquela indagação inicial: priorizar-se a virtude, sobre este comportamento, não significaria referir-se a um princípio ético? A virtude não estaria presente, *a priori*, neste princípio? Certamente, com os filósofos na qual a virtude antecede ao comportamento para norteá-lo. O princípio ético, a referência maior seria a Ideia Justiça em Platão; a disposição de caráter em Aristóteles, de certo modo; o Divino, a referência à virtude justiça, para Santo Tomás; a razão em Kant, expressa no conceito de autonomia; de acordo com Schopenhauer, a justiça é uma virtude cardeal, inserida na compaixão; e, finalmente, a responsabilidade pelo outro, exposta na ética da alteridade, em Lévinas.

Examina-se agora, a segunda indagação: estariam os princípios éticos e o comportamento moral inseridos na necessidade de uma virtude justiça “reparadora” ao fato situacional de injustiça? A construção do conceito justiça provém da necessidade de um ato, de um comportamento social “corretivo”, posteriormente classificado como moral? Esta última seria a colocação de Rousseau, ao analisar a origem da desigualdade entre os homens?

Ao esclarecer, no final da primeira parte deste discurso, sobre qual conformação sua análise recairia, o filósofo suíço solicita o “esforço” da saída de um aspecto físico para um aspecto metafísico e moral. Assim, irá discorrer sobre o entendimento, a vontade, entre outros<sup>38</sup>, e, trará, na interrelação entre os indivíduos, a partir da primeira formação das comunidades originárias,

36 Trata-se de um tema para outra discussão.

37 O Outro que se manifesta no Rosto, despe-se da própria existência plástica, de sua própria imagem e mostra-se em sua nudez: que é miséria, súplica – apresenta a sua vulnerabilidade e deixa o Eu vulnerável. Logo, o Rosto impõe-se ao Eu – sem que este possa permanecer surdo ao seu apelo ou esquecê-lo, e assim, não cessa a responsabilidade pela miséria do Outro.

38 Já apontados na apresentação do filósofo.

o fato do despertar de sentimentos bons (amor conjugal e paternal) como maus (inveja). Na entrada às sociedades civis, dirá que a astúcia de uns sobre outros implantará a injustiça, estabelecida posteriormente, mediante leis que atendam ao interesse de poucos. Estabelece-se, então, a desigualdade *entre* os homens: uma desigualdade moral, completamente afastada da desigualdade natural, mas que dará origem a todas as desigualdades convencionais inventadas sob preconceitos.

Desse modo, pode-se dizer ser a virtude justiça precursora às ações, ao servir como referência aos acontecimentos classificados de maus, de prejudiciais ao outro e/ou à sociedade. Por isto, termina o seu discurso, enfaticamente:

A desigualdade moral [...] pois é manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira por que a definamos, uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio, ou um punhado de pessoas a regurgitar superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário (ROUSSEAU, 1978, p. 282).

Em resposta às provocações iniciais do artigo, acredita-se na impossibilidade de uma virtude “determinar-se” a partir de um acontecimento, sem supor o *a priori* que lhe confira exatamente a sua ciência. Esta disposição de o indivíduo para praticar o bem, sem ter a referência de um Bem absoluto, de uma vontade absolutamente boa, uma compaixão genuína. E isto se aplica à virtude justiça. Portanto, à questão primeira que traz “se o conceito virtude justiça é a referência para um comportamento moral”, a resposta é sim, na maioria dos filósofos apresentados. Mas, ressalva-se que, se se trata de comportamento moral, habitual, a partir da disposição de caráter que caracteriza um homem justo, poderá ser o ponto de partida para a construção do conceito virtude justiça.

Em relação à pergunta “partir de um fato” para a construção do conceito de virtude justiça, seria necessário que se tratasse da constância destes fatos, repetitivos de certo modo (estão em períodos diferenciados), caracterizados como conduta justa, por não ferir/macular qualquer outro indivíduo. Então, há esta possibilidade. Como foi apontado mais acima.

No caso de construir-se o conceito virtude justiça a partir de um comportamento “tomado aprioristicamente”, em uma escolha aleatória, minimizando a importância e o sentido da escolha; não conduziria em nada a uma conduta moral. Consequentemente, não formaria uma compreensão do conceito; é inconcebível à virtude justiça<sup>39</sup> por carregar em si as noções de querer o bem a outrem e a de igualdade. Estes aspectos deveriam nortear a escolha, pela importância deles. A não ser que o propósito da tomada de um

39 Na perspectiva dos filósofos apresentados.

comportamento, daquela maneira, seja para introduzi-lo como um objeto de estudo<sup>40</sup>.

Deste modo, torna-se imprescindível o cuidado com a formação/educação de um indivíduo para que desperte nele, pelo ensinamento ou o faça reconhecer, a necessidade de “fiar com” para a construção de uma “tessitura moral” que conceda a interrelação dos indivíduos, a partir de uma conduta moral, efetivamente ética. Seja através de uma autonomia ou de uma heteronomia; por referir-se ao bem comum ou para desordenar a desigualdade imoral; os caminhos podem ser diversos, mas a chegada será sempre a mesma: presentificar nos atos a virtude mais nobre, a da justiça. E, torná-los apropriados, se possível, para toda a humanidade. Evidencia-se, então, a necessidade da virtude justiça como referência para a construção de uma sociedade justa e com leis jurídicas inspiradas nesta virtude, porque urge resistir a toda e qualquer forma de injustiça, sobremaneira, a moral.

## Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro V. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 321-338.

DERRIDA, J. “O *phármakon*”. In *A Farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. 3ª edição revista. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005, p. 43-64.

DICTIONNAIRE d'éthique et de philosophie morale. Tome 2. Article V: “Virtu – Éthique de la vertu”. Sur la direction de Monique Canto-Sperber. Quatrième édition revue et argumentée. Paris: Quadrige/PUF, 2004, p. 2011-2019.

KANT, I. “Sobre a Discrepância entre a Moral e a Política a Respeito da Paz Perpétua” In *A Paz Perpétua*. Um Projeto Filosófico. Tradução de Artur Mourão. Coleção Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 34-45.

\_\_\_\_\_. “Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade” In *Immanuel Kant*. Textos Seletos. Textos Clássicos do Pensamento Humano/2. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Edição Bilingue. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1985, p. 118-128.

\_\_\_\_\_. “Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes”. Segunda Seção. In *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Textos Filosóficos. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 39-91.

LÉVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1974, p. 126.

\_\_\_\_\_. *De Deus que vem à ideia*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord.). 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 105.

40 Tema para uma outra ocasião.

\_\_\_\_\_. “Filosofia, Justiça e Amor”. In *Entre Nós*. Ensaio sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord.). 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 143-148.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

PLATÃO. *A República*. Livro I; Livro VII. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 1-51; p. 315.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2ª edição. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 227-282.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. “Questão 58. A Justiça”. In *Suma Teológica*. Justiça – Religião – Virtudes Sociais. Volume 6. II Seção da II Parte – Questões 57-122. Texto bilingue. Introdução e notas por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 55-76.

SCHOPENHAUER, A. “A virtude da justiça”. Cap. III. Fundação da Ética. In *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1995, p. 134-151.

VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. Tradução de João Dell’Anna. 37ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

Artigo recebido em 11/10/2021 e aprovado para publicação em 21/10/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i40-2021-6>

#### Como citar:

ARRUDA, L. C. R. A necessidade da mais nobre virtude da conduta moral do homem: a justiça. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 419-438, jul./dez. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)