

EM BUSCA DE UM TELOS SOCIAL: UMA ANÁLISE A PARTIR DE JOHN RAWLS, ALASDAIR MACINTYRE E FRANCISCO DE ASSIS

IN SEARCH OF A SOCIAL TELOS: AN ANALYSIS FROM JOHN RAWLS, ALASDAIR MACINTYRE AND FRANCIS OF ASSISI

Plínio Valente Ramos Neto¹

Doutorando em Direito Constitucional pela Unifor

RESUMO: O presente artigo busca refletir sobre as concepções de justiça do liberalismo, comunitarismo e franciscanismo, analisando suas propostas diante do fracasso da razão iluminista em libertar o homem do determinismo da natureza, já que criou, paradoxalmente, um novo determinismo. A primeira concepção é a justiça como princípio, vinculada ao liberalismo, onde agir justamente corresponde a agir conforme um princípio *a priori* constituído pela razão humana. A segunda concepção é a da justiça como virtude, reabilitada pelo comunitarismo de Alasdair MacIntyre, que entende que a virtude é uma condição para agir justamente. A última concepção é a da justiça como vida, exemplificada com o franciscanismo, em que ser justo é imitar a vida de Cristo. Analisa, ainda, a profunda separação

que a sociedade contemporânea faz entre o ser e o agir, e a necessidade de uma nova humanização do homem atual, promovendo o reencontro entre o ser e o agir.

PALAVRAS-CHAVE: Telos; justiça; liberalismo; comunitarismo; franciscanismo.

ABSTRACT: *This article seeks to reflect on the conceptions of justice of liberalism, communitarianism and Franciscan, analyzing their proposals before the failure of Enlightenment reason in liberating man from the determinism of nature, as created, paradoxically, a new determinism. The first concept is justice as a principle, linked to liberalism, which act justly corresponds to act in accordance with a principle a priori constituted by human reason. The second concept is that of justice as a virtue,*

¹ Procurador do Ministério Público de Contas do Estado do Piauí, Mestre em Direito - UCB, Professor da Escola de Magistratura do Estado do Piauí - Esmepi.

rehabilitated by communitarianism from Alasdair MacIntyre, who understands that virtue is a condition to act justly. The final concept is the life of justice as exemplified with the Franciscans, which to be justified is to imitate the life of Christ. It also analyzes the profound separation that contemporary society makes between being and acting, and the need for a new humanization of man today, promoting the reunion between being and acting.

KEYWORDS: *Telos; justice; liberalism; communitarianism; franciscan.*

SUMÁRIO: Introdução; 1 Liberalismo; 2 Comunitarismo; 3 Franciscanismo; Conclusão.

SUMMARY: *Introduction; 1 Liberalism; 2 Communitarianism; 3 Franciscan; Conclusion.*

INTRODUÇÃO

Diante da pretensão do iluminismo de libertar os homens do medo² por meio da dominação da natureza, a humanidade recaiu em uma nova dominação, já que “[...] a própria razão tornou-se mero instrumento auxiliar do aparato econômico que tudo abrange”, como assenta Adorno³.

Jonas retoma esse tema da escravidão que o progresso contínuo do ideal baconiano de dominação da natureza gerou na sociedade atual, algo de tal magnitude que ameaça a própria existência da humanidade⁴.

Sustenta, ainda, que a humanidade está subjugada diante do poder gerado pelo saber e que é necessário “[...] um limite, um poder sobre o poder [...]”⁵.

No âmbito da ética, Jonas explica que a razão neutralizou a natureza no sentido axiológico, para depois neutralizar o próprio homem, gerando um vácuo ético⁶. Inserido nesse contexto, Jonas dá um exemplo do grande êxito econômico, que produziu uma enorme quantidade de bens, elevando o bem-

² ADORNO, Theodor. O conceito de iluminismo. In: FLORIDO, Janice (Coord.). *Adorno*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 17.

³ *Ibidem*, p. 48.

⁴ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 235.

⁵ *Ibidem*, p. 237.

⁶ *Ibidem*, p. 65.

estar da sociedade, mas, ao mesmo tempo, gerando um risco de esgotamento de recursos naturais⁷.

Apel, da mesma forma, vê com preocupação a pretensa neutralidade valorativa da ciência, tendo em vista os efeitos imponderáveis da ação humana na natureza, resultando em um paradoxo para os tempos atuais: se, diante da possibilidade de a humanidade deixar de existir em razão das graves consequências das ações e conflitos humanos, tem-se a necessidade urgente de uma ética intersubjetivamente vinculatória baseada na responsabilidade, ao mesmo tempo há uma dificuldade para que floresça uma ética de superação de conflitos, pois a pretensão de neutralidade da ciência reduziu o discurso ético a uma mera questão de ponto de vista ou ideologia⁸.

Não foi somente a ciência que procurou desvencilhar-se da captura moral, pois desde Maquiavel já se defende o denominado realismo político, que consiste em livrar os atos políticos de qualquer avaliação ética, levando à “[...] dissociação entre a vida privada e a vida pública, ou também à fragmentação do homem real entre indivíduo e cidadão, que caracteriza a sociedade moderna”⁹. Essa fragmentação não passou despercebida por Rawls, quando, ao tratar da distinção entre razão pública e razão não pública, verificou “[...] o risco de que o discurso público se torne hipócrita: os cidadãos falarão em público de uma forma e votarão de outra”¹⁰.

Tomando como base analítica a máxima aquinate de que *agere sequitur esse* (o agir segue o ser), o presente artigo propõe-se a explorar o crescendo que há entre a concepção de justiça no liberalismo, no comunitarismo e no franciscanismo, no aspecto que vai da extrema separação entre o ser e o agir até a plena comunhão entre esses dois termos. Portanto, segue-se uma ordem das ideias (dianoemática), e não uma ordem cronológica dos fatos históricos. Com isso, pretende-se fornecer subsídios para uma reflexão sobre a urgente questão relativa à própria conservação existencial da humanidade, e sua repercussão no plano político, ético e jurídico.

⁷ *Ibidem*, p. 235.

⁸ APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*. Trad. Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 126-161.

⁹ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. 23. ed. Trad. João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 95.

¹⁰ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, p. 254.

1 LIBERALISMO

O pensamento liberal consolidou-se como doutrina política no século XIX, não obstante utilize como pressupostos teóricos contribuições dos três séculos anteriores¹¹.

O contexto histórico, os objetivos políticos e econômicos são profundamente determinantes para a adesão do liberalismo a um conjunto básico de valores, dos quais se ressalta a primazia do indivíduo, a liberdade, a razão, a justiça e a tolerância¹².

Entre esses pressupostos básicos do liberalismo, o valor justiça representa um critério para a distribuição de bens, quaisquer que sejam. Juridicamente, a justiça é concebida como um princípio geral que pode ser desmembrado em dois outros princípios, segundo a concepção de John Rawls:

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos; e
- (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, tem de beneficiar ao máximo membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença).¹³

Nessa concepção, haveria uma ordem de precedência, na qual o princípio da liberdade estaria em primeiro lugar, seguido do princípio da igualdade de oportunidades e do princípio da diferença¹⁴.

O princípio da liberdade exige uma igualdade na liberdade e, ao mesmo tempo, uma compatibilidade com as liberdades de todos os outros indivíduos.

¹¹ HEYWOOD, Andrew. *Ideologias políticas: do liberalismo ao fascismo*. Trad. Janaíno Marcoantonio, Mariane Janikan. São Paulo: Ática, 2010. p. 37.

¹² HEYWOOD, Andrew. *Ideologias políticas: do liberalismo ao fascismo*. Trad. Janaíno Marcoantonio, Mariane Janikan. São Paulo: Ática, 2010. p. 40.

¹³ RAWLS, John. *Justiça com equidade: uma reformulação*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 59-60.

¹⁴ *Ibidem*, p. 60.

O princípio da igualdade de oportunidades, por sua vez, tem relação com uma igualdade no acesso a cargos e posições. Por fim, o princípio da diferença tem em conta a necessidade de um padrão mínimo de igualdade social¹⁵.

A ordem de prioridade sustentada por Rawls impõe que o princípio de posição inferior somente poderá ser aplicado quando o princípio com precedência já estiver plenamente satisfeito¹⁶.

A ordem de precedência proposta e o sentido do primeiro princípio caracterizam Rawls como um pensador liberal com uma preocupação em relação a um mínimo social.

O princípio da liberdade, como foi exposto acima, deixa entrever o pressuposto filosófico de uma igualdade fundacional, significando que todos os seres humanos nascem iguais e uma igualdade formal, que impõe a garantia de que todos gozarão de um mesmo esquema de liberdades, isento de privilégios ou discriminações¹⁷. O termo “plenamente” usado no item (a) denuncia, também, uma direção no sentido de maximizar a liberdade, no aspecto conteudístico, tanto quanto possível, limitando-se pela compatibilidade com outras liberdades.

Assim, não obstante a referência à justiça social e à igualdade, o eixo do liberalismo em Rawls continua sendo a liberdade.

A liberdade, assim concebida, no aspecto ético, não conta com um *telos*. Entre os gregos, *telos* é um conceito central, significando fim ou finalidade, utilizado para avaliar as ações humanas em sua conformidade ou não com ele¹⁸. Aplicado à vida humana, ela tem seu *telos* na vida boa, podendo ser entendido apenas como finalidade transcendente, como fazia Platão, ou adicionando a esta a finalidade imanente, segundo Aristóteles¹⁹. Uma coisa segue sua finalidade imanente se ela pode ser aquilo que ela realmente é²⁰.

¹⁵ HEYWOOD, Andrew. *Ideologias políticas: do liberalismo ao fascismo*. Trad. Janaíno Marcoantonio, Mariane Janikan. São Paulo: Ática, 2010. p. 47.

¹⁶ RAWLS, John. *Op. cit.*, p. 60-61.

¹⁷ HEYWOOD, Andrew. *Ideologias políticas: do liberalismo ao fascismo*. Trad. Janaíno Marcoantonio, Mariane Janikan. São Paulo: Ática, 2010. p. 47.

¹⁸ TELOS. In: AUDI, Robert. *Dicionário de filosofia de Cambridge*. Trad. Edwino Aloysius Royer et al. São Paulo: Paulus, 2006. p. 900.

¹⁹ TELOS. In: AUDI, Robert. *Loc. cit.*

²⁰ TELOS. In: AUDI, Robert. *Loc. cit.*

Os pensadores modernos substituíram o *telos* por noções como mecanismo e lei²¹.

Em verdade, os liberais vinculam a liberdade à razão humana, que, em si mesmo, torna-se uma força emancipadora do homem em relação à superstição e à ignorância²². Rejeitam qualquer tipo de paternalismo, qualquer autoridade que pretenda ajudar o homem a fazer suas escolhas, pois a razão é autônoma e capaz de ser um guia suficiente para que os “[...] indivíduos façam as próprias escolhas morais e, se necessário, aprendam com os próprios erros [...]”²³.

Por conseguinte, os liberais rejeitam qualquer apelo metafísico a uma finalidade transcendente para a vida humana, não havendo lugar para o *telos* nesse contexto. A respeito de princípios transcendentais, Kant os considera como um conceito sem limites de demarcação, possibilitando o abuso transcendental, isto é, a aplicação desses princípios para além de toda a experiência possível, considerado, por isso, um erro na faculdade de julgar²⁴.

É uma liberdade sem *telos*, que não possui um horizonte a ser alcançado ou desenvolvido, senão a intensificação substancial da própria liberdade. O limite que a liberdade encontra na liberdade dos outros não vem de um *telos* ou de um princípio transcendente ou imanente, mas é uma condição necessária para a própria existência da liberdade *per se*.

A ausência de um *telos* para a vida humana é coerente com a concepção de Rawls de autonomia racional, que é a capacidade intelectual e moral “[...] de formular, revisar e se empenhar na realização de uma concepção de bem, assim como de deliberar de acordo com essa concepção”²⁵.

Dessa forma, os indivíduos são livres para escolher e perseguir seus próprios projetos de vida em conformidade com seus interesses pessoais. Assim, tais projetos de vida são meros *modus vivendi*, que podem, no máximo, tornar-se um consenso sobreposto estável e duradouro²⁶, mas nunca uma *forma vitae*.

²¹ TELOS. In: AUDI, Robert. Loc. cit.

²² HEYWOOD, Andrew. *Ideologias políticas: do liberalismo ao fascismo*. Trad. Janaíno Marcoantonio, Mariane Janikan. São Paulo: Ática, 2010. p. 44.

²³ *Ibidem*, p. 45.

²⁴ Transcendental. In: CAYGILL, Haward. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p. 311.

²⁵ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, p. 86.

²⁶ *Idem*. *Justiça com equidade: uma reformulação*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 274-278.

2 COMUNITARISMO

O interesse na filosofia moral pela temática da virtude durou até o final do século XVIII, quando o kantismo e o utilitarismo, refutando qualquer noção de *telos* – o qual foi substituído pelo conceito-chave de autonomia racional – tornaram incomprensíveis qualquer discurso sobre virtude²⁷.

Surge, então, na sociedade contemporânea um pluralismo irreduzível de valores morais decorrente, segundo MacIntyre, de fragmentos de tradições morais antigas, de onde segue seu projeto de reunificação coerente dessas tradições, retomando o tema das virtudes em sua obra *Depois da virtude*, de 1988²⁸.

A temática da justiça é ampla, articulando ética, política e direito. Alasdair MacIntyre trata sobre justiça na obra *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, de 1988, baseando-se nas tradições de Aristóteles, Aquino e Hume, explicitando a relação que elas trazem entre justiça e racionalidade prática. Dessa forma, a ênfase da obra reside no âmbito da ética, não deixando de repercutir na política, quando trata do aspecto comunitário, e no direito, ao discorrer sobre a justiça.

MacIntyre entende que o equacionamento adequado do problema da justiça depende do conceito de racionalidade subjacente no discurso ético²⁹.

O ponto de partida do autor comunitarista é a prioridade do bem sobre o justo, entendendo-se o justo definido em vista de um igualitarismo entre os desejos ou interesses.

O ponto de vista utilitarista e igualitarista seria, por conseguinte, incompatível com a teoria de justiça aristotélica, que se põe à justiça da *pólis* como medida para a justiça em concreto³⁰.

Diante disso, em se partindo da concepção liberal de justiça, seria “[...] impossível aspirar a uma unidade partindo da essencial disparidade”³¹.

²⁷ Virtudes. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 1862.

²⁸ Virtudes. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). Loc. cit.

²⁹ IZQUIERDO, David Lourenzo. *Comunitarismo contra individualismo: uma revisão de los valores de occidente desde El pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Pamplona: Editorial Aranzadi, SA, 2007. p. 214.

³⁰ Ibidem, p. 216.

³¹ IZQUIERDO, David Lourenzo. Loc. cit.

Para MacIntyre, a comunidade deve ter um objetivo comum em direção a um *telos*, que se torna um critério para avaliar a justiça em uma sociedade³². Assim, quanto maior a realização do *telos* comunitário, mais justa seria tal comunidade. Em relação à questão do que seria devido a cada um, a norma de confronto seria o mérito, em razão do qual as recompensas seriam distribuídas³³.

Mas em que consiste o *telos* comunitário para MacIntyre? Ele usa o termo florescimento para indicar o *telos* verdadeiro, os bens por excelência³⁴. Para explicar o que florescimento como *telos* para a vida humana, MacIntyre usa uma analogia com a vida dos golfinhos. Nessa narrativa, ele expõe as várias situações de risco à conservação da vida dos golfinhos em razão de sua vulnerabilidade; e considerando os perigos (injúrias, predações, descasos etc.) como obstáculos a um desenvolvimento natural e normal de suas vidas, entende esse desenvolvimento como orientado para alcançar certos bens particulares em diferentes tipo de atividades (caçar, comer ou cópula), constituindo partes de um bem-estar geral³⁵.

Com o mesmo sentido, MacIntyre aplica a ideia de florescimento aos seres humanos, explicando que aquilo que uma planta ou animal necessita é aquilo que é necessário para o florescimento como membro de uma espécie³⁶.

Dessa forma, o florescimento é o *telos* verdadeiro de uma comunidade, que significa “[...] o tipo de vida que é melhor para os seres humanos viver [...]”³⁷. Assim, MacIntyre expressa seu pensamento a respeito do bem e do florescimento:

O bem para os seres humanos seria o tipo de vida que fosse melhor para eles; desfrutar do que é o melhor e desabrochar, ser *eudáimon*, e o que tanto a constituição como a vida de um Estado particular expressam é um

³² IZQUIERDO, David Lourenzo. *Loc. cit.*

³³ IZQUIERDO, David Lourenzo. *Loc. cit.*

³⁴ IZQUIERDO, David Lourenzo. *Loc. cit.*

³⁵ MACINTYRE, Alasdair. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Duckworth, London: Open Court Publishing, Chicago and La Salle (Illinois), 1999. p. 63-64.

³⁶ *Ibidem*, p. 64.

³⁷ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2010. p. 125.

juízo sobre qual modo de vida é o melhor e em que consiste o desabrochar humano.³⁸

Não há como atingir o *telos* da vida boa sem virtudes, e a justiça é uma virtude, valorizada não somente porque é condição para o *telos*, mas em si mesma³⁹.

Apesar de o merecimento ser um importante critério para o conceito de justiça aristotélica apresentado por MacIntyre, não se pode dizer que existe uma espécie de princípio de merecimento *a priori*, aplicável de forma universal a qualquer tipo de sociedade. Os tipos de merecimento variam entre diferentes pólis e, inclusive, dentro de uma mesma *pólis*⁴⁰.

Os princípios de merecimento são definidos em seu conteúdo dentro de um contexto onde há um projeto de comum acordo na pólis⁴¹.

Para agir com justiça, é necessário que se aprenda a reconhecer o princípio da justa distribuição e “[...] uma disposição a conformar-se a ele [...]”, a fim de que a prática da justiça torne-se um hábito⁴².

Nesse sentido, a justiça como virtude é algo a ser ensinado e aprendido, onde “[...] educar para a virtude implica o controle, a disciplina e a transformação dos desejos e sentimentos”⁴³. Essa educação tem por objetivo produzir uma capacidade para “[...] identificar e ordenar os bens da vida boa [...]”⁴⁴.

A aprendizagem da justiça (assim como das outras virtudes) habilita o homem a evitar os vícios, por exemplo, a pleonexia, que pode ser traduzida como mera cobiça⁴⁵, ou, como em Hobbes, “[...] o desejo de possuir mais do que a sua parte”⁴⁶.

Nesse ponto, MacIntyre faz uma reflexão sobre como a sociedade considera o crescimento econômico sem limites como um bem fundamental, e

³⁸ Ibidem, p. 45.

³⁹ Ibidem, p. 125.

⁴⁰ Ibidem, p. 118.

⁴¹ Ibidem, p. 121.

⁴² Ibidem, p. 120.

⁴³ Ibidem, p. 124.

⁴⁴ MACINTYRE, Alasdair. Loc. cit.

⁴⁵ Ibidem, p. 125.

⁴⁶ HOBBS, Tomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiásticas e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 133.

que pôr limites a tal crescimento seria “[...] um pensamento incompatível, seja com a economia, seja com a política de sociedades peculiarmente modernas”⁴⁷, ainda que esse limite fosse fundado numa distribuição de bens conforme o merecimento⁴⁸. Em oposição a esse quadro, se

[...] uma comunidade fosse guiada por normas aristotélicas, teria não apenas de compreender a cobiça como um vício, mas também de estabelecer limites rígidos para o crescimento à medida que fosse necessário para preservar ou aumentar a distribuição de bens de acordo com o merecimento.⁴⁹

A virtude da justiça, da mesma forma que as outras, adquire-se por meio da prática (hábito) de atos justos, orientados não só pela aprendizagem dos princípios mais gerais, como também das circunstâncias relevantes, o que permite passar de casos mais simples a outros mais complexos⁵⁰. Nesse sentido, explica MacIntyre:

O que o iniciado aprende de seus instrutores é como aplicar uma regra relativamente simples; certos tipos de ação são caracterizadas como justas, outras como injustas, e o iniciado adquire a disposição de fazer o que a regra prescreve, compreendendo como identificar o âmbito relevante de atos e realizando-os habitualmente.⁵¹

Depois, vem o segundo momento da aprendizagem:

[...] em seguida, o iniciado é capaz de aprender o *logos* da justiça: como fornecer uma justificação racional para a realização de atos justos e como encontrar aplicação para essa justificação numa série de casos não-incluídos na formulação original da regra de justiça.⁵²

⁴⁷ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2010. p. 126.

⁴⁸ MACINTYRE, Alasdair. Loc. cit.

⁴⁹ Ibidem, p. 126.

⁵⁰ Ibidem, p. 128.

⁵¹ Ibidem, p. 129.

⁵² MACINTYRE, Alasdair. Loc. cit.

É importante ressaltar que tanto a operação de aplicação das regras quanto a de realizar a justificação dos julgamentos não são atividades governadas por regras, já que a habilidade de “[...] identificação dos elementos relevantes de uma situação não pode ser governada por regras”⁵³. Essa capacidade é denominada *phrónesis*, relacionada à racionalidade prática. Pensar de outro modo, a ponto de buscar sempre regras que orientem a aplicar regras, seria recair em um regresso epistêmico infinito, ou numa hierarquia infinita de regras⁵⁴. Por isso, o *phrónimos* não se utiliza de metarregras ao fazer um julgamento. Mas, então, como avaliar a adequação de um julgamento? Isso deve ser feito progressivamente, por meio de uma correção dialética, examinando os juízos retrospectivamente, como expõe MacIntyre: “Ao desenvolver tanto nossa concepção do que é bom como o hábito de julgar e agir corretamente, nenhum pode ser desenvolvido corretamente sem o outro; gradualmente aprendemos a corrigir cada um à luz do outro, caminhando dialeticamente entre eles”⁵⁵.

Para que essa dialética da correção ocorra, é necessário, em primeiro lugar, buscar uma justificação para as nossas crenças, e depois fazer um exercício de “confrontação de opiniões alternativas e opostas”⁵⁶, para que se possa verificar “[...] qual delas resiste melhor [...]”⁵⁷.

A justificação dos juízos do *phrónimos* se dá pela adequação deles à concepção do bom e melhor em determinada comunidade, e ainda que, quando tenha que julgar, não possua uma concepção clara e distinta do *telos*: seus juízos serão lapidados progressivamente pela maior compreensão das contingências e circunstâncias envolvidas no julgamento⁵⁸.

Em remate, MacIntyre sustenta que não há um critério externo à *pólis* (por exemplo, um princípio de justiça *a priori* e universal) que sirva de padrão de avaliação de justiça⁵⁹. Essa posição é uma decorrência de sua concepção de que não há uma razão universal, abrangente, absoluta e neutra, que seja fonte autônoma de princípios da razão prática. Ao contrário, sustenta que há uma

⁵³ Ibidem, p. 131.

⁵⁴ MACINTYRE, Alasdair. Loc. cit.

⁵⁵ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2010. p. 132.

⁵⁶ Ibidem, p. 133.

⁵⁷ MACINTYRE, Alasdair. Loc. cit.

⁵⁸ MACINTYRE, Alasdair. Loc. cit.

⁵⁹ Ibidem, p. 137.

diversidade de racionalidades práticas decorrentes de tradições morais rivais e, por vezes, incomensuráveis entre si. Nesse quadro conceitual, não há como sustentar conceito formal que Rawls dá à justiça, sob pena de cair na dificuldade dos liberais de tentar conciliar uma sociedade plural com uma razão unificadora.

3 FRANCISCANISMO

O ingresso do termo *monakhos* (monge) na literatura foi feito por Atanásio de Alexandria em sua obra *A vida de Antão*, a qual foi escrita logo após a morte do eremita em 356⁶⁰. Atanásio considera Antão como o pai dos monges, pois “[...] encorajava os monges e determinou vários visitantes a se tornarem monges”⁶¹.

Monakhos deriva de *monos* (único), de onde retira a significação de uma vida simples e unificada a Deus, que é Um⁶². O monaquismo em Antão foi inspirado principalmente na leitura do livro Atos dos Apóstolos, onde se narra que “[...] os fiéis vendiam seus bens e davam o dinheiro, colocando-os aos pés dos apóstolos, renunciando a eles em benefício dos necessitados [...]”⁶³. Ao ficar órfão, o próprio Antão se desfaz de seus bens em benefício dos pobres da aldeia, deixando uma pequena quantia à sua irmã⁶⁴. Um dos aspectos que mais caracteriza o monaquismo primevo é o da vida solitária, da qual já haviam tido alguma experiência os essênios, bem antes de Antão, conforme narra Flávio Josefo⁶⁵.

A vida de solidão no deserto faz de Antão o primeiro anacoreta, que significa “aquele que se retira”, fazendo disso uma modalidade de vida monástica – a anacorese – ao lado do cenobitismo, o qual segue o caminho da vida em comum⁶⁶. Essa última modalidade de vida monástica, o cenobitismo, em razão da proposta de vida em comunidade, passa a necessitar de uma regra,

⁶⁰ Monaquismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 1176.

⁶¹ ATANÁSIO, Santo. *Contra os pagãos; A encanação do verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 308.

⁶² Monaquismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 1176.

⁶³ ATANÁSIO, Santo. *Contra os pagãos; A encanação do verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 296.

⁶⁴ ATANÁSIO, Santo. Loc. cit.

⁶⁵ Monaquismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 1176.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 1177.

que consiste em um documento que constitui e disciplina determinada ordem religiosa, como, por exemplo, a Regra de Agostinho, de 397, a Regra do Mestre antes de 530 e a Regra de Bento, de 550⁶⁷.

Do ponto de vista antropológico, o monge é “[...] aquele que vive a vida mesma, a vida tal como merece ser vivida por um homem”⁶⁸. A vida do monge é guiada por uma lógica de antecipação escatológica (antecipação do eterno no provisório), na qual o celibato separa o monge da historicidade da sucessão entre gerações; o silêncio ressalta a renúncia da intersubjetividade, em especial, a verborreia, para que o monge torne-se um melhor ouvinte de Deus; a obediência destitui o monge de sua vontade própria, para voluntariamente aderir à vontade de Deus; e a pobreza provoca uma renúncia ao direito de propriedade para declarar que maior humanidade se encontra no direito à pobreza⁶⁹.

Entre os séculos XI e XII, difunde-se, na Europa (França, Itália e Alemanha), o fenômeno complexo do monaquismo⁷⁰. O monaquismo não trata tanto de questões dogmáticas, teológicas, de fé ou de interpretação das Sagradas Escrituras, mas da vida e de um modo de viver⁷¹. Inserido nesse contexto, nasce com Francisco de Assis o movimento franciscano.

A reivindicação da pobreza no movimento franciscano não é apenas um aspecto do modo ou forma de vida, mas algo inseparável da própria vida, ou seja, elemento constitutivo de uma vida apostólica e santa, fugindo à tradição de considerar a pobreza como prática ascética e mortificadora para se alcançar a salvação⁷². Nesse sentido, a pobreza deveria ser praticada em perfeita alegria⁷³.

O ponto central do movimento monaquista não era uma questão da regra ou de professar um artigo de fé, e sim de uma possibilidade de viver de

⁶⁷ BERNARDINO, Angelo Di (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1214-1215.

⁶⁸ BALTHASAR, Hans Urs Von (1961) apud *Monaquismo*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 1182.

⁶⁹ *Monaquismo*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 1182.

⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011. p. 115.

⁷¹ *Ibidem*, p. 116.

⁷² AGAMBEN, Giorgio. *Loc. cit.*

⁷³ *Ibidem*, p. 117.

um certo modo uma certa forma de vida⁷⁴. A *novitas* do movimento não era do tipo exegético ou dogmático, mas uma forma de vida na qual o direito civil seria dificilmente aplicável⁷⁵. O movimento reivindicava não uma regra ou um sistema coerente de ideias ou doutrinas, mas uma *forma vitae*⁷⁶. Mais que ler ou interpretar o evangelho, queriam vivê-lo⁷⁷.

O sintagma “forma de vida” não é, propriamente, uma invenção franciscana, pois já encontra lugar em Cícero, Sêneca e Quintiliana⁷⁸. A semântica do termo “forma” expressa a ideia de imagem, exemplo e modelo⁷⁹.

Forma de vida (*forma vitae*) significa, assim, um modo de viver que corresponde estreitamente a uma forma, paradigma ou modelo do qual não pode ser separado, distanciando-se de uma mera aplicação de uma lei geral a uma ação qualquer⁸⁰. Sobretudo, no movimento franciscano, *forma vitae* assume um sentido mais profundo e verdadeiro.

Francisco de Assis, em seu Testamento, demonstra claramente a intensa relação entre vida e forma, ao tempo em que distingue o fazer e o viver: “E depois que o Senhor me deu irmãos, ninguém me mostrou o que deveria fazer, mas o Altíssimo mesmo me revelou que eu deveria viver segundo a forma do santo Evangelho”⁸¹.

Vê-se, nesse ponto, uma oposição entre o que (*quid*) devo fazer em um sentido substancial e de conteúdo – e aquilo (*quod*) que devo viver – no plano existencial e factual⁸². Por conseguinte, a observação de preceitos ou normas atua no âmbito do “fazer” e se distingue do fato de “viver” segundo uma forma – a forma do santo Evangelho⁸³.

⁷⁴ Ibidem, p. 118.

⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. Loc. cit.

⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. Loc. cit.

⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. Loc. cit.

⁷⁸ Ibidem, p. 119.

⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. Loc. cit.

⁸⁰ Ibidem, p. 120.

⁸¹ TEIXEIRA, Celso Márcio (Org.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 189.

⁸² AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011. p. 120.

⁸³ Ibidem, p. 122.

O início da Regra Bulada dos franciscanos revela, ainda mais, a prioridade do viver segundo uma forma: “A Regra e vida dos Frades Menores é esta: observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade”⁸⁴.

A regra franciscana não tinha a intenção de atribuir ao Novo Testamento um *status* normativo, pois regra e Evangelho confundem-se, sendo inaceitável o pressuposto de uma regra arquetípica (*Urregel*)⁸⁵. A regra, assim, identifica-se com a própria vida de Cristo, tomando Cristo como modelo e imagem de vida, consistindo em um programa para ser vivido⁸⁶. A grande novidade consiste em “[...] trazer da equação integral e sem resíduos entre a regra e a vida de Cristo uma transformação radical no modo de conceber tanto a vida quanto a regra”⁸⁷.

A concepção franciscana não é aquela em que uma forma ou um conjunto de normas deve ser aplicado à vida, mas trata de “[...] uma vida que, no seguimento, se torna forma, coincidindo com esta”⁸⁸. Portanto, a questão central não se refere tanto a preceitos, mas, sobretudo, ao seguimento da vida de Cristo.

A distinção entre o “fazer” e o “viver” também pode ser vista por meio da perspectiva sequencial entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento. Enquanto que o Antigo Testamento é essencialmente prescritivo, especialmente o Livro do Deuteronômio, o Novo Testamento propõe uma adesão à pessoa de Jesus, como se percebe na tríplice pergunta de Cristo na tentativa de reparar a tríplice negação de Pedro: “Simão, filho de João, tu amas-me mais do que estes?”⁸⁹.

Na relação entre regra e vida, “[...] a vida se indetermina na regra na mesma medida em que a regra se indetermina na vida [...]”⁹⁰. Para Francisco de Assis, essa vida é viver segundo uma forma, que é aquela do *Sancti Evangelii*⁹¹.

⁸⁴ TEIXEIRA, Celso Márcio (Org.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 158.

⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. Op. cit., p. 123.

⁸⁶ Ibidem, p. 124.

⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio. Loc. cit.

⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. Loc. cit.

⁸⁹ JOÃO 21,15. In: *Bíblia sagrada*. 5. ed. rev. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2006. 2142 p.

⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011. p. 125.

⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. Loc. cit.

Em Francisco de Assis, não há somente uma identificação entre regra e vida, mas também uma tensão entre os dois elementos, porém a tensão não é a mesma que aquela que ocorre conforme o poder temporal, quando a regra é aplicada à vida⁹². Assim, a forma de vida não corresponde a um código de normas ou a uma doutrina qualquer, ao modo de um direito canônico, por exemplo, nem tão pouco à relação de poder e obediência existente no mundo⁹³. O ingresso nessa forma de vida se dá por meio de uma promessa ou um voto de viver segundo o santo Evangelho⁹⁴. A forma de vida franciscana, dificilmente, pode ser reduzida a um simples modo de vida, consistindo, na verdade, em um modo de vida qualificado pela forma, dentro da qual a vida se modula por meio de uma relação exemplar como a vida de Cristo⁹⁵. O termo “vida” no sintagma forma de vida distancia-se da vida meramente vegetativa, aquilo que os gregos denominam *Zóes*, e vai além da vida qualificada politicamente – *Biós* – para significar uma vida santa e perfeita⁹⁶.

A novidade franciscana traz pontos de contato com o direito, gerando, ao mesmo tempo, divergências com a cúria romana⁹⁷. O fundador do movimento franciscano pretendeu definir a vida de seus companheiros a partir da noção de *altíssima paupertas*, que implica a renúncia a qualquer direito, seja de propriedade ou de uso, mantendo apenas o uso de fato da coisa⁹⁸. Haveria, então, uma distinção entre uso de direito (usufruto) e o uso de fato (simples uso)⁹⁹. Ao *simplex facti usus* não corresponderia qualquer ânimo de possuir ou de apropriação, sendo, portanto, um fato tal como beber ou comer, limitado ao necessário – *usus pauper*¹⁰⁰. Esse uso de fato é irrenunciável, pois o homem tem o dever de conservar sua própria natureza, mas isso não o obriga a ter propriedade, a qual é renunciável¹⁰¹. Há, pois, a construção teórica de uma verdadeira ontologia

⁹² Ibidem, p. 127.

⁹³ AGAMBEN, Giorgio. Loc. cit.

⁹⁴ Ibidem, p. 128.

⁹⁵ Ibidem, p. 130.

⁹⁶ Ibidem, p. 131.

⁹⁷ Ibidem, p. 135.

⁹⁸ Ibidem, p. 135-136.

⁹⁹ BOAVENTURA (2005) apud AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011. p. 152.

¹⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. Op. cit., p. 152-155.

¹⁰¹ Ibidem, p. 151-152.

do uso¹⁰², que separa o direito de usar do simples uso, e, ainda, destituindo a propriedade do *status* de direito natural.

A *abdicatione omnis iuris* é um princípio central do movimento franciscano, que reivindica a possibilidade de uma existência humana fora do direito¹⁰³. Essa novidade franciscana, que na sociedade de hoje é algo impensável, torna-se o fundamento da forma de vida, que pretende ser intangível pelo direito. O franciscano seria, dessa forma, um *alieni juris* semelhante ao caso do *filiusfamilias* no direito romano¹⁰⁴.

De fato, a palavra pobreza é ambígua, tanto podendo ser considerado em uma conotação negativa como positiva, comportando-se, da mesma forma, a palavra riqueza¹⁰⁵. As ideias de pobreza e riqueza não são claras e distintas¹⁰⁶, não se adequando à regra da verdade de Descartes, que exige que as ideias sejam claras e distintas para que sejam consideradas verdadeiras¹⁰⁷.

Para facilitar o entendimento dos sentidos da palavra pobreza, pode-se estabelecer a seguinte tipologia:

1. Uma pobreza material negativa, que desumaniza e é combatida: a pobreza como condição social padecida;
2. Uma pobreza material positiva, que liberta e eleva: a pobreza como ideal evangélico a ser cultivado;
3. Uma pobreza espiritual negativa, que é ausência dos bens do espírito e dos verdadeiros valores humanos: a pobreza dos ricos;
4. Uma pobreza espiritual positiva, feita de humildade e confiança em Deus, que é o mais belo fruto produzido na árvore da pobreza bíblica: a riqueza dos pobres.¹⁰⁸

¹⁰² AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011. p. 162.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 136.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 138.

¹⁰⁵ CANTALAMESSA, Raniero. *A pobreza*. Trad. Maurício Ruffier. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1997. p. 9.

¹⁰⁶ CANTALAMESSA, Raniero. *Loc. cit.*

¹⁰⁷ LOEB, Louis E. O círculo cartesiano. In: COTTINGHAM, John (Org.). *Descartes*. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras, 2009. p. 243.

¹⁰⁸ KAVANAUGH, J. F. (1991) apud CANTALAMESSA, Raniero. *A pobreza*. Trad. Maurício Ruffier. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1997. p. 10.

A pobreza franciscana não se refere a um desprezo à matéria, pois, como afirma Etienne Gilson: “São Boaventura, São Tomás, Duns Scot, direi até São Francisco de Assis, são homens que apreciaram a matéria, respeitaram seu corpo, celebraram a alta dignidade deste e nunca quiseram separar o destino do seu corpo do de sua alma”¹⁰⁹.

Em célebre passagem, são Paulo exorta a relação do discípulo com as pessoas e as coisas, parecendo fazer uma diferença entre o simples uso externo e um atitude interior de não apropriação:

De agora em diante, os que têm mulher vivam como se não tivesse; e os que choram, como se não chorasse; os que se alegram, como se não se alegrasse; os que compram, como se não possuíssem; os que usam deste mundo, como se não usufruíssem plenamente.¹¹⁰

Todavia, não se pode entender a pobreza evangélica apenas em um sentido de atitude interior de renúncia à apropriação, mas que, ao mesmo tempo, autorizasse uma total liberdade quanto ao uso externo das coisas, apesar de a ênfase do evangelho direcionar-se para a pobreza espiritual (atitude interior de desapego em relação às pessoas, às coisas e até consigo mesmo). Na verdade, esse fato não dispensa a pobreza efetiva, pois esta é manifestação exterior daquela¹¹¹.

Tratar a pobreza como um ideal nos dias atuais, e, mais ainda, como Francisco de Assis, a altíssima pobreza como forma de vida, é, por um lado, constrangedor, diante de milhões de seres humanos que vivem a pobreza como um “[...] fato normal do cotidiano e da vida inteira [...]”¹¹².

Geralmente, quando se coloca o quadro geral da pobreza, há sempre alguém a ser apontado responsável ou culpável pelo fato de possuir riqueza e não distribuí-la, diferentemente do que prescreve Francisco de Assis aos seus irmãos frades¹¹³. O fundador dos franciscanos não entrou em conflito nem com a Igreja hierárquica, nem com os hereges, exortando aos companheiros que não

¹⁰⁹ GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 230.

¹¹⁰ 1 COR 7, 29-3. In: *Bíblia sagrada*. 5. ed. rev. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2006.

¹¹¹ Pobres. In: LÉON-DUFOUR, Xavier et al. *Vocabulário de teologia bíblica*. Trad. Fr. Simão Voigt. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 785.

¹¹² CANTALAMESSA, Raniero. *A pobreza*. Trad. Maurício Ruffier. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1997. p. 7.

¹¹³ *Ibidem*, p. 8.

julgasse ricos, mas tão somente a si mesmos, buscando a reforma da Igreja “[...] não por via de crítica, mas de santidade”¹¹⁴.

É certo que Aquino considera a justiça como uma virtude cardeal, juntamente com a prudência, a temperança e a coragem¹¹⁵. Para Aquino, a “[...] virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio homem”¹¹⁶. Assim, se a justiça atua como retificadora das ações humanas, tornando-as boas, então, a justiça é uma virtude¹¹⁷.

Entretanto, da forma como Agamben apresenta o ideal da *altissima povertá* como propósito de vida franciscana, não seria adequado tratar a justiça simplesmente como uma virtude que permite agir corretamente; e, com maior razão, não seria sustentável tratá-la como mera subsunção entre princípios gerais ou regras e o agir humano. Vida é uma categoria existencial de um espectro bem mais amplo do que virtude ou princípio de ação. Enquanto, no Antigo Testamento, a justiça é uma questão quase legalista de fidelidade à aliança com Deus¹¹⁸, na ética cristã, o mais relevante é a imitação da vida de Cristo, a qual não corresponde a uma confusão de vidas ou a um mero mimetismo¹¹⁹.

Portanto, vivendo uma vida à imitação da vida de Cristo, o seguidor assemelha-se a Deus, tornando-se santo. Nesse ponto, percebe-se a aproximação das ideias de justiça e santidade, notadamente em Efésios 4,24¹²⁰.

CONCLUSÃO

O presente artigo foi dividido em três momentos: a justiça como princípio, a justiça como virtude e a justiça como vida. A temática foi desenvolvida tendo

¹¹⁴ CONGAR, Y. apud CANTALAMESSA, Raniero. *A pobreza*. Trad. Maurício Ruffier. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1997. p. 8.

¹¹⁵ Virtudes. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 1861-1869.

¹¹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Trad. Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Edição Loyola, 2005. p. 60, VI.

¹¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. Loc. cit.

¹¹⁸ Justiça, justiça de Deus. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Org.). *Dicionário de Paulo*. Edição Loyola, 2008. p. 757.

¹¹⁹ Paulo. In: SPERBER, Monique Canto (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoft, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito e Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, v. 2, 2003. p. 308.

¹²⁰ Justiça, justiça de Deus. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Org.). Op. cit., p. 761.

em conta as relações imbricadas que existem entre justiça, política, ética e direito, destacando o eixo do problema na articulação entre o ser e o agir.

No primeiro momento, foi exposto que o liberalismo propõe uma concepção de justiça como um princípio da razão, que pode ser aplicado por qualquer indivíduo, comunidade ou sociedade, sem que haja necessidade de uma virtude subjetiva como condição para que se possa agir justamente. Sob esse aspecto, o liberalismo representa o extremo da separação entre o ser e o agir, em que o agir não necessita do ser. Esse mesmo agir segue sem um *telos* que o oriente para o bem comum, mas, ao contrário, é livre para buscar seu próprio interesse. Todavia, a sociedade gerada nessa perspectiva não se sente capaz de responder satisfatoriamente aos conflitos incomensuráveis do pluralismo de valores morais e às ameaças à própria existência dos seres humanos, diante de uma marcha pelo crescimento econômico que não conhece limites e não pretende retroceder.

Em um segundo momento, colocou-se o pensamento de MacIntyre, que, numa tentativa de reunificar aquilo que foi fragmentado no liberalismo, busca uma reabilitação da ética aristotélica-tomista, a partir da noção de virtude como uma condição para que se possa agir justamente, considerando a própria justiça como virtude. Sob esse prisma, tenta-se reaproximar o ser do agir, dando ao agir um *telos* que é o próprio florescimento do ser. A posição de MacIntyre em uma sociedade capitalista é algo quase contrafactual. No entanto, tem a importância de ponderar sobre os rumos que pode tomar uma sociedade sem *telos*, sem limites iminentes e sem acordo ético.

Por fim, a reivindicação de Francisco de Assis a um direito à pobreza e sua renúncia à apropriação das coisas leva não só a uma ideia de plena comunhão entre o ser o agir, mas também a uma perplexidade de diante de uma sociedade que põe a acumulação de riquezas como um bem em si mesmo. A proposta de um uso de fato despido do *animus* de apropriação conduz a uma reflexão sobre a essência da relação entre o ser humano e as coisas, que é mais bem caracterizada pela transitoriedade do que pela definitividade.

Assim, a excepcionalidade do uso de fato revela a própria essência da relação, outrora encoberta pela regra da propriedade. Por outro lado, o uso de fato analisado sob o aspecto do simples uso ou do *usus pauper* deixa clara a ideia de que há uma justa medida no próprio uso das coisas, guiada pelo princípio da necessidade.

Diante da análise exposta, resta evidente que a consideração da justiça apenas como um princípio *a priori* constituído pela razão humana é insuficiente para responder satisfatoriamente aos desafios atuais, em uma comunidade internacional com culturas diversas, que rejeita ou, ao menos, desconfia de uma razão neutra, que dita suas próprias normas, sem quaisquer considerações sobre interesses individuais. Contudo, reduzir todo o discurso epistemológico, político e ético a uma mera questão de interesses seria desconhecer que o ser humano possui inclinação a valores como a verdade, o bem e a justiça.

