



## O princípio da diferença entre autonomia e fraternidade: uma contribuição da Teoria da Lei Natural ao Liberalismo Igualitário de Rawls

*The principle of the difference between autonomy and fraternity: a contribution of Natural Law Theory to Rawls Equal Liberalism*



**Chiara Sousa Costa Soares**

Universidade Federal do Pará

Belém, PA - Brasil

Doutoranda em Direito na UFPA

[chiaradesousacosta@yahoo.com.br](mailto:chiaradesousacosta@yahoo.com.br)



**Victor Sales Pinheiro**

Universidade Federal do Pará

Belém, PA - Brasil

Pós-Doutorando em Direito na UFRGS

[professor@victorsalespinheiro.com.br](mailto:professor@victorsalespinheiro.com.br)

### Resumo

Este artigo analisa na Teoria de Justiça de John Rawls a premissa ética da autonomia e a abordagem sobre a fraternidade, sob o signo do princípio da diferença, tendo por hipótese a fraternidade universal como elemento ético necessário ao equilíbrio dos princípios de liberdade e de igualdade e como condição de possibilidade para alcançar o bem comum em uma sociedade democrática. Segue-se o caminho metodológico de Ángel Puyol González que identifica na carência da abordagem da fraternidade uma incongruência existente entre as premissas rawlsianas e a respectiva conclusão pela justiça como equidade. Justifica-se a pesquisa pela importância de se compreenderem os caminhos teóricos da fraternidade tratada tanto no liberalismo rawlsiano como na teoria da lei natural de raiz aristotélico-tomista, pois essa dialética pode contribuir para a efetividade desse princípio na experiência política e jurídica.

**Palavras-chave:** teoria de justiça; fraternidade; amizade.

### Abstract

This article analyzes in John Rawls' Theory of Justice the ethical premise of autonomy and the approach to fraternity, under the sign of the principle of difference, assuming the universal fraternity as a necessary ethical element for the balance of the principles of freedom and equality and as a condition for the possibility of achieving the common good in a democratic society. The lack of a fraternal approach was pointed out by the philosopher Ángel Puyol González as responsible for the inconsistencies between the Rawlsian premises and the respective conclusion by justice as equity. The research is justified by the importance of understanding the theoretical paths about fraternity addressed both in Rawlsian liberalism and in the Aristotelian-

Thomistic Natural Law Theory, as this dialectic can contribute to the effectiveness of this principle in practical social, political and legal experience.

**Keywords:** theory of justice; fraternity; friendship.

*Para citar este artigo (ABNT NBR 6023:2018)*

SOARES, Chiara Sousa Costa; PINHEIRO, Victor Sales. O princípio da diferença entre autonomia e fraternidade: uma contribuição da Teoria da Lei Natural ao Liberalismo Igualitário de Rawls. *Revista Thesis Juris – RTJ*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 47-71, jan./jun. 2024. <http://doi.org/10.5585/13.2024.22112>

## **Introdução**

Pouca atenção tem sido dispensada à fraternidade por parte da filosofia política contemporânea, contudo, John Rawls não a deixou para trás. O ponto de encontro entre o princípio da fraternidade como fundamento sociopolítico e a teoria de justiça rawlsiana reside no igual propósito de harmonizar os valores democráticos de igualdade e de liberdade como pedras angulares de um sistema de justiça legítimo. A própria posição original traz um dos pressupostos da fraternidade presentes na escolha racional, bem como é diretamente mencionada e retratada no princípio da diferença, como forma de reinterpretação da fraternidade.

Entendendo a importância estrutural da fraternidade, Rawls utiliza-se do Princípio da Diferença, o qual lhe parece “corresponder a um significado natural de fraternidade: ou seja, à ideia de não querer ter vantagens maiores, a menos que seja para o bem de quem está em pior situação” (Rawls, 2016, p. 126). Importa questionar se os pressupostos utilizados por Rawls para relacionar a fraternidade ao Princípio da Diferença e este à justiça de equidade retratam o seu verdadeiro sentido e são devidamente explicitados para servir de referência à própria equidade.

Como metodologia, no primeiro momento, serão tomados por base os dois conceitos elementares utilizados por Rawls para derivar sua teoria: a concepção moral de pessoa e a arbitrariedade das contingências sociais e naturais dos indivíduos, seguindo a linha condutora da exposição e crítica de Ángel Puyol González, desenvolvida no artigo “*La Herencia Igualitarista de John Rawls*”, traçando-se um diálogo com outros autores da filosofia política

contemporânea para aprofundar as arguições pertinentes que demonstram a fragilidade dos pressupostos rawlsianos, segundo a própria lógica dessa teoria.

No segundo momento, será analisado o Princípio da Diferença, seus pressupostos e as modificações de perspectiva atualizadas pelo próprio autor, bem como a correlação deste com o Princípio da Fraternidade.

Por fim, será tratada, não de forma exaustiva, mas como proposta de reflexão filosófico-política, a ideia de fraternidade, primeiramente genealogicamente expressa na ideia de amizade aristotélico-tomista como laço fundamental da sociedade e, em seguida, segundo a Teoria da Lei Natural, ao refletir a atuação da fraternidade como parâmetro da autonomia e da liberdade em conformação com o bem comum, para concluir que, à justiça como equidade, deve somar-se o conteúdo de uma justiça de fraternidade.

## **1 As premissas dos princípios de justiça de Rawls: a concepção moral de pessoa e a arbitrariedade das contingências sociais e naturais dos indivíduos**

A obra de John Rawls *Uma Teoria de Justiça*, publicada em 1971, é reconhecida como um marco na filosofia política do século XX. Com rigor analítico e conceitual, Rawls trouxe uma teoria que conjuga igualdade e eficiência sustentada na ética e na política contemporâneas de forma inovadora, provocando nas sucessivas discussões dentro da filosofia política, no que toca aos princípios que justificam a legitimidade democrática, a regra de ter que lhe responder como crítica, como ratificação ou propondo rearticulações.

Nesse giro, Ángel Puyol González apresenta uma contribuição para a justiça como equidade implicada na percepção político-estrutural da fraternidade a compor a descrição de uma comunidade de pessoas livres e iguais que possuem razões para cooperar que ultrapassam o pensamento contratualista da mutualidade, alegando que, embora a fraternidade não tenha sido esquecida por Rawls, acredita-se ter sido subdimensionada. Puyol González (2004) aponta ilogicalidades no interior da própria tese igualitarista de Rawls, presentes nos dois argumentos que sustentam os princípios de justiça, quais sejam: (1) a concepção rawlsiana de pessoa e (2) a arbitrariedade moral das contingências sociais e naturais dos indivíduos.

Sob a primeira assertiva, reflete-se que a dignidade humana para Rawls deriva da autonomia moral kantiana, isto é, Rawls não traz nenhum outro fundamento, nem nenhuma outra característica humana, nem ética, tampouco metafísica, além-se à autonomia como base da sua concepção de justiça, declarando que “existe uma interpretação kantiana da concepção

de justiça da qual esse princípio provém. Essa interpretação se baseia na ideia kantiana de autonomia” (Rawls, 2016, p. 311).

Esse primeiro argumento consiste na afirmação de que todos os indivíduos dispõem de uma igual faculdade moral que implica a capacidade de todos possuírem um sentido de justiça que, por sua vez, incorre tanto na possibilidade de definir os termos de equidade da cooperação social, quanto na capacidade de conceber e perseguir uma ideia própria racional de bem. Portanto, *“A pesar de las múltiples diferencias biológicas y culturales entre los individuos, todos estamos dotados de la misma autonomía moral que define nuestra igualdad moral”* (Puyol González, 2004, p. 116).

O segundo argumento diz respeito à arbitrariedade moral e à injustiça, existentes quando seres humanos, enquanto seres autônomos, têm que assumir e sofrer o peso de circunstâncias desiguais para as quais não contribuíram. Justamente porque a liberdade está vinculada à noção de autonomia, a responsabilidade deve advir das ações e omissões respectivas, não se estendendo aos resultados fora do controle do agente. Assim, afirma-se a injustiça de se assumir qualquer circunstância desfavorável com a qual não houve pessoal e autônoma contribuição.

Da igualdade de liberdade moral sustentada no primeiro argumento, decorre o primeiro princípio de justiça: “cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas” (Rawls, 2016, p. 73), isto é, o direito à igualdade de esquema de liberdades básicas adequado a cada pessoa que seja, por sua vez, compatível com o esquema de liberdade para todos. E, para corrigir a situação do segundo argumento, a retificação das desigualdades que não são fruto de uma deliberação livre, decorre o segundo princípio de justiça: a igualdade de oportunidades e o princípio da diferença.

Esses dois argumentos igualitaristas constantes do segundo princípio de justiça congregam-se no fato de que tanto a igualdade de oportunidades como o princípio da diferença buscam o tratamento igualitário das pessoas enquanto pessoas morais, de modo a afastar a arbitrariedade da sorte ou do azar como fator para justificar a participação dos benefícios e cargos derivados da cooperação social. Distinguem-se tais fatores quanto ao método para atingir a justiça como equidade, pois, enquanto a promoção da igualdade de oportunidades é consubstanciada na educação e no desenvolvimento dos mais jovens, o Princípio da Diferença *“persigue la corrección de las desigualdades naturales que también son arbitrarias desde el punto de vista moral”* (Puyol González, 2004, p. 117). É este o modo como Rawls abarca, num mesmo princípio de justiça, o que ele denomina de expressões ambíguas: “benefício de todos” e “acessíveis a todos”.

### 1.1 A personalidade kantiana como fundamento de uma metateoria igualitarista

A autonomia moral provém da convicção da igual capacidade dos seres humanos para perseguir racionalmente uma própria ideia de bem. Assim, a formação, a avaliação e a revisão dessa ideia devem ter como pedra angular a autonomia dos indivíduos, como seres livres. O objetivo de Rawls, ao se assentar sobre a autonomia moral do indivíduo, é mantê-lo a salvo dos abusos do coletivo, por isso defenderá uma concepção deontológica (não consequencialista) da moral humana. Como salienta Gargarella (2008, p. 3-4), Rawls rejeita uma postura teleológica para adotar uma “concepção segundo a qual a correção moral de um ato depende das qualidades intrínsecas dessa ação”.

Essa fundamentação tem diversas repercussões no âmbito da ética social e da filosofia política. Um ponto relevante é a aversão de Rawls ao teleologismo. Registre-se a defesa de Silveira (2007) ao arguir que a teleologia, contra qual Rawls se opõe, é a utilitarista-consequencialista<sup>1</sup>, enfatizando que é essa teleologia que se mostra absolutamente distante da justiça como equidade, podendo-se extrair “semelhanças da teoria de justiça como equidade com outros modelos teleológicos, revelando que esta teoria não é puramente deontológica, como é apresentada em seu modelo clássico” (Silveira, 2007, p. 174).

Contudo, o fato é que, embora Rawls considere na racionalidade da ação humana o fator teleológico (no capítulo “O bem como racionalidade”, de *Uma Teoria de Justiça*, ao abordar a questão da psicologia moral, Rawls considera como fator da escolha racional a eleição de meios eficientes para perseguir um fim), essa teleologia não recebe proporção adequada na democracia e restringe-se mais a uma particularidade humana. De outro lado, Rawls volta-se contra o perfeccionismo de modo geral, defendendo que esse perfeccionismo diluiria a liberdade individual em prol de uma ideia de bem e excluiria a exigência de igualdade moral no espaço público.

De fato, a rejeição ao teleologismo no espaço público é corolário do antiperfeccionismo liberal sustentado por Rawls e contra o qual se insurge Prados (2006) para alegar a fragilidade dessas ideias por duas razões: (1) primeiramente porque baseada num pseudoperfeccionismo revestido como uma representação necessariamente arbitrária de um modelo de vida eleito de

---

<sup>1</sup> A teleologia defendida pela teoria utilitarista define e persegue o bem independentemente do justo, agregando valor de bem à satisfação e ao bem-estar sem graduação avaliativa porque incomensuráveis (na visão utilitária mais sofisticada de Bentham, até comensuráveis, porém com um critério de comensurabilidade obscuro). Aqui vale registrar uma primeira chave do nosso estudo: a teleologia à qual Rawls se contrapõe não condiz com a visão teleológica das ações humanas, a qual pressupõe a busca de um fim para a ação sem a qual as ações seriam ininteligíveis, o que será retomado no item 3 deste artigo.

forma uníssona e quase sempre religiosa, desconsiderando um dado da formação moral humana, qual seja, o de que as pessoas se constituem, se modificam, se perfazem por meio das suas escolhas e ações, isto é, “*Toda praxis o acción humana – también acción política – es acción moral mientras que a través de ella, y en ella, se realiza una identidad humana*” (Prados, 2006, p. 25); (2) por outro lado, sustenta Prados (2006) que a alegação do antiperfeccionismo não se sustenta porque, ao fim e ao cabo, fica evidente a contradição de que há sim perfeccionismo na proposta liberal, há um ideal de cidadão constituído no ser autônomo e tolerante, sendo este, afinal, o bom cidadão para Rawls.

Além dessas implicações, a herança kantiana de Rawls não permite derivar coerentemente uma concepção de justiça com seus pressupostos igualitaristas, pois a autonomia moral tomada isoladamente como ponto de partida da teoria inviabiliza uma liberdade real da qual se possa eleger os bens e modos de vida possíveis. Sobre esse ponto, reforça Puyol González (2004, p. 119):

Si definimos moralmente al individuo a partir de la autonomía moral, entendiéndola como una capacidad autosuficiente que no requiere del mundo material (cultural, histórico, económico) para realizarse, al estilo genuino de Kant, estamos defendiendo una igualdad meramente abstracta o formal. Es un contrasentimiento fundamentar la igual libertad en una idea abstracta de la persona moralmente libre, en una mera libertad como acción incausada o como libertad de elección cuando no hay nada o muy poco para elegir, o cuando unos tienen muchas opciones de elección que otros<sup>2</sup>.

No afã de contrastar os pressupostos tomados pela teoria utilitarista para proteger o indivíduo dos abusos da coletividade, Rawls distancia a linha mestra que relaciona a liberdade a seus condicionamentos sociais e econômicos, supraindividuais. E, da lógica da neutralidade, decorre a impossibilidade de o Estado eleger uma forma de vida boa e de ter como propósito o aperfeiçoamento humano integral, por meio de bens reconhecidos no âmbito de direitos humanos, salvaguardando sua universalidade por meio da igualdade complexa dos indivíduos, que não descuida das contingências necessárias heterônomas e democráticas de experienciá-los, o que facilitaria a formação do cidadão enquanto um agente de cooperação social, inclusive.

---

<sup>2</sup> Segundo Barzotto (2010), essa concepção da igualdade abstrata encontra-se inserida numa tradição filosófica de metafísica idealista a qual compreende a realidade formada de ideias e essências, e, desse modo, o humano é identificado abstratamente apenas por sua racionalidade, e tudo o mais não faz parte de sua constituição. O idealismo alimenta “uma noção unívoca de direitos humanos, baseado em uma noção unívoca de ser humano, reduzida a uma natureza despida de atributos históricos” (Barzotto, 2010, p. 49).

### *1.2 A arbitrariedade moral das contingências sociais e naturais dos indivíduos*

Aliada à primazia da autonomia moral individual, a retificação dos fatores arbitrários contingentes parece atenuar as críticas desferidas ao primeiro argumento igualitarista. Com efeito, as circunstâncias naturais e sociais não derivadas da ação responsável dos indivíduos são, para Rawls, imerecidas e injustas, o que justifica a transferência de benefícios sociais e econômicos dos mais aos menos favorecidos sob a regra do Princípio da Diferença. Assim, por meio dessa articulação, Rawls robustece o liame que pretende o resultado da igualdade formal.

Segundo Kymlicka (2006), a boa recepção do Princípio da Diferença dá-se pela ideia central que a motiva: privilegiar a liberdade de escolha e afastar as circunstâncias sociais arbitrárias. Assim, é justo que, em igualdade de oportunidades, as pessoas esforçadas para alcançar um determinado objetivo a partir do que julgam valoroso como ideal de vida, como, por exemplo, a dedicação a um ofício laborioso, empenhado, sejam por isso recompensadas, ao passo que aqueles que elegem deliberativamente pelo ócio e pela renúncia ao esforço sejam livres para enfrentar as consequências de suas escolhas, sejam elas boas ou más. Isso soa justo e, como tal, bem recepcionado.

Não obstante, uma fragilidade do argumento emerge: como retificar as desigualdades intrínsecas em pessoas de igual condição social, como os talentos naturais, que, de mesma forma, são imerecidos? Essa questão implica a assertiva de que a igualdade de oportunidades se assemelha a uma competição de regras justas que legitimam a desigualdade dos resultados e, por essa razão, conclui Kymlicka (2006, p. 72) que “o ideal prevalecente de igualdade de oportunidade é instável”. A diferença entre circunstâncias não eleitas, sob as quais a responsabilidade pessoal não influenciou, e as circunstâncias derivadas de uma escolha responsável não foram explicitadas, incorrendo em uma carência fundamental no nível argumentativo e nas consequências sobre a justiça distributiva.

A retificação não diferenciada das desigualdades naturais ou circunstanciais redundaria na conclusão de que a igualdade de oportunidades se assemelha a uma competição de regras justas que legitimam a desigualdade dos resultados (que vão ser necessariamente justos pela conformidade às regras, e não por uma avaliação do que seja justo enquanto valor de justiça), o que é uma justificativa para meritocracia que, no final das contas, não consegue excluir fatores arbitrários, afinal, os critérios de justiça devem considerar a priorização do bem-estar dos menos favorecidos, apenas e tão somente, quando a causa dessa condição não foi produzida pela responsabilidade individual.

Essa ideia de justiça que ressoa em Rawls tem por raiz o “Princípio Aristotélico da Excelência”, presente na ideia de que é próprio do ser humano desejar melhorar a sua condição de vida e aprimorar-se, assim como aumentar a complexidade das tarefas que exerce, uma vez que é “o desejo de realizar um padrão mais amplo de fins, que traz à tona os talentos mais aprimorados” (Rawls, 2016, p. 513). Esse aprimoramento individual tendo em vista a excelência acarreta, por reflexo e por via indireta, o melhoramento da própria comunidade, de modo que o investimento no indivíduo significa, por acidente, repercussão social. Por isso, afastar as circunstâncias arbitrárias de azar e sorte teria relação direta com a possibilidade de o indivíduo e, por via de consequência, a sociedade, usufruir de um princípio humano.

Pelo reflexo em que o aprimoramento das habilidades individuais incorre, justifica-se que a sociedade, em sua estrutura básica, deva “incentivar e apoiar mais certos tipos de projetos do que outros, recompensando seus membros por contribuir para o bem comum de maneiras compatíveis com a justiça” (Rawls, 2016, p. 525). Esse ponto é crucial, pois, devido a essa escolha social, certos planos serão restringidos, e os planos racionais devem ser compatíveis com os princípios de justiça, pois é a primazia do justo que tende a controlar a arbitrariedade.

Ao educar as capacidades das pessoas, elas tendem a se desenvolver cada vez mais e geram um movimento mimético por reflexo. Essa inclinação natural, assim como pode ser incentivada, também pode ser anulada, por isso Rawls (2016, p. 531) acredita que “na moldagem das instituições sociais é preciso abrir um amplo espaço para isso, caso contrário os seres humanos acharão maçante e vazia sua cultura e sua forma de vida”. Estimular a excelência individual refletirá no social, contudo, a excelência é alcançável partindo-se da concepção de autonomia individual e do que Rawls compreende por planos racionais.

De algum modo, esse princípio aristotélico, levantado por Rawls, poderia se aproximar de uma visão clássica, teleológica e perfeccionista, da busca pela excelência, pela virtude, entretanto, recorde-se que as suas fontes não são a interpessoalidade tampouco a alteridade, mas a responsabilidade individual baseada na autonomia e no afastamento de fatores arbitrários. Ou seja, a arbitrariedade da má sorte que Rawls pretende evitar “*no incluye la comparación interpersonal del bienestar como medida de igualdad de trato*” (González, 2004, p. 121).

Apoiado em autores como Cohen e Kymlicka, Puyol González (2004) afirma que deveria ser considerado na justiça distributiva muito mais do que a teoria de Rawls pode alcançar, já que se apoia na autonomia moral individual atomizada do que se seguiria à lógica de Rawls, à necessidade de compensação de fatores arbitrários presentes na diferença intelectual, nas aptidões, ou em toda inabilidade física, ou em propensões a doenças, o que não é possível, e essa impossibilidade indecifrada incorre em contradição.

Amartya Sen, ainda que compartilhando da mesma tradição teórica de Rawls, desenvolve uma teoria de justiça que lhe é, ao mesmo tempo, dependente e crítica, pois, considerando esclarecedora a primazia da responsabilidade individual para a exclusão de fatores arbitrários, compreende, contudo, a insuficiência da visão de Rawls em não focar a conversão dos bens primários em liberdades substantivas. Para Sen (2017), as teorias de justiça igualitárias tradicionais tendem a focalizar a igualdade de bens primários ou recursos, desconsiderando a heterogeneidade dos indivíduos, suas necessidades e capacidades, o que acaba por gerar situações bastante não igualitárias, injustas e desumanas, pois ignora a possibilidade de as pessoas converterem esses bens e recursos em realizações, em funcionamentos, e fazem isso por motivos pragmáticos ou pela retórica da igualdade.

Por fim, ressalte-se um valor decorrente da responsabilidade individual, qual seja, a reciprocidade entre a contribuição e a vantagem recebida pelos benefícios da cooperação, isto é, o valor da mutualidade entre aquilo que é dado aos demais e aquilo que recebem, tendo por premissa a igualdade formal de reconhecer os indivíduos como moralmente autônomos. Tendo isso em vista, é pertinente a indagação de Puyol González (2004, p. 124): “*qué ocurre si alguien no tiene nada significativo que ofrecer a los demás?*”. Como ficam aqueles que não podem participar da reciprocidade? O que acontece com aqueles que não têm algo que a sociedade valoriza? Ou ainda, se aquele que conseguiu legitimamente diferenciar-se dos outros, segundo os critérios de justiça rawlsianos, gozando de autonomia e responsabilidade, sem vantagens arbitrárias, utiliza sua situação vantajosa para chantagear os que se encontram em situação de escassez e vulnerabilidade? Quais seriam as razões para cooperar na teoria de Rawls que se sustenta na prioridade da autonomia moral individual, na sensível primazia da responsabilidade e no sentido de participação com a posse de direitos civis e políticos?

Ainda que se levante a explicação de Rawls na obra *O Liberalismo Político* – a de que o benefício a ser revertido aos menos favorecidos deve ser interpretado como participação política, isto é, que tenha como fim torná-los partícipes da sociedade para torná-los cooperativos e capacitá-los para ingressarem nesse empreendimento ou retornarem a ele na condição de cidadãos ativos por meio dos seus direitos civis e políticos –, permanece carente o fundamento justificador dos direitos de benefícios aos enfermos permanentes ou temporários hábeis, apesar de sua debilidade, a usufruir de cidadania traduzida em direitos civis e políticos. Eles não preencheriam os requisitos de beneficiários de auxílio, tampouco seriam beneficiários de políticas públicas diferenciadas aquelas pessoas formalmente não excluídas do mercado de trabalho, mas vítimas de violências endêmicas e estruturais, como racismo, machismo e as mais variadas formas de preconceitos. Além disso, também restaria, sem justificativa, o auxílio

maternidade para mulheres não excluídas formalmente do mercado de trabalho e autônomas quanto à escolha de reprodução em vista da priorização da responsabilização individual que anda *pari passu* à concepção moral de pessoa baseada na autonomia moral individual.

### *1.3 Contribuições da Fraternidade para a Justiça como Equidade*

Reconhecendo o acerto da teoria de justiça de Rawls ao formular que as pessoas necessitam de um sistema de liberdade que provisione bens primários para todos e igualdade de oportunidades para poder ter uma vida boa, orientada principiologicamente pela equidade nas relações distributivas, Puyol González (2004) aponta a fraternidade ou solidariedade como elemento ético-político essencial para alcançar a conclusão de Rawls, pois a concepção de pessoa de origem kantiana não a pressupõe como ser relacional e interdependente, incorrendo em uma insustentável incoerência, pois, *“Incluso el desarrollo individual de la racionalidad práctica, que conduce al ejercicio de la libertad moral y de elección, requiere de un contexto social que fomente ese tipo de racionalidad”* (Puyol González, 2004, p. 125).

De fato, o valor que preside a Justiça de Rawls é a equidade, assim entendida:

un trato recíproco, como hemos visto, un trato em que todas las partes sientan que la diferencia entre lo que dan a los demás y lo que reciben de ellos es adecuada o justa. La igualdad cumple aquí el papel de reconocer a todos (a todos los que a priori son moralmente autónomo) la legitimidade de formar parte de esa relación justa o equitativa; pero es la equidad lo que finalmente dirige las relaciones distributivas. (Puyol González, 2004, p. 124).

Para Puyol González (2004), os pressupostos rawlsianos são insuficientes, por isso ele recupera a fraternidade para completar o sentido que dá valor à justiça em uma comunidade, valendo-se do termo “solidariedade” por considerar o sentido mais atual de fraternidade (especialmente quando mencionada no contexto de justiça social). E faz isso considerando fraternidade e solidariedade como vocábulos sinônimos, não sem antes frisar o entendimento de fraternidade como um modelo de coesão comunitária, de família social, caracterizada pela importância da singularidade dos membros que a compõem, sob a forma de integração na qual está prevalente a relação de interdependência.

O sentido de fraternidade recuperado por Puyol González (2004, p. 124) é o de “cohesión y de comunidade presidido por la idea de que a las personas les importa – y se preocupan – pos la suerte de los demás”. Desse modo, é a fraternidade, especialmente sob o viés da solidariedade, que justifica a comunidade e sua justiça distributiva: com significado de

auxílio de quem pode mais dirigida a quem pode menos, uma temporariedade vertical em vista de uma relação horizontal, conjugando distinção e igualdade de dignidade.

Com efeito, a liberdade não é apenas um aspecto abstrato dos seres racionais, mas é uma possibilidade real de fazer escolhas concretas, submetendo-as ao escrutínio racional. Para Puyol González (2004), Kant concebe a dignidade das pessoas na liberdade da vontade. O sujeito kantiano que corresponde à concepção de pessoa em Rawls subestima o fator da interdependência sob variados fatores da vida comunitária, bem como ignora a condição humana de vulnerabilidade. Assim, a figura do homem autônomo, individualizado e, a partir de sua autonomia, cooperante, não serve de pressuposto para a compreensão da justiça social, que é um aspecto da solidariedade, pois aqueles que não têm como produzir riqueza estariam excluídos desse empreendimento cooperativo próprio das pessoas autônomas, que, gozando de sua independência, ingressam numa relação contratual de benefícios mútuos, decorrente das regras da justiça com equidade.

As crianças, em particular, com enfermidade grave, os anciãos abandonados, as vítimas de catástrofes naturais de grande impacto que não têm o que oferecer a esse empreendimento cooperativo, seriam justificados como? Por isso, Puyol González (2004) aponta a fraternidade como justificativa de políticas públicas, sustentada na concepção de ser humano essencialmente frágil e interdependente, havendo a especial necessidade de um *ethos* igualitarista que proporcione aos cidadãos a incorporação moral do Princípio da Diferença pela sociedade, como derivado da solidariedade.

Rawls insere a fraternidade no princípio da diferença, como se verá adiante; contudo, o dito princípio foi explicitado como eficiência, do que decorre não ser justificado para os casos em que a solidariedade não se mostra eficiente. E, nessa esteira, o que impeliria os que estão em situação de vantagem social a beneficiar os que estão em situação de desvantagem, se não enxergam nessa estrutura de equidade a eficiência de que trata Rawls?

Alerta Puyol González (2004): a vulnerabilidade e a interdependência dos indivíduos não têm o condão de desviar do caminho da liberdade e da igualdade morais, mas, ante esses princípios abrangentes, faz-se imperioso um valor mais profundo que possa servir-lhes de orientação para julgamento de seus limites e é nesse sentido que a solidariedade se mostra como o caminho mais seguro e curto entre a igualdade e a liberdade: mais seguro porque distingue com maior propriedade a liberdade formal da real “*y más corta porque da mucha mayor importancia a la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos como um requisito indispensable de su libertad*” (Puyol González, 2004, p. 127). Para tanto, a fraternidade não pode ser relegada à eventualidade de sua percepção no campo particular, mas ser erigida como

princípio fundante da sociedade, um princípio próprio da justiça que deve ser fomentado desde suas estruturas mais básicas.

## **2 O princípio da diferença de John Rawls e o Princípio da Fraternidade: reflexos na teia da socialização**

Refletindo sobre a redescoberta da fraternidade desde a sua original utilização política, no contexto da Revolução de 1789, que a aproximou da liberdade e da igualdade enquanto princípios que caracterizam as democracias atuais, Antonio Maria Baggio (2008) alerta que a fraternidade é, entre os princípios da tríade, o que confere aos demais sentido e métrica de aplicação. Daí a necessidade de pesquisas sérias sobre a fraternidade que observem suas vicissitudes, descontinuidades, aplicabilidades, os entendimentos equívocos e as vestes assumidas com a modificação das culturas e dos projetos políticos, porque seu esquecimento ou subdimensionamento tornou inevitável o decaimento da compreensão da liberdade e da igualdade e a consequente desconfiança de sua aplicabilidade universal, causando “uma espécie de ‘déficit’ da reflexão política [...] de abordar os problemas das democracias até hoje sem solução” (Baggio, 2008, p. 14). Assim, uma teoria da justiça eficiente precisa abranger esses três princípios basilares da democracia contemporânea com toda a complexidade com que funcionam.

O debate acerca dos princípios da liberdade, da igualdade e da fraternidade não escapou da abordagem de Rawls, que os trouxe à cena na sua *Uma Teoria de Justiça*, por meio dos pressupostos da fraternidade na sociedade em sua estrutura fundamental. Para Baggio (2018, p. 13), “a linguagem de Rawls dissimula a discussão sobre a fraternidade e, por isso, em geral a sua obra não aparece rubricada dentro do tema da trilogia” revolucionária.

Rawls cunhou o princípio da diferença em referência ao princípio da fraternidade justificando que, em comparação à liberdade e à igualdade, a fraternidade tem ocupado um lugar de inferioridade na teoria política por ser entendida como o menos político desses conceitos uma vez que não define nenhum dos direitos civis e políticos em si mesma, ocupando um lugar de inferioridade na teoria democrática, embora exprima “certas disposições mentais e formas de conduta sem as quais perderíamos de vista os valores expressos por esses direitos” (Rawls, 2016, p. 125-126).

De certa forma, o Princípio da Fraternidade é visto por Rawls como imprescindível e estrutural à sociedade democrática, mas necessitaria de uma roupagem política, por isso é reinterpretado politicamente sob o Princípio da Diferença, parecendo “corresponder a um

significado natural de fraternidade: ou seja, à ideia de não querer ter vantagens maiores, a menos que seja para o bem de quem está em pior situação” (Rawls, 2016, p. 126).

Mantendo seus principais esquemas e doutrinas, Rawls serve-se do Prefácio escrito em 1990 para a edição revista de *Uma Teoria de Justiça* para anotar retificações em suas formulações teóricas, entre as quais o princípio da diferença. Sublinhando a importância desse princípio, Rawls afirma que o substituiria pelo princípio da utilidade (média), salvaguardando institucionalmente os dois princípios precedentes: liberdades iguais e o princípio da igualdade equitativa de oportunidades. Rawls mantém a ideia de que o objetivo é tornar todos os cidadãos capazes de administrar seus próprios assuntos e de participar da cooperação social, na qual subjaz o respeito mútuo em condições adequadamente igualitárias, e não apenas ajudar quem vive em pior sorte. Visa-se uma sociedade cooperativa na qual há prevalência da relação horizontal entre cidadãos cooperativos, e não uma relação vertical.

Para Rawls, a sociedade não é apenas um agrupamento de indivíduos, é antes um empreendimento cooperativo no qual são conjugados bens comuns, além dos individuais. Ele enfatiza que são os direitos os condutores dessa sociedade cooperativa. Isso fica claro na explicitação do objetivo da justiça como equidade: defender a prioridade dos direitos e das liberdades traduzidas pela igualdade democrática, pois é essa a hermenêutica que conduz à igualdade de oportunidades e ao princípio da diferença:

Os direitos e as liberdades fundamentais, e sua prioridade, garantem igualmente a todos os cidadãos as condições sociais imprescindíveis para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e bem-informado de suas duas capacidades morais – a capacidade de ter um senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem (Rawls, 2016, p. XXXVII)<sup>3</sup>.

A mobilização das estruturas sociais e das instituições para a cooperação entre os cidadãos, num processo de retroalimentação entre estruturas fundadas pela cooperação e criadas para promovê-la ao mesmo tempo, não é uma ideia original de Rawls. A concepção tomista consubstanciada no princípio da subsidiariedade afirma, contemporaneamente, que o Estado apenas deve intervir e sustentar comunidades sociais menores, na medida em que elas não tenham autonomia suficiente para se autogerirem. Logo, importa fomentar a autonomia individual e a de comunidades menores dentro de um quadro social interligado.

Esse tipo de atuação estatal para promover a autonomia dos indivíduos, a fim de que eles próprios possam autogerir suas iniciativas individualmente ou em comunidades, tem o

<sup>3</sup> Esse argumento é explicitado em resposta às críticas de Hart sobre o aspecto da teoria da liberdade de Rawls que o reelabora para suprimir as fragilidades apontadas no texto “*The Basic Liberties and their Priority*”, de 1982.

condão de auxílio supletivo e não de absorção dos membros do corpo social e, sobre esse ponto prático, não parece haver uma discordância expressiva entre o liberalismo igualitário e a visão tomista de intervenção moderada do Estado na sociedade que visa fomentar a autonomia.

O que toca o objeto deste trabalho não é a crítica ao conteúdo das práticas da política liberal, mas as justificativas desse conteúdo, os seus fundamentos, isto é, a racionalidade dos conceitos e razões políticas. Questiona-se se suas bases são capazes de fornecer argumentações políticas autênticas. Por isso, vêm à tona as razões para que um cidadão, sob a visão da Lei Natural, participe desse empreendimento cooperativo. Há uma visão diferenciada da própria socialização, que abrange a percepção de que a possibilidade de realização integral humana está na comunidade, havendo uma relação de interdependência para o próprio florescimento pessoal. Nessa perspectiva, a comunidade não é um acidente necessário e instrumental, mas é exatamente onde o ser humano perfaz a própria humanidade, onde o ser humano é propriamente humano.

O ponto é que a Teoria de Aquino não é ingênua quanto aos empecilhos eminentemente humanos para participar desse empreendimento, para estar em comunidade; há muitos fatores que obstaculizam uma conduta legítima que decorrem tanto do *ethos* público quanto do *ethos* privado, bem como do organismo individual e dos obstáculos à prática da própria razão. Essas questões que tocam profundamente em dilemas morais precisam ser esmiuçadas e explicitadas, porque as razões que o sujeito tem para cooperar precisam justificar-se para além de ele gozar de autonomia. Rawls parece não se debruçar sobre isso, não questionando suficientemente por que indivíduos autointeressados, ante um sistema de justiça e de regras equitativas, seriam cooperativos e empáticos, se o fato do pluralismo, segundo a visão de Rawls, lhes retira a possibilidade de uma coesão substancial.

### **3 A comunidade política e a ética da amizade aristotélica: gênese da sociedade fraterna**

A gênese da fraternidade, na perspectiva da Lei Natural, encontra na filosofia aristotélica sólida base de reflexão estada no humano como um ser relacional, com um acento especial: a peculiaridade da associação que se perfectibiliza. Além do horizonte compartilhado, trata-se de uma associação sem a qual faltaria ao homem sua própria identidade de humano.

Com efeito, para Aristóteles, a relação da comunidade com seus membros é de tal maneira constituinte do ser humano que o homem idealizado fora da comunidade seria ou um deus ou uma besta selvagem, isso porque é na relação com os demais co-humanos, em comunidade, que se realiza o encontro do humano com sua humanidade.

Segundo Aristóteles e a tradição de pensamento que o tem por base, a relação com a comunidade não se dá unicamente pela utilidade das vantagens materiais que podem ser extraídas da logística da congregação, tampouco pelo prisma da eficiência. Tudo isso é salutar, mas o fator preponderantemente “genético”, presente nessa antropologia ética humana, é a comunidade enquanto condição de realização humana integral. Afinal, como assevera o estagirita, “ninguém, com efeito, preferiria viver sem amigos, mesmo que possuísse todos os outros bens” (Aristóteles, 2014, p. 289). Isso porque a comunidade é a possibilidade de realização pessoal, inclusive porque o ser humano necessita da relação com seu semelhante para entender-se como humano, tal é a matriz de interdependência.

A hipótese deste trabalho adota a fraternidade como um princípio humano, não contratual, decorrente da sociabilidade como dimensão natural que inclina o ser racional à vida social e da qual procedem os princípios de justiça. De fato, sendo a relação interpessoal um atributo essencial da pessoa humana, há uma forma adequada de ordenação dessa relação tanto no interior dessas comunidades, como na relação de uma comunidade com as demais. É a partir desse dado que se desenvolve a filosofia moral, a filosofia política e a filosofia do direito – todas como aspectos distintos e conexos da filosofia prática.

A amizade, como laço social capaz de servir de base à comunidade política, pavimentou o caminho para a compreensão da fraternidade universal séculos mais tarde até o seu amadurecimento conceitual como núcleo da moral social, da política e do direito, a ponto de constar na Declaração Universal de Direitos Humanos (proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948) no seu primeiro artigo, logo após o reconhecimento da liberdade e da igualdade em dignidade e direitos como inerentes a todo ser humano, o asserto de que “devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade”. Lê-se mais adiante, no artigo 29, que “o indivíduo tem deveres para com a comunidade, fora da qual não é possível o livre e pleno desenvolvimento da sua personalidade”.

Na *Ética à Nicômaco* (Aristóteles, 2014) e em *A Política* (Aristóteles, 2009), amizade e cidadania vinculam-se porque fica enfatizado que é no seio de uma comunidade que a amizade tem a possibilidade de se realizar. É a comunidade o lugar do encontro. A importância desse enlace social é tal que Aristóteles não deixa escapar que está na amizade, antes que na justiça, o alicerce da vida comunitária, servindo-lhe de parâmetro.

Não obstante o risco de contextualizar a significação da linguagem dos clássicos nos tempos atuais e apesar da linha tênue a distanciar possíveis anacronismos e ainda do pressuposto do afastamento das idiosincrasias inegáveis de Aristóteles (quanto à escravidão ou à verticalidade da situação homem-mulher, por exemplo), percebe-se que o autor estagirita

oferece esquemas conceituais que fomentam consistente tradição que se debruça sobre a alteridade, a amizade e a fraternidade como a possibilidade de vida comunitária. O esquema conceitual enraizado nos princípios da razão prática, nos bens humanos compartilhados, nas repercussões das espécies de justiça e o princípio da subsidiariedade, embora se relacionem ao argumento deste trabalho, não são o objeto enfatizado. Este estudo versa sobre o vínculo que une os seres humanos entre si como substancial, não accidental. Por isso, a alteridade como uma das formas de manifestação da lei natural presente no conceito de fraternidade representa uma contribuição à concepção moral de pessoa, que Rawls restringiu ao aspecto da autonomia.

Johann Messner (1974), retomando a tradição aristotélico-tomista, versa sobre a experiência do amor (amor por si e pelo próximo) como a “alma” da ordem social, também designada pelo termo “fraternidade”. Essa relação de amor é a experiência que move a ação, como firme disposição (*habitus*) de preocupar-se com a comunidade. Considerando o ensinamento agostiniano, Messner (1974, p. 445) questiona: “haverá por acaso algo mais próximo do homem do que o homem?”. Do compartilhamento dos mesmos fins existenciais, deriva o respeito pelos direitos dos outros, dotados de igual natureza moral. Acrescenta Messner (1974) que essa relação de fraternidade somente pode atingir plena realização na ordem da justiça. Embora seja a amizade a mola propulsora que configura a racionalidade do justo, as regras de convivência não podem ser o próprio princípio da amizade do qual emanaram, mas devem estruturar-se em princípios de justiça e regras de direito.

Em sentido semelhante, a responsabilidade pelo outro – metaforicamente, um rosto – é o fundamento da ética lévinasiana: na alteridade, ressoa a responsabilidade que é fruto do encontro de um rosto com outro rosto (num “eu” que é substancialmente relação), a origem ontológica da inteligibilidade e do sentido das formas políticas e da justiça. O sentido do julgamento filosófico e estatal reside “originalmente no humano, no fato inicial de que o homem importa para outro homem” (Lévinas, 2014, p. 31).

Para Lévinas, conhecido como autor da alteridade, a justiça deriva da caridade, à qual impõem a unicidade e a singularidade da pessoa. Trata-se de uma obrigação inicial que se torna justiça diante da multiplicidade das pessoas, sendo imprescindível às instituições exigidas pela justiça a direção dada pela caridade da qual a justiça provém, pois “A racionalidade pura da justiça [...], consegue fazer pensar a singularidade humana como irrelevante, e como não fosse a singularidade uma unicidade, mas de uma individualidade anônima” (Lévinas, 2014, p. 35).

Nessa linha, Sousa (2010) ensina que a origem da ética é relacional, intrínseca à convivência das pessoas e das comunidades, na qual a eticidade do julgamento ético dos comportamentos e ações é estabelecida na reciprocidade interpessoal. O autor destaca que, na

filosofia de Lévinas, é o apelo ético do encontro interpessoal o que move e interpela ao reconhecimento e ao respeito. É, de fato, nisso que reside a objetividade da ética. “Somos éticos em relação a alguém e não porque obedecemos a normas. Não é a norma que torna a ética objetiva, mas a pessoa, o rosto do outro. É dessa reciprocidade viva, eu-tu, que nasceram os grandes tratados da ética” (Sousa, 2010, p. 26).

Nessa tradição, a qualidade da relação interpessoal é a chave de leitura adequada para a construção institucional jurídico política. De outro modo, a artificialidade desse edifício finda por desconfigurar o cimento sobre o qual é construído por perder a atinência à comunidade. Martins e Lepargneur (2014) acrescentam à ideia da ética levinasiana, com o aporte crítico de Marie-Dominique Philippe, a especificidade da amizade aristotélica. Entende Marie-Dominique Philippe que a compreensão da interpessoalidade deve partir de princípios práticos humanos, de uma razão prática encontrada nas ações mais corriqueiras de modo a fugir da especulação baseada numa emotividade aleatória.

Trata-se de exaltar a empatia não como caráter emocional, mas como atinente à razão prática. A filosofia deve fincar-se sobre uma experiência que seja fundante, inesgotável e principiológica no sentido de paradigmática. Com efeito, “seria estranho não encontrar na experiência fundante do existir humano o germe da transcendência [...]. A verdadeira amizade realizada objetar-se-á, é rara, talvez, mas seu desejo é natural e comum” (Martins; Lepargneur, 2014, p. 53). A razão, enquanto busca da verdade prática, assenta-se no agir humano e não, em primeiro lugar, na busca especulativa.

A fim de demonstrar como a amizade reverbera no funcionamento e na aplicação da justiça, especificamente para a prudência judicial, recorreremos a Barzotto (2010), para quem a amizade aristotélico-tomista, ao conceber uma especial relação de igualdade em que o outro é um outro eu, torna-se o parâmetro adequado para pensar na reciprocidade presente nas relações sociais na qual há aplicação da justiça.

Como a deliberação judicial não se constitui apenas de proposições articuladas diretas da letra da lei, a expressar a argumentação jurídica, mas, considerada em seu sentido amplo, contempla também outra dimensão, a não proposicional, composta pelos hábitos enxertados pelos costumes e pelos valores (*ethos*), a amizade representa o mais fundamental na deliberação do que é justo. Nesse sentido, é imprescindível considerar a exortação de Aristóteles sobre a necessidade das virtudes morais como aliada e como condição da prudência para a efetivação da justiça.

Assim, prossegue Barzotto (2010) argumentando que, na medida em que o raciocínio prático funciona a partir de princípios, os preceitos secundários de justiça derivam do preceito

primeiro da amizade, isto é, da passagem do mandamento maior (universal), para o caso concreto (singular); é o parâmetro moral da amizade (da reciprocidade com base na regra de ouro) que será capaz de dar diretrizes à análise da equidade ante a insuficiência da particularização da lei.

Com efeito, uma vez que é próprio da lei que seja geral, e não direcionada a alguém, não especificando a quem e como deve ser aplicada, “ela é incompleta, não é plena. Só a amizade permite determinar o indeterminado da lei, plenificando os seus vazios e dizendo o que foi silenciado” (Barzotto, 2010, p. 117). Essa percepção com base nesse elemento não proposicional é mais clara quando se trata de direitos humanos e direitos fundamentais devidos a cada ser humano pela própria condição natural de humano, porque esses direitos não têm como fonte primária um acordo de vontades. Os direitos humanos têm no instituto do reconhecimento da humanidade do outro tal como a própria a razão pela qual se concretiza determinado direito.

Assim, o direito de não ser escravizado ou de não ser torturado não deriva da existência de um estatuto, mas daquilo que a filosofia prática contemporânea convencionou chamar de reconhecimento, e no âmbito da tradição aristotélico-tomista esse reconhecimento tem como conteúdo a amizade. Das formas não proposicionais que servem para evidenciar a lei natural nos seres humanos, a alteridade é a mais urgente e pode ser entendida como uma cultura do encontro, fomentadora de um capital moral necessário para a consumação de direitos. E isso se dá porque os elementos não proposicionais são utilizados na argumentação jurídica. Explica Barzotto (2010, p. 114):

a aplicação de regras depende, em última instância, de fatores não governados por regras e que não são articulados de modo predicativo. As classificações da justiça, ou a aplicação do universal da regra ou da classe ao singular do caso, dependem, de um lado, da argumentação jurídica, e de outro, de condições da boa argumentação, sendo a amizade a mais importante delas.

A amizade é parâmetro para pensar na reciprocidade das relações e na aplicação da justiça, pois o raciocínio prático funciona a partir de princípios. Da amizade decorre a regra de ouro que Aquino tematiza como uma regra da amizade. Do preceito primeiro da amizade, derivam os preceitos secundários de justiça de que tratam os ordenamentos das 12 tábuas da lei que contêm os princípios da lei natural: “os preceitos da segunda tábua contêm a ordem da justiça que se deve observar entre os homens, a saber, que a ninguém se faça o indevido, e se dê a cada um o devido” (Suma Teológica, I-II, q. 100, a. 8, *apud* Barzotto, 2010, p. 116). A amizade precede a justiça, a ela está subordinada, de modo que a amizade e a ordem

jurídica perfazem uma relação de retroalimentação: a razão de ser da lei é fomentar a relação de amizade entre as pessoas.

Retomando o raciocínio prático, segundo o qual a passagem do mandamento maior, do universal, para o caso concreto, singular, necessita de reflexão e argumentação, Barzotto (2010) clarifica o argumento citando o exemplo da proibição da tortura: a fim de que sejam conceituados os atos de tortura, o paradigma da amizade, de empatia, de amor a si e ao outro ser humano é o norte adequado às relações humanas e à razão da lei. Relata Barzotto que, após minucioso exame dos textos da Convenção de Genebra, os juristas do departamento de Estado norte-americano concluíram que o conceito de tortura não contemplava o ato de submeter a pessoa a um tratamento degradante da saúde, com privação do sono e de alimento, por exemplo. De fato, defensores especialistas em Direito Penal incluíam na tortura apenas a privação de um membro do corpo e entendiam que a provocação de dor física seria permitida.

Sem o parâmetro da regra de ouro como sentido e valor da comunidade humana, as elucubrações de técnica jurídica podem justificar padrões não humanos de comportamento. A atividade de viver com justiça é uma exigência ética da política. Os valores constituem meta para a ação coletiva e junto com o direito, formam o bem comum de uma comunidade.

#### **4 Autonomia e bem comum: perspectiva da fraternidade**

Entende-se por fraternidade o dever de reconhecer como livres, iguais e membros da comunidade humana todas as pessoas pelo fato da sua humanidade, podendo ser definida como princípio de organização da sociedade na qual a relação social se dá na atitude de liberdade e igualdade de cada membro voltado para o relacionamento com o outro. Nas palavras de Barzotto (2018, p. 43): “A sociedade fraterna se caracteriza, entre os vários tipos de associação entre seres humanos, como uma comunidade de livres e iguais” na qual todos são responsáveis por todos, seguindo uma tradição aristotélica-tomista que enfatiza na política a amizade e o consenso, alargando o seu horizonte a toda humanidade, com base na igual dignidade da pessoa humana.

Cabe esclarecer que a liberdade e a solidariedade são as bases do bem comum, enfatizando-se primeiramente que a concepção de pessoa é expandida do seu aspecto autônomo unifocal para ser entendida como singularidade que se interconecta a todos os outros singulares, tendo o fato de serem singulares um ponto comum que aponta para uma natureza complexa. Por isso, para Aquino (2005, p. 533), “Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber o que subsiste em uma natureza racional”.

Depreendem-se daí dois elementos: a natureza comum – animalidade racional e social – e personalidade individual. Isso significa que a pessoa não se reduz à sua natureza, subsiste nela. Por isso, explica Barzotto (2010, p. 23): “a pessoa abrange suas determinações concretas, não só na sua essência (racionalidade, sociabilidade), mas também nos acidentes que acompanham necessariamente a concretização dessa essência”, no que se incluem as mais diversas limitações intrínsecas de saúde, de inteligência, de temperamento.

Desse modo, o ser humano é caracterizado por sua existência na qual todas as particularidades acidentais lhe são constitutivas. Nessa concepção, é necessário afastar tanto o naturalismo quanto o subjetivismo: o primeiro reduz o humano à própria natureza, o que significaria um condicionamento interno; o segundo afasta o humano de qualquer essência compartilhada, reduzindo o ser humano ao seu contexto social, histórico e contingencial, o que implicaria um condicionamento externo. Em ambas as acepções, não há autonomia, há antes uma concepção de ser humano pré-moldado ou previsível.

Quando se afirma ser a sociedade o local onde o ser humano realiza a própria humanidade, atribuiu-se a ela o espaço no qual a singularidade humana é compreendida como um dom de reciprocidade. A autonomia não é reduzida à não interferência externa, mas percebida como a condição de possibilidade para estar em relação com os outros. É a partir do entendimento do ser humano como possuidor de uma natureza compartilhada – que se realiza na existência contingencial – que se opera a relação entre bem comum (bens necessários à realização humana integral compartilhados entre todos os seres humanos) e autonomia (a instanciação singular desses bens com base na escolha individual dos planos de vida dentro de um contexto político-jurídico). As relações humanas, longe de operarem unicamente por uma política artificial, que tem por fim elaborar meios de aparar tensões, operam-se sob o signo do reconhecimento da pessoa humana.

Note-se que o reconhecimento não inaugura um *status* humanitário, não é constitutivo, funciona sob o prisma receptivo, isto é, o de aceitar a identidade do outro ser como livre e igual. Essa ideia sobrepõe-se ao pensamento historicista ou a uma ideia de evolução histórica, ou mesmo a de um contrato social ou à conveniência decorrente da soma da maioria. Não são as circunstâncias que criam a liberdade e estabelecem a igualdade, tampouco condicionam a fraternidade porque ela é incondicional. O ponto a ressaltar é que, da mesma forma que ser pessoa não advém de um estatuto jurídico e não admite graus, a liberdade também não, e isso não decorre de uma convenção; e a fraternidade, por sua vez, não pode ser criada como um cálculo aritmético, é um princípio da constituição e da plena realização humana.

Reconhecendo-se que todas as pessoas são intrinsecamente livres, as circunstâncias externas passam a ser medidas sob o valor da justiça cujo ponto de partida é a relação fraterna e cujo como parâmetro é o pleno desenvolvimento humano integral, de modo que a liberdade, que o ser humano possui em essência, seja refletida nas suas contingências social, política e jurídica. A característica da comunidade, sob esse prisma, é a de guardiã das diferentes identidades. Nisto reside a resposta conferida à equalização entre as singularidades individuais na própria comunidade a atender o aspecto da liberdade e do bem comum: no reconhecimento da essência humana e na autoridade dos bens humanos que compartilham. Esses bens devem ser buscados por meio da razão prática na eminência política construída pelo laço de amizade e consenso.

Enfatiza-se que os bens comuns decorrentes do fato de terem os seres humanos uma natureza compartilhada, segundo a Teoria da Lei Natural<sup>4</sup> e seguindo o parâmetro fraterno, não têm o condão de englobar a pessoa no todo capturando sua individualidade, transformando-a num ser holista; ao contrário, o bem comum perfaz-se na realização individual de cada membro da comunidade. Com base em Finnis, os autores Neiva e Pinheiro (2020, p. 222) afirmam que “o caso central do direito é a coordenação racional e a compatibilização, tanto mais quanto possível, da liberdade racional e da autonomia moral das pessoas”. É a realização humana integral de cada ser humano que aponta para os bens humanos básicos, que são plurais e incomensuráveis.

O conceito central da política é o bem comum e a antropologia que lhe subjaz, considerando a potencialidade humana para a amizade, é a da pessoa como um ser relacional, que só alcança os bens necessários à sua realização integral em sociedade. Por isso, reitera-se, a sociedade não é um empreendimento artificial e acessório, mas é constitutivo da própria pessoa como ser relacional e interdependente. E a autonomia não é redução da autoproteção, mas é um meio de realização.

Uma vez que o bem de cada membro da comunidade faz parte do próprio bem, a solidariedade é uma decorrência da vulnerabilidade humana, sendo um elemento da fraternidade a ocorrer em um dado momento da relação. A substância da solidariedade é a responsabilidade pelo outro tendo em vista seu florescimento autônomo e independente, isto é, responde-se pelo outro para que ele possa responder por si mesmo. Filippo Pizzolato (2008, p.

---

<sup>4</sup> A tradição da Teoria da Lei Natural situa a compreensão da razão prática no seu primeiro princípio, que fornece razões normativas para a ação de modo a discernir e guiar diretamente a conduta dos agentes racionais aos bens humanos básicos, que são aspectos essenciais do florescimento integral da pessoa humana.

120) afirma que “justamente por ser a fraqueza aquilo que identifica os homens entre si, não existe para a solidariedade o caminho do paternalismo, mas tão somente a fraternidade”.

## **Conclusão**

Este trabalho, ao tomar como ponto de partida a teoria de justiça igualitária de Rawls e a sua formulação do princípio da diferença, não versou sobre a superfície dos direitos, como derivados da dogmática jurídica, a funcionar sob a égide de um determinado estatuto jurídico (ato, ou negócio, ou fato jurídico), mas tratou de verificar o valor de equidade que justifica os direitos racionalmente. Justamente porque se parte de uma teoria de justiça, adentrou-se o campo do valor subjacente que estrutura a sociedade como empreendimento cooperativo, um valor fundamental que justifica uma justiça social solidária cuja ordem jurídica atenda às exigências do ser humano enquanto pessoa.

Diante dessa perspectiva, buscou-se deslindar a concepção de ser humano presente na teoria rawlsiana e encontrou-se a do ser humano como ser autônomo. A dignidade humana, para Rawls, deriva da autonomia moral kantiana. Nenhuma outra característica humana é enfatizada, nem atinente ao campo ético, nem ao metafísico. Deriva dessa premissa que a autonomia humana não pode sofrer empecilhos, nem ser fruto de arbitrariedades.

Rawls trata da fraternidade sob o signo do princípio da diferença, cuja roupagem é a de um princípio da eficiência. De fato, é mais desejável viver em uma sociedade em que haja menos injustiça, menos pessoas vulneráveis em sofrimento, na qual todos possam receber pelo fruto do seu esforço pessoal autônomo; se, para isso, alguns têm que ser auxiliados pela desventura da vida, parece ser algo que se reverte eficientemente para todos. É mais eficiente, mas não justificável que a mola propulsora dessa engrenagem se concentre na autonomia. Por isso, buscou-se entender o princípio da fraternidade, não pela lógica da eficiência, mas pela gênese da amizade.

A amizade aristotélica foi destacada neste artigo porque a tradição da lei natural, enquanto razão prática, articula-se a partir das premissas do humano como ser relacional que age tendo em vista um fim entendido como bem. Assim, a potencialidade da sociabilidade tem como fim a comunidade, ideia presente em Aristóteles, para quem a *polis* é o lugar onde o homem encontra sentido. Nasce da amizade, da relação com o outro, da cooperação, a noção de dever moral, e desse laço advêm as diretivas de justiça. É porque eu devo à humanidade do outro e porque a felicidade do outro faz parte da minha própria realização como ser humano pleno que a solidariedade social encontra sentido.

O edifício da tradição aristotélica aponta para a amizade como laço nuclear da comunidade política. Esse prisma ético oferece um contraponto pertinente ao tema abordado neste trabalho, que foi questionar a base ética humana capaz de fundamentar a estrutura social com seu arcabouço político-jurídico: se todo o raciocínio da construção sociopolítica fosse reduzido a um acidente, restaria injustificada a solidariedade necessária para cooperar com os mais vulneráveis, assim como não haveria espaço para a gratuidade nas relações sociais e nas econômicas, tampouco para justificar deveres cívicos. Por outro lado, na tradição clássica, a amizade, a cidadania e o bem comum são expressões interligadas no seu conteúdo e na sua atuação.

A fraternidade enraíza-se nessa tradição, que tem na amizade a virtude sem a qual não há felicidade. Esse paradigma adotado por Tomás de Aquino expande a restrita e excludente amizade aristotélica à universalidade da ética fraterna, que pode ser expressa na regra de ouro como preceito conectado aos bens humanos e aos direitos humanos. Não há justiça que contrarie a regra de ouro. A racionalidade prática na política é a racionalidade da fraternidade. É sob essa referência que a autonomia e a equidade encontram sentido.

Na qualidade de princípio de organização da sociedade, a fraternidade consiste então em um tipo específico de relação na qual a ação humana ante a liberdade e a igualdade é uma ação com o outro e para o outro, num vínculo comunitário. Contudo, é necessário que haja um contexto histórico em que não existam hierarquias ilegítimas e critérios de justiça arbitrários ferindo a igualdade e que sejam removidos obstáculos que impossibilitam a autonomia das pessoas. É necessária uma realidade na qual todos sejam responsáveis uns pelos outros membros e se considerem membros da comunidade.

Portanto, o ser humano, como ser relacional e interdependente, tem na autonomia um dos seus fatores constituintes, por ser o meio de realizar-se na instanciação dos bens humanos, que têm, por sua vez, caráter universal, a ser aplicado contingencialmente conforme a ordem política e jurídica singular, tanto mais ideal quanto mais pluralmente representada.

A justiça de Rawls não parece divergir *in totum* da justiça de perspectiva fraterna. Entende-se, porém, que a pedra sobre a qual a ordem política-jurídica será edificada não pode perder a referência ao humano que lhe subjaz. Ao lado da intrínseca autonomia, a ênfase na interdependência desse humano esclarece o que está pressuposto no pluralismo tão caro para Rawls: a inescapável potencialidade da sociabilidade humana e em decorrência dela, a plena realização de cada um reside na dependência dos demais, da sua presença e da sua ação.

### Referências

- AQUINO, Tomás. **Suma teológica**: parte 157. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. 7.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014.
- ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 10 dez. 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 20 abr. 2021.
- BAGGIO, A. M. A redescoberta da fraternidade na época do “terceiro 1789”. In: BAGGIO, A. M. **O princípio esquecido**: a fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. Tradução de Durval Cordas, Iolanda Gaspar e José Maria de Almeida. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2008. 1 v. p. 7-24.
- BARZOTTO, Luiz Fernando. **Filosofia do Direito**: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.
- BARZOTTO, Luiz Fernando. Sociedade fraterna. In: BARZOTTO, Luiz Fernando; MÜLLER, Felipe de Matos; COLPO, Luciana Dessanti; BARZOTTO, Luciane Cardoso (org.). **Direito e fraternidade**: outras questões. Porto Alegre: Sapiens, 2018. p. 43-67.
- GARGARELLA, Roberto. **As Teorias da Justiça depois de Rawls**: um breve manual de filosofia política. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Justiça e Direito).
- KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. Entrevista com Emmanuel Lévinas. Entrevistador: Angelo Bianchi. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Violência do rosto**. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014. p. 27-43.
- MARTINS, Rogério Jolins; LEPARGNEUR, Hubert. **Introdução a Lévinas**: pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014.
- MESSNER, Johannes. **Ética social**: o direito natural no mundo moderno. Tradução de Alípio Maia de Castro Quadrante. São Paulo: Quadrante; Universidade de São Paulo, 1974.
- NEIVA, Horácio Lopes Mousinho; PINHEIRO, Victor Sales. A crítica de Finnis ao positivismo metodológico: por que toda descrição é avaliativa?. In: PINHEIRO, Victor Sales (org.). **A Filosofia do Direito Natural de John Finnis**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020. v. 1. p. 11-40.
- PIZZOLATO, Filippo. A fraternidade no ordenamento jurídico italiano. In: BAGGIO, A. M. (org.). **O princípio esquecido**: a fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. Tradução de Durval Cordas, Iolanda Gaspar, José Maria de Almeida. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2008. 1 v. p. 111-124.

PUYOL GONZÁLEZ, Ángel. La herencia igualitarista de John Rawls. **Isegoría**, Universidad Autónoma de Barcelona, v. 31, p. 115-130, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2004.i31.457>. Acesso em: 3 dez. 2020.

PRADOS, Alfredo Cruz. **Ethos y Polis**: bases para una reconstrucción de la filosofía política. 2. ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006.

RAWLS, John. The basic liberties and their priority. *In*: RAWLS, John; MCMURRIN, Sterling M. (ed.). **Liberty, equality, and law**: selected tanner lectures on moral philosophy. Salt Lake City: University of Utah Press, 1987. p. 1-88.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. 4. ed. rev. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2016. (Coleção Justiça e Direito).

SEN, Amartya. **Desigualdade reexaminada**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 169-190, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732007000100012>. Acesso em: 2 dez. 2020.

SOUSA, Antônio Bonifácio Rodrigues de. **Ética e cidadania na educação**: reflexões filosóficas e propostas de subsídios para aulas e reuniões. São Paulo: Paulus, 2010.