

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

**Pessoa, Amizade e Reconhecimento:  
pressupostos éticos do conceito de justiça na tradição clássica**

Vinícius Costa Vidor

Porto Alegre, 2006.

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

**Pessoa, Amizade e Reconhecimento:  
pressupostos éticos do conceito de justiça na tradição clássica**

Vinícius Costa Vidor

Dissertação apresentada no Curso de Pós-Graduação em Direito, como requisito parcial para a concessão do grau de Mestre em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Sob orientação do Professor Doutor Luis Fernando Barzotto.

Porto Alegre, 2006

## Resumo

A presente dissertação procura identificar quais são os pressupostos éticos do conceito de justiça na tradição clássica, através de um estudo dividido em três partes: a primeira vinculada aos elementos de carácter antropológico, a segunda aos condicionamentos de cunho relacional e a terceira destinada propriamente ao estudo dos padrões de reconhecimento.

A divisão tripartite é justificada em termos de método, dada a vinculação de cada um dos três capítulos a um autor que lhe é central. O capítulo primeiro situa-se no âmbito das discussões de Robert Spaemann, o segundo na teoria ética da amizade (*philia*) em Aristóteles e o capítulo final nas recentes formulações da teoria do reconhecimento de Axel Honneth.

Ao longo do capítulo dedicado a Robert Spaemann, reflete-se sobre a especial condição humana, a personalidade, da qual decorrem as características antropológicas que possibilitam a ação justa. O estudo dedicado à amizade reconhece as características distintivas desta frente à justiça, especialmente no que se refere às limitações que impõe na constituição da relação subsequente. Por fim, os termos da teoria do reconhecimento são analisados sob a ótica da tradição clássica, reestruturando-se o modelo hegeliano de modo a torná-lo coerente com o modelo antropológico pessoal.

O estudo encerra-se com a indicação de quais são os pressupostos éticos identificados.

## Abstract

The paper intends to identify which are the ethical conditions of the concept of justice in the classical tradition, through a study divided in three parts: the first concerning the anthropological elements of such conditioning, the second concerning the relational conditions and the third based on the study of the patterns of recognition.

The threefold division is justified in terms of method, considering that each of the three chapters has an author that is central to it. The first chapter is situated on the discussions of Robert Spaemann, the second on the ethical theory of friendship (*philia*) of Aristotle and the final chapter on the recent formulations of the recognition theory of Axel Honneth.

In the chapter dedicated to Robert Spaemann, reflections concerning the special human condition, the personhood, are developed, from which are extracted the anthropological conditions of the just action. The study dedicated to friendship recognizes the distinctive characteristics of such in relation to justice, especially concerning the limitations that imposes on the subsequent relation. At last, the terms of the recognition theory are analyzed under the classical tradition of thought, reconstructing the Hegelian model in such a way as to make it coherent to the personal anthropological model.

The study ends with the indication of which are the ethical conditions identified.

## Sumário

Introdução.....	6
1. PESSOA.....	16
1.1 O significado de ser pessoa.....	16
1.2 A relação com o outro.....	33
1.3 Pessoa e justiça.....	53
2. AMIZADE.....	57
2.1 As relações éticas fundamentais.....	57
2.2 A desnecessidade de justiça.....	73
2.3 Amizade e justiça.....	89
3. RECONHECIMENTO.....	92
3.1 Esferas de reconhecimento.....	92
3.2 Honra, dignidade e vida boa.....	110
3.3 Reconhecimento e justiça.....	122
Conclusão.....	125
Referência Bibliográfica.....	131

## Introdução

A presente dissertação procura, como seu próprio nome já indica, estabelecer quais são os pressupostos éticos do conceito de justiça na tradição clássica. No caso, procurar-se-á identificar o conjunto de elementos éticos que são necessários à existência do agir justo. A limitação formal do tema propugna-se a investigar a estrutura da relação entre seres humanos que serve como fundamento para as relações de justiça. A pesquisa desenvolvida ocupa-se não dos objetos, mas dos sujeitos do ato justo.

Inicialmente, devemos destacar o motivo pelo qual o presente estudo situa-se no corpo da tradição clássica. Para tanto, valemo-nos das conclusões aludidas por Alasdair MacIntyre em sua obra “Whose Justice? Which Rationality?”, na qual ele postula que uma investigação de cunho ético, na medida em que se propõe a formular asserções verdadeiras acerca de objetos contingentes, deve situar-se no interior de uma tradição de pensamento, a qual fornece o conteúdo e a forma da racionalidade que pressupõe<sup>1</sup>. Para reforçar tal idéia, citamos um pequeno excerto de sua obra:

...não há outro modo de engajar-se na formulação, elaboração, justificação racional, e na crítica de formulações acerca da racionalidade prática e da justiça exceto de dentro de um certa tradição de conversação, cooperação, e conflito com aqueles que participam da mesma tradição. (MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* p. 350 – tradução livre)

---

<sup>1</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. p. 127-148.

Neste momento, não é oportuno reproduzir a longa e detalhada discussão que o autor desenvolve acerca do tema<sup>2</sup>, devendo limitar-nos a apontar que o seu objetivo principal é comprovar que, contrariamente ao que postulam determinadas correntes de pensamento, as concepções de racionalidade prática e de justiça não são desvinculadas de seu contexto histórico, não apenas pela natureza contingente de seu objeto, mas também pela contingência de seus interlocutores. Todas as tradições de pensamento dependem de uma expressão concreta em determinada forma de vida<sup>3</sup>, que irá necessariamente atribuir-lhes sentido.

Considerando os limites formais das proposições contidas nesse trabalho, que se situa no contexto de uma tradição cujos expoentes foram Platão, Aristóteles e São Tomás de Aquino, deve-se também apontar que parte do que define este vínculo é pessoal ao autor da obra. A resposta inicial às diferentes alegações de cada tradição depende da autocompreensão de cada ser humano individual:

Tal pessoa é confrontada pelas alegações de cada uma das tradições que consideramos, bem como de outras tradições. Como é racional responder a elas? A resposta inicial é: isso vai depender de quem você é e como você entende a si mesmo. (MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* p. 393 – tradução livre)

Proposições vinculadas de tal modo à contingência e à particularidade explicitam a razão pela qual as questões de justiça são percebidas de modo diferente por cada pessoa<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> O conceito de tradição foi inicialmente esboçado na obra “Three Rival Versions of Moral Enquiry”, sendo posteriormente desenvolvido em “Whose Justice? Which Rationality?”.

<sup>3</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* p. 390-391.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 393.

Especificamente em relação ao objeto em estudo, procuraremos demonstrar ao longo da exposição que o aparato conceitual disponibilizado pela tradição clássica é o que, até o presente momento, melhor é capaz de esclarecer quais são os elementos necessários a identificar as condições éticas de possibilidade da justiça. Não apenas os conceitos, mas as definições e interpretações clássicas do problema da justiça respondem, atualmente, de uma maneira mais condizente às questões práticas com as quais nos defrontaremos.

Para explicitar tal posicionamento, citemos um exemplo: enquanto a concepção de pessoa em Kant é geralmente interpretada como alguém que se autodetermina, que não está sujeito às cadeias de causalidade, e que, por tal razão, deve ser tratado como fim, a concepção de pessoa tomista nos afirma que a pessoa é um nome comum de determinadas substâncias primeiras<sup>5</sup> de natureza racional<sup>6</sup>. Ambas as concepções, oriundas de tradições distintas, oferecerem respostas ao problema de quais são os pressupostos do conceito de justiça próprio a cada tradição, mas apenas os elementos tornados disponíveis pela segunda fornecem as respostas mais satisfatórias, até o momento, aos dilemas antropológicos que interferem com as relações de justiça na sociedade atual.

---

<sup>5</sup> O conceito de substância primeira, oriundo do livro das *Categorias* de Aristóteles, refere que as substâncias são aquilo que não é dito de um objeto nem que está em um objeto (ARISTOTLE. *Complete Works*. *Categorias*, 5, 2a12-15). O gênero, animal, ou a espécie, homem, (ambos são exemplos aristotélicos) são substâncias secundárias, enquanto que determinado homem é uma substância primária. Por isso também a relevância da concepção de pessoa, pois ela é um nome comum compartilhado por determinadas substâncias primeiras, mas que não é compartilhado no sentido que todos integram um mesmo gênero ou espécie (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Primeira Parte. Questão 29, Artigo 1º, p. 156), mas que cada uma é em sua integralidade um indivíduo concreto e uma pessoa.

<sup>6</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Primeira Parte. Questão 29, Artigo 1º, p. 155-156.

Explicitadas tais condições, as limitações e as possibilidades do presente estudo ficarão evidentes, uma vez que a riqueza teórica da própria tradição clássica pautará a orientação do trabalho.

A definição clássica<sup>7</sup> de justiça<sup>8</sup>, expressa por São Tomás de Aquino na sua “Summa Theologica”, estabelece que o justo é dar a cada um aquilo que é seu<sup>9</sup>. A justiça, enquanto uma virtude (o hábito que é o princípio da ação boa<sup>10</sup>), implica uma certa espécie de igualdade<sup>11</sup>, uma relação entre objetos<sup>12</sup>, pois que algo apenas pode ser considerado igual quando relacionado com outra coisa<sup>13</sup>. Destaque-se também que a justiça se dá apenas entre um homem em relação a outro<sup>14</sup>.

Esta definição, analisada sucintamente, aponta que o ato justo é a qualidade de uma relação na qual há um certo tipo de vínculo especial entre pessoas e

---

<sup>7</sup> A definição de justiça compartilhada pela tradição clássica.

<sup>8</sup> Os clássicos fazem uma distinção entre três espécies do gênero justiça: justiça geral, justiça distributiva e justiça corretiva (Aristóteles); ou justiça legal, justiça distributiva e justiça comutativa (São Tomás de Aquino); ou ainda justiça social, justiça distributiva e justiça comutativa (tomistas do Século XIX). A cada uma das espécies corresponde um tipo de relação específica, a citar: a relação da parte com o todo (justiça social), a relação do todo com a parte (justiça distributiva) e a relação das partes entre si (justiça comutativa) (BARZOTTO, Luis Fernando. *Justiça Social*. p. 1-3). Mais ainda, enquanto espécies do gênero justiça, todas se referem a ações exteriores e à excelência em relação aos outros, mas com objetos distintos (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 2-4, 1130a14-1132b21). Ao longo deste trabalho, o termo justiça, a não ser quando especificado o contrário, equivale ao gênero, tal como definido por Aristóteles no Livro V, 1 de sua Ética a Nicômaco, que é constituído tanto pelo legal (*nominon*) quanto pelo igual (*ison*) (ARISTOTLE, *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 1, 1129a1-1130a14), de modo a tornar claro que as condições éticas de possibilidade em relação ao gênero estendem-se a todas as suas espécies. Para uma discussão mais detalhada da distinção entre as diversas espécies de justiça, consultar o item “2.2 A desnecessidade de justiça”.

<sup>9</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça. Questão 58, Artigo 11. p. 1436-1437.

<sup>10</sup> *Ibid.*, Questão 58, Artigo 1º, p. 1428-1429.

<sup>11</sup> *Ibid.*, Questão 58, Artigo 2º, p. 1429-1430.

<sup>12</sup> O termo “objeto” é empregado aqui em sentido amplo, significando “aquilo que se encontra em relação”. Ao longo do trabalho, a não ser que especificado em contrário, o termo “objeto” é utilizado em oposição ao termo “sujeito”.

<sup>13</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça. Questão 57, Artigo 1º, p. 1428-1429.

<sup>14</sup> *Ibid.*, Questão 58, Artigo 2º, p. 1429-1430.

coisas, que apenas se dá em face de uma relação com o outro, em uma relação entre pessoas. Nas palavras de São Tomás:

Eu respondo que, como dito acima (AA. 8, 10), o objeto da justiça é uma operação externa, na medida em que a justiça ou a coisa na qual ela é aplicada é feita proporcionalmente a alguma outra pessoa para a qual somos relacionados pela justiça. O que é de cada homem o é de acordo com a igualdade de proporção. Portanto, o ato próprio de justiça nada mais é que dar a cada um aquilo que é seu. (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça. Questão 58, Artigo 11, p. 1436 – tradução livre)

A distinção própria ao ato justo, a destinação de determinado objeto a determinada pessoa por meio da constatação ou da constituição de uma relação especial em face do outro<sup>15</sup>, viabiliza o estudo de uma certa gama de pressupostos do conceito de justiça.

Assevere-se que os pressupostos de tal conceito não se restringem a condições éticas, objeto deste trabalho, mas que também podem ser identificadas em outros elementos. O exemplo mais claro é uma condição de cunho material, a escassez dos bens disponíveis. É importante destacar a existência deste pressuposto, uma vez que, não existindo uma restrição à disponibilidade de bens<sup>16</sup>, todas as pessoas poderiam ter uma relação especial com todos os bens, tornando impróprio o agir que busca destinar o que é de cada um, já que todos têm tudo. Não havendo escassez nos bens da comunidade, a idéia de distribuição perde o sentido.

---

<sup>15</sup> O exemplo jurídico mais evidente desta questão é a aquisição e o reconhecimento da propriedade, tal como no caso da usucapião.

<sup>16</sup> A restrição do exemplo à questão da escassez de bens é providencial, posto que havíamos inicialmente apontado que a justiça trata de uma relação especial entre pessoas e coisas em face da relação com o outro, mas a idéia de coisa é por demais ampla transmitir a noção de um pressuposto material.

Cite-se que o âmbito interno do ato justo também contém problemas de distribuição de bens e encargos, de identificação de relações de apropriação, dos adequados meios de comutação de objetos, entre outros. Tais elementos, todavia, não são pressupostos do conceito de justiça, mas decorrências de sua aplicação.

No Direito, normalmente os debates permanecem focados nestes problemas de distribuição, apropriação e comutação de objetos, uma vez que estas relações são mais cotidianamente observadas. Eles assumem o cunho de discussões previdenciárias, tributárias, possessórias, contratuais, que exigem a constante reflexão sobre a proporção justa.

Entretanto, no presente trabalho, o objeto restringir-se-á à questão anterior a esta, à relação recíproca entre os sujeitos humanos, que é um pressuposto ética do conceito clássico de justiça. A pergunta a ser levantada não será o que é justo, mas sim, com quem se deve ser justo. Dado que o agir de maneira justa sempre supõe um elemento de alteridade, uma vez que depende da presença de um outro, não se pode ser justo ou injusto para consigo mesmo<sup>17</sup>.

Para reforçar esta idéia, citemos o exemplo aristotélico do homem que mata a si mesmo. Neste caso, agindo contra a razão, o suicida age injustamente contra a pólis e não contra si mesmo, pois que ninguém pode sofrer injustiça quando o faz voluntariamente<sup>18</sup>. Este exemplo extremo serve apenas para explicitar a necessidade do outro para a ação justa. Conforme se procurará apresentar ao longo do trabalho, esta

---

<sup>17</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 11, 1138a4 – 1138b15.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 1138a4-14.

relação entre pessoas oculta ainda uma outra dificuldade, já que quem somos não se identifica com o que somos<sup>19</sup>.

Tal como referido, a relação entre pessoas é uma condição para que se possa falar em justiça. Assim, não seria de se estranhar que este debate esteja presente, mesmo que implicitamente, em qualquer discussão acerca do tema. Mesmo quando não percebido como tal, a composição dessas relações éticas foi marcante para a compreensão de uma diversidade de momentos da história ocidental (tais como o movimento feminista, que tem suas raízes no Século XVIII, o nacionalismo europeu do Século XIX, os embates acerca da escravidão e a resistência anti-colonialista<sup>20</sup>). No século XX e início do Século XXI a evidência de que estas relações são condições de possibilidade para a justiça adquiriu um tom mais forte e sombrio, já que os movimentos totalitários construíram-se sobre bases que retiravam a humanidade de uma parcela de seus próprios cidadãos. O sentimento de repulsa ética<sup>21</sup> por essas atitudes torna necessária uma discussão acerca dessas questões, não apenas pelo prisma de direitos humanos, mas da condição ética da existência humana e de seu estreito vínculo com o agir justo.

A par disso, em um período no qual questões de identidade passaram a integrar a agenda política mundial como foco de discussão, no qual conflitos jurídicos de preservação da identidade nacional começam a repercutir na esfera privada (tal como o movimento francófilo no Canadá, que obteve o direito de limitar a escolha dos pais em relação às escolas de seus filhos com o intuito de preservar a sua cultura<sup>22</sup>), no qual

---

<sup>19</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 32.

<sup>20</sup> FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* p. 32.

<sup>21</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. p. 17-21.

<sup>22</sup> TAYLOR, Charles. et al. *Multiculturalism*. p. 58-61.

manifestações de cunho religioso-cultural revertem-se em violência desregrada (os protestos que abalaram a França no final do ano de 2005, nos quais jovens muçulmanos depredaram centenas de veículos ou a violência entre sérvios e croatas na guerra dos Bálcãs) e até mesmo a restrição dos direitos humanos compõem o quadro ético da humanidade (o exemplo mais contundente é a prisão mantida em Guantanamo, Cuba, e os encarceramentos, independentes de acusação, fruto do ataque a Nova York). É necessário abordar de maneira clara a questão de quais são as condições de possibilidade da justiça, seja no nível internacional, como no caso dos exemplos citados, seja no nível nacional (cite-se o caso da resolução nº 21.920 do Tribunal Superior Eleitoral, que tornou facultativo o voto de deficientes que estejam impossibilitados ou aos quais seja oneroso o cumprimento das obrigações eleitorais, que gerou um manifesto de indignação do Conselho Municipal de Defesa e Direitos das Pessoas Portadoras de Deficiência de Caxias do Sul, no sentido de que tais deveres constitucionais não poderiam ser mitigados<sup>23</sup>). Estas situações não se restringem a disputas distributivas de bens<sup>24</sup>, mas invocam a necessidade de relações éticas nas quais a identidade de um grupo, de um povo ou até de um indivíduo delimitam o objeto de debate.

Não apenas esta realidade histórica comprova a necessidade da discussão desenvolvida ao longo deste trabalho, mas também a teoria da justiça parece depender de uma profunda reflexão sobre os seus pressupostos éticos. Nesse aspecto, reporto-me à autoridade de grandes autores da teoria clássica, que foram claros acerca do papel

---

<sup>23</sup> BRASIL. Resolução nº 21.920 do Tribunal Superior Eleitoral. Dispõe sobre o alistamento eleitoral e o voto dos cidadãos portadores de deficiência, cuja natureza e situação impossibilitem ou tornem extremamente oneroso o exercício de suas obrigações eleitorais. Brasília, DF, 19 set. 2004. Disponível em: <<http://www.tse.gov.br/servicos/jurisprudencia/index.html>>. Acesso em: 13/03/2006.

<sup>24</sup> FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* p. 150-159.

central dessa discussão. Cite-se um trecho dos Comentários de São Tomás à Ética à Nicômaco:

...se os homens são amigos não deveria haver necessidade de justiça no sentido mais estrito, porque eles teriam todas as coisas em comum; o amigo é um outro eu e não há justiça para consigo mesmo. Mas se os homens são justos, eles ainda precisam da amizade de um em relação ao outro. Do mesmo modo, a justiça perfeita parece preservar e restaurar a amizade. Portanto, pertence à ética tratar da amizade muito mais do que da justiça. (AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. p. 477 – tradução livre)

Um tema desta magnitude demandaria um estudo muito mais profundo e extenso do que os limites desse trabalho, de modo que o método e a divisão adotados procuraram delimitar adequadamente a questão.

O método, considerando que se trata de uma discussão teórica, consistiu na pesquisa bibliográfica dos autores clássicos que trataram do tema, valendo-se dos exemplos apresentados para uma reflexão sobre as questões éticas que poderiam se configurar como pressupostos éticos do conceito de justiça na tradição clássica.

Nesta dissertação, os exemplos, a não ser que especificamente apontado, têm caráter ilustrativo, não sendo apropriado o uso de discussões concretas sobre a extensão das disposições éticas presentes em cada um deles.

Prosseguindo, destaque-se que a segunda etapa do método utilizado foi a seleção de três autores centrais, que sintetizassem da maneira mais coesa e explícita os principais pressupostos éticos do conceito de justiça. A partir de tais perspectivas, foram elaborados três capítulos de desenvolvimento no trabalho.

Por fim, os diversos debates que comporiam o trabalho foram sistematizados em três grandes unidades conceituais, pessoa, amizade e reconhecimento, que permitiram o tratamento coerente do diversos pontos de vista acerca da natureza de tais pressupostos.

De tal modo, a presente dissertação divide-se em três capítulos, cada um remontando aos elementos éticos apontado pelo autor central do mesmo. O primeiro capítulo inicia com a discussão antropológica, refletindo sobre qual seria a condição propriamente humana no mundo, fundando-se especialmente na obra de Robert Spaemann, que unifica a teoria da pessoa. O segundo capítulo remonta à obra de Aristóteles e ao papel desempenhado pela amizade (*philia*) na elaboração da ética. O terceiro capítulo, referente à obra de Axel Honneth, discute essa elaboração ética por outro prisma, resgatando a teoria do reconhecimento de Hegel.

A par de uma possível unidade entre o segundo e terceiros capítulos, amizade e reconhecimento, que tratam de um mesmo objeto sob óticas diferentes, prezando pela clareza do argumento e pela unidade conceitual, foi mantida a divisão por autor já exposta.

Concluindo, procurar-se-á estabelecer a existência de pressupostos éticos ao conceito de justiça na tradição clássica, identificando-os e apresentando suas repercussões quando da sua elaboração posterior.

## 1. Pessoa

### 1.1 O significado de ser pessoa

A justiça, exceto quando expressa em um sentido metafórico<sup>25</sup>, é própria ao conjunto de ações humanas nas quais as relações éticas anteriores compõem o espaço de possibilidade do agir. O ato de constatar o destinatário do exercício desta virtude é o primeiro elemento relevante de um estudo preocupado em descrever os pressupostos éticos de tal conceito.

Para tanto, a primeira tarefa deve recair sobre qual é a condição humana no mundo, uma vez que aquele que age de maneira justa ou injusta, bem como aquele que é tratado com justiça ou injustiça são sempre seres humanos. É possível estabelecer relações das mais variadas com outros seres, mas as relações éticas em sentido estrito estão limitadas às relações entre pessoas.

No seio da tradição clássica, a ética pode ser definida como o conjunto de hábitos e ações adequados à busca do fim próprio ao ser humano. Como aponta Aristóteles:

Toda arte e todo questionamento, e similarmente toda ação e toda escolha, é pensada como sendo dirigida a determinado bem; e por esta razão o bem tem sido corretamente declarado como aquilo para o qual todas as coisas tendem. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, I, 1, 1094a1-3 – tradução livre)

---

<sup>25</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 11, 1138b7-13.

Todo agir humano tem em vista determinado bem<sup>26</sup> e dentre estes podem ser identificados bens tão variados quanto o são as ações humanas. Entretanto, há um fim último, um bem próprio à condição humana, que decorre de quem somos: a felicidade<sup>27</sup>.

Agir eticamente é ter em conta quais são as ações corretas à busca do bem que nos é próprio, pois seria contrário à nossa natureza não o fazê-lo. É essa natureza que nos permite dizer o que deve ser buscado e como deve ser o agir para tanto<sup>28</sup>. Quem é este homem que busca, qual é a sua natureza, são elementos indispensáveis à reflexão ética, pois o objeto determina o fim que lhe é próprio<sup>29</sup>.

A natureza humana, distinta de todas as demais naturezas, é definida na tradição clássica como sendo composta de dois elementos: animalidade e racionalidade. O homem, portanto, participa do gênero “animal” e tem como diferença específica “racional”. As características contidas no gênero e na espécie são compartilhadas por todos os seres humanos individuais.

Esse dado é relevante à questão posta, pois essas características compartilhadas fornecem elementos indispensáveis à compreensão dos pressupostos éticos do conceito de justiça, uma vez que as ações de tal natureza devem considerar o objeto que lhe é próprio, os animais humanos.

---

<sup>26</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. p. 51.

<sup>27</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, I, 7, 1097a36-1097b7.

<sup>28</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. p. 138.

<sup>29</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, I, 1, 1094a1-18.

Todavia, dentre a variedade de características humanas<sup>30</sup>, devem ser identificadas as que são relevantes ao objeto da dissertação. Para tanto, devemos resgatar o conceito de justiça sintetizado na introdução, no qual a justiça foi definida como uma virtude<sup>31</sup>. Assim, podemos apontar que a justiça refere-se a ações externas, à racionalidade de cunho prático, pois que trata de objetos contingentes. Reporto-me às palavras de São Tomás de Aquino:

A razão prática, por outro lado, ocupa-se de objetos contingentes, os quais são objetos das ações humanas: conseqüentemente, embora haja necessidade nos princípios gerais, o quanto mais nos aproximamos do detalhe, mais encontraremos defeitos. (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Lei, Questão 94, Artigo 4º, p. 1011 – tradução livre)

A partir dessas proposições, podemos agora indicar que as características humanas relevantes ao objeto do trabalho são aquelas que pautam nossas ações exteriores, mais especificamente, nossas relações com os demais.

Compreendendo-se no gênero animal, a identidade humana se apresenta através da consistência de um corpo físico que atua como marco referencial do espaço humano no mundo. A extensão dos braços, a amplitude visual, as percepções sonoras marcam o local ocupado por este ser animalizado que é o homem. A identidade humana como um todo deve muito à experiência concreta<sup>32</sup>.

O corpo atua não apenas como um delimitador físico de nosso espaço no mundo, mas também possibilita a relação com os demais objetos nele. A sensação de

---

<sup>30</sup> Cite-se como exemplo a liberdade, a vontade e a sociabilidade.

<sup>31</sup> A virtude é definida por São Tomás como o hábito que é o princípio da ação boa (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça. Questão 58, Artigo 1º, p. 1428-1429).

<sup>32</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 22-24.

identidade com o próprio corpo, com seus limites e com suas possibilidades é um momento crucial no desenvolvimento infantil<sup>33</sup>, mas também na readaptação ambiental (situações de perda de algum dos sentidos, de amputação de membros são exemplos típicos nesse caso). A percepção propiciada pelo corpo não é apenas causa de determinadas reações corporais<sup>34</sup> (uma vez que provê informações sobre o mundo), mas também fornece as razões<sup>35</sup> para determinada ação<sup>36</sup>.

Não há uma maneira de se desvincular a corporeidade humana do modo próprio de suas relações entre si. O corpo representa uma condição básica de quem eu sou, minha identidade constitui-se também através dele<sup>37</sup>.

As características de nossa animalidade são essenciais à formação de um juízo ético. Só existindo relações de justiça entre seres humanos<sup>38</sup>, estas relações, sob certo aspecto, são relações de animais corporificados. Nossas relações com os demais sempre serão pautadas por esta materialidade, de modo que suas características já apresentam algumas das condições à possibilidade do agir justo.

A primeira característica relevante ao que está sendo proposto é a vulnerabilidade<sup>39</sup>. A condição animal dos seres humanos significa também que estes são suscetíveis a uma extensa quantidade de aflições e tormentos, sejam ferimentos físicos,

---

<sup>33</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 101-104.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 77-78.

<sup>36</sup> O papel da percepção como causa de reações ou como provedora de razões para atuar é uma distinção que leva em conta a existência de diferentes respostas corporais. A percepção como causa descreve as respostas irracionais a estímulos externos, como a ansiedade ou o medo. Já como provedora de razões para atuar, ela identifica os objetos exteriores sobre os quais haverá deliberação racional.

<sup>37</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 23.

<sup>38</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça. Questão 58, Artigo 2º, p. 1429-1430.

<sup>39</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 15-16.

doenças ou moléstias mentais, que necessariamente afligem cada um de nós em um momento ou outro da vida. Ser um animal significa também ter uma necessidade constante de ingestão de alimento, de segurança no momento do repouso e de acesso a uma série de bens indispensáveis à manutenção da existência. A vulnerabilidade, portanto, é uma constante entre todos estes seres com um corpo animal.

Mais ainda, a animalidade parece ser uma qualidade relevante ao humano, pois fornece elementos-chave à compreensão do mundo exterior, na identificação dos bens adequados à nossa forma de vida e de quais são as adequadas razões para nosso agir. Não seríamos quem somos se nossa existência não estivesse pautada pela vulnerabilidade.

A vulnerabilidade, por si, parece estabelecer a necessidade de uma outra variedade de relação. A enfermidade, a fragilidade do momento do repouso, parecem exigir que os seres humanos estabeleçam algum tipo especial de relação com os demais, que experimentam as mesmas situações. É próprio à condição humana no mundo a dependência<sup>40</sup> em relação aos demais<sup>41</sup>.

Os momentos de fragilidade, no qual a vulnerabilidade mostra-se premente, expressa como apenas através da manutenção e da constituição de relações com os demais é possível a nossa sobrevivência. Simplesmente não é possível ao ser humano sobreviver sem o auxílio de outros, já que todos estão sujeitos a uma longa fase de maturação física e mental, na qual a fragilidade e a dependência quase total em relação aos pais são os elementos nos quais se desenvolvem as capacidades de

---

<sup>40</sup> ELIAS, Norbert. *The Society of Individuals*. p. 35.

<sup>41</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 15.

independência. Não apenas a infância, mas também a velhice são dois momentos próprios aos seres humanos que são marcados notadamente pela vulnerabilidade.

Poderia argumentar-se que é possível a sobrevivência sem a presença de outro ser humano, mas mesmo nestes casos se faz necessária a interferência de um interlocutor que proveja os bens necessários ao ser infante ou ferido. A mitologia está repleta de imagens como essa, tal como a loba que amamentou Rômulo e Remo, nas quais o animal intercede para suprir essa dependência. O que está expresso na identidade corporal dos seres humanos é a sua existencialidade, a sua contingência enquanto ser finito.

O reconhecimento da dependência é um pressuposto fundamental à reflexão sobre quais são as virtudes próprias a um ser com esta característica<sup>42</sup>. O desenvolvimento das potencialidades próprias ao ser humano apenas se dá através de relações com os demais<sup>43</sup>. A criança, desde o momento de seu nascimento, e até antes dele, já está inserida em uma série de relações sociais que marcarão a forma como irá desenvolver-se<sup>44</sup>. A dependência em relação aos demais significa não apenas a necessidade de relações com os outros, mas também que a própria identidade<sup>45</sup> ou as possibilidades de identidade de um ser em desenvolvimento não são integralmente obra sua<sup>46</sup>, quem somos é definido em parte por quais são as nossas relações éticas<sup>47</sup>.

Do ponto de vista da auto-suficiência o mesmo resultado parece seguir; pois o mais completo bem é tido como auto-suficiente. Agora,

---

<sup>42</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 22-23.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 85-86.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>45</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. p. 56.

<sup>46</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 92.

<sup>47</sup> ELIAS, Norbert. *The Society of Individuals*. p. 38.

por auto-suficiente não queremos dizer aquilo que é suficiente para algum homem por si mesmo, para alguém que vive uma vida solitária, mas também para pais, filhos, esposa, e em geral seus amigos (*philoî*) e concidadãos, pois o homem é sociável por natureza (*zoon politikon*). (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, I, 7, 1097b8-11 – tradução livre)

Mas não apenas a animalidade nos fornece elementos cruciais ao presente estudo, assim também o faz a racionalidade. Em que pese os clássicos definirem a existência de mais de um tipo de racionalidade própria ao ser humano<sup>48</sup>, interessa-nos neste estudo apenas os elementos referentes à racionalidade prática (*phronèsis*)<sup>49</sup>.

É próprio à racionalidade prática, por sua natureza, o raciocínio em conjunto com os demais, geralmente dentro de um conjunto determinado de relações sociais<sup>50</sup>. Isso se deve à própria condição de seu objeto, já que se tratando de algo contingente, apenas a comunhão de uma diversidade de pontos de vista será capaz de apreender a verdade sobre o objeto. É próprio ao raciocínio prático o diálogo e só é possível o diálogo dentro de determinadas relações éticas. Vejamos:

De acordo com a perspectiva aristotélica adotada, o raciocínio prático é, por sua própria natureza, o raciocínio em conjunto com os demais, geralmente dentro de um conjunto determinado de relações sociais. Essas relações se formam em um início e se desenvolvem de tal maneira que através delas cada pessoa, primeiro alcança, e logo recebe, o apoio necessário para manter-se na condição de raciocinador prático independente. Em geral, em primeiro lugar estão as relações familiares e domésticas, posteriormente as relações escolares e de aprendizado, e logo as que correspondem à diversidade de práticas nas quais participam os adultos de cada sociedade e cultura. A formação e a manutenção dessas relações são inseparáveis

<sup>48</sup> Como já salientado no início deste capítulo, a justiça preocupa-se com objetos contingentes, seara da racionalidade prática, de modo que as racionalidades de cunho teórico (*epistèmè*) e de cunho técnico (*technè*), podem ser inicialmente descartadas. Apesar de representarem traços relevantes ao estudo da natureza humana em geral, o foco do presente, os pressupostos éticos do conceito de justiça, tornam impertinente uma discussão aprofundada destes temas.

<sup>49</sup> NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. p. 290-317.

<sup>50</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 128.

do desenvolvimento das disposições e atividades por meio das quais cada indivíduo se orienta à sua transformação em um raciocinador prático independente. De tal modo, não é possível buscar o bem de cada um sem buscar ao mesmo tempo o bem de todos os que participam nessas relações, posto que um indivíduo não pode ter uma boa compreensão de seu próprio bem ou seu florescimento separado e independente do florescimento do conjunto das relações sociais que participa. (MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 128 – tradução livre)

A racionalidade prática deve, portanto, ser desenvolvida em um conjunto de relações com os outros seres humanos. Estas relações não são apenas o pano de fundo do diálogo, mas constitutivas deste<sup>51</sup>. Como destaca Aristóteles:

Agora, que o homem é um animal mais político que as abelhas ou outros animais gregários é evidente. A natureza, como dizemos seguidamente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra (*lógos*)<sup>52</sup>. E, em que pese a mera voz ser um indicador do prazer e da dor, e, portanto, é encontrada em outros animais (pois sua natureza atem-se à percepção do prazer e da dor e a sua proximidade recíproca, e nada mais), a palavra (*lógos*) é usada para apontar o eficaz e o ineficaz, e de modo semelhante o justo e o injusto. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Política, I, 2, 1253a7-15)

A racionalidade prática, devendo ser exercida em um conjunto de relações sociais, reflete a natureza social do ser humano, de um ser que é dotado de *lógos* (palavra ou razão). A linguagem, como veículo de nossa racionalidade, demanda a existência de relações sociais. Não há uma linguagem privada. Isso significa, em termos gerais, que a nossa racionalidade não é algo independente de quem nós somos e que, portanto, considerando que nossa natureza é social<sup>53</sup> (política) e que somos seres

---

<sup>51</sup> O conhecimento do bem que nos é próprio apenas pode ser alcançado através do estabelecimento de relações com outros que nos ensinam quais são esses bens (MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. p. 136).

<sup>52</sup> Em grego, a palavra *lógos* significa tanto palavra quanto razão, o que nos mostra que o dom da palavra, do uso da linguagem, está vinculado, para eles, ao dom da razão.

<sup>53</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, I, 7, 1097b8-11.

contingentes, a nossa racionalidade é historicamente situada, socialmente formada e vinculada à existência concreta dos seres humanos<sup>54</sup>.

Por ora, a reflexão acerca dos elementos da definição clássica da natureza humana foi suficientemente desenvolvida para os propósitos dessa discussão. Deve-se agora iniciar com as questões pertinentes ao autor identificado como central ao presente capítulo: Robert Spaemann, uma vez que este trata especificamente do tema em estudo, a condição de ser pessoa.

Inicialmente, devemos destacar uma questão de cunho lógico: cada singular não pode ser objeto de definição, ou seja, João Tavares, enquanto um ser humano concreto, não é objeto de definição. O que pode ser objeto de definição é apenas o que pertence à idéia de singularidade<sup>55</sup>. É incorreto procurar definir cada pessoa concreta, pois a definição somente pode dizer o que é ser pessoa.

Como coloca Aristóteles<sup>56</sup>, “Uma definição é uma proposição significando a essência de algo” (tradução livre). De tal modo, considerando que o traço fundamental de cada pessoa individual é o ato de existir como algo concreto, o conceito de pessoa não servirá para identificar algo como algo, mas afirmará algo específico sobre um determinado ser<sup>57</sup> (existente).

Todos os seres humanos existem apenas enquanto indivíduos concretos, enquanto primeiras substâncias e ao denominá-los pessoas, não os estamos

---

<sup>54</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 25-26.

<sup>55</sup> AQUINAS. St. Thomas. *Summa Theologica*. Primeira Parte. Questão 29, Artigo 1º, p. 155-156.

<sup>56</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Tópicos, 5, 101b36-37.

<sup>57</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 28.

identificando qualitativamente, mas atribuindo-lhes um nome comum<sup>58</sup>. Denominar alguém como humano é enquadrá-lo em determinado gênero e espécie, em determinada definição, na medida que esse alguém compartilha de tal essência. Denominar alguém de pessoa é atribuir-lhe um nome, é afirmar algo existencial, é a constatação de uma realidade. O que somos pode ser objeto de definição (natureza humana), mas quem somos, não<sup>59</sup>.

Em termos práticos, o reconhecimento de uma pessoa não depende de traços qualitativos próprios ao humano, de atributos específicos atribuídos à espécie humana que possam ser identificados e utilizados para tal reconhecer. Por exemplo, não é o uso das capacidades mentais ou a resposta a estímulos ambientais (penso no estado vegetativo) que permitirão dizer se alguém é pessoa ou não, mas a constatação de uma existência. Embora os mesmos traços qualitativos da definição da espécie humana (animal, por exemplo) sejam o que nos permite fazer a abstração e a classificação de um grupo comum, não são eles que definem a identidade pessoal<sup>60</sup>.

É relevante observar que Spaemann utiliza-se da idéia de metamorfose<sup>61</sup> para justificar essas assertivas. Na obra de mesmo nome, Kafka conta a história de um homem que se transforma em um inseto, mas, ao contrário do que seria esperado, a identidade pessoal não se perde por meio da transformação, ele permanece um “eu”, o mesmo “eu” anterior à transformação. A identidade pessoal não é fruto da identificação de certas qualidades ditas humanas, a definição da natureza humana é condição necessária, mas não suficiente ao reconhecimento pessoal.

---

<sup>58</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 29-30.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 31.

Outro exemplo extremo, já citado, é o estado vegetativo ou a sobrevivência que depende de aparelhos. Mesmo a perda total da capacidade racional ou da consistência corporal animal não significam a perda da condição de pessoa. Argumentos do tipo que supõe que a perda do elemento definicional (racional, por exemplo) permite afirmar que não se está mais diante de uma pessoa, não dão conta da especial condição humana. A pessoa é o constatar de uma realidade que não depende apenas das qualidades constantes na definição de ser humano, da natureza humana.

Ser pessoa, portanto, não é ser definido de certa maneira, não é ser identificado como algo, mas é ser destinatário de um nome comum, é ser reconhecido como alguém. Nas palavras de Robert Spaemann<sup>62</sup>: “Quem somos não se identifica evidentemente com o que somos.” (tradução livre).

O conceito de pessoa compartilhado pela tradição tem sua origem nas discussões dos teólogos cristãos<sup>63</sup>, que procuraram justificar racionalmente a existência da Trindade, ou seja, de três pessoas com uma única natureza divina. São Tomás reporta-se à definição de Boécio, entendendo-a como adequada. Tal definição estabelece que pessoa é a substância individual de natureza racional<sup>64</sup>.

«Uma natureza e três pessoas», será finalmente a fórmula cristã ortodoxa. Nesta fórmula não se fala de «natureza» no sentido do «segundo uso» de Aristóteles, ou seja, no sentido de uma essência geral com diversos casos, indiferente em relação a eles e ao seu número, mas de seu «primeiro uso», de uma única essência individual, que existe de tal maneira que as pessoas que a realizam a entregam, à essência, a uma ordem determinada, e neste processo de

---

<sup>62</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 32.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>64</sup> AQUINAS. St. Thomas. *Summa Theologica*. Primeira Parte. Questão 29, Artigo 1º, p. 155.

«dar-se e receber-se» têm sua realidade. A diferença que as pessoas mantêm com sua natureza, com sua essência, está imediatamente relacionada com o fato de que uma pessoa entendida desse modo só pode se pensar em relação com outras pessoas, ou seja, em plural. (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 46 – tradução livre)

Entretanto, o conceito de pessoa não pode ser aplicado tal como os demais conceitos, por duas razões fundamentais: a primeira é que, quando designamos determinado indivíduo como pessoa, não o fazemos porque pertença a uma determinada classe<sup>65</sup> ou porque seja um caso de um conceito geral, mas que este ser se conduz de uma maneira especial em relação à sua espécie, pois têm uma relação distinta com sua natureza; a segunda razão para essa afirmação é que, ontologicamente falando, aplicado desse modo o conceito de pessoa é utilizado equivocadamente, pois ele implica na concessão de um status determinado, o status de inviolabilidade<sup>66</sup>. O conceito de pessoa não é meramente descritivo, mas também normativo<sup>67</sup>.

Como pessoa não é um termo apenas descritivo<sup>68</sup>, não pode ser postulado mediante a indicação de uma qualidade, tal como a habilidade de fazer juízos racionais, nem narrativamente com uma história que conte a situação deste indivíduo no mundo. Ele precisa ser experimentado através de uma relação concreta, de um agir ético específico. Ser pessoa e nomear os outros desse modo não é descrevê-los como pertencendo à espécie humana, mas é experimentá-los como uma realidade através de um agir normativo (ético).

<sup>65</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 37-38.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>67</sup> Não se está aqui a incorrer na suposta falácia da Lei de Hume (do descritivo não se pode extrair o normativo), pelas seguintes razões:

- a) a tradição clássica vincula-se à idéia de que a realidade concreta é composta por elementos descritivos e normativos e não apenas descritivos;
- b) o próprio Hume teria incorrido nessa falácia, tendo em vista que postula regramentos morais a partir da descrição do mundo, o que tornaria incoerente sua tese;
- c) o conceito de pessoa não tem uma condição semelhante aos demais conceitos, já que é uma constatação existencial combinada com uma relação ética fundamental, de modo a conter elementos normativos e descritivos em sua composição, a partir dos quais novos elementos normativos poderiam ser derivados.

<sup>68</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 38.

As pessoas são um universal concreto<sup>69</sup>, uma vez que são de um modo individual e exclusivo o próprio universal<sup>70</sup>.

As pessoas são indivíduos. Mas não no sentido de que sejam casos de algo geral, mas sim de que, como os respectivos indivíduos que são, são de modo individual e exclusivo o geral mesmo. Não são partes de uma totalidade abarcante, mas sim totalidades, em relação às quais tudo é parte. (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 40 – tradução livre)

Enquanto singulares (universais concretos), a denominação de uma pessoa não pode ser substituída por nenhum tipo de descrição<sup>71</sup>, a natureza existe como uma identidade. O termo pessoa é comum a todas as pessoas, não no sentido de um gênero ou espécie, mas de alguém individual vago, ou seja, algum homem. Mas há também uma diferença: enquanto o termo algum homem significa a natureza (humana), ou o individual designado por sua natureza como o modo de existir das coisas singulares, o termo pessoa não é dado para significar esta parcela individual, mas a realidade subsistente naquela natureza.

... pessoa não é um nome de exclusão nem de intenção, mas o nome de uma realidade. Nós devemos, portanto, resolver que, em assuntos humanos, este nome pessoa é comum por uma comunidade de idéia, não como gênero ou espécie, mas como uma coisa individual vaga. Os nomes de gênero e espécie, como homem ou animal, são dados para significar a própria natureza comum, mas não as intenções dessas naturezas comuns, significadas pelos termos gênero e espécie. A coisa individual vaga, como algum homem, significa a natureza comum com um determinado modo de existência das coisas singulares – isto é, algo auto-subsistente, distinto dos demais. Mas o nome de uma coisa singular designada significa aquilo que distingue a coisa determinada; como o nome Sócrates significa esta carne e estes ossos. Mas há uma diferença – que o termo algum homem significa a natureza, ou o individual por sua natureza, como o modo

---

<sup>69</sup> O conceito de universal concreto ou singular foi desenvolvido por Hegel para representar a superação da dicotomia geral-particular e parece ser a melhor definição para o conceito de pessoa, uma vez que este implica a mesma superação.

<sup>70</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 40.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 48.

de existência das coisas singulares; enquanto que este nome pessoa não é dado para significar o individual por sua natureza, mas a realidade subsistente naquela natureza. (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Primeira Parte, Questão 30, Artigo 4º, p. 163-164 – tradução livre)

Ser pessoa não é ser definido por possuir determinada natureza (humana), mas é a expressão concreta mesmo desta natureza. Pessoa é um nome próprio geral<sup>72</sup>.

Os seres humanos têm uma relação especial com sua natureza, na medida em que não são apenas membros pertencentes a uma espécie, mas que são indivíduos que existem em uma natureza semelhante, que existem como pessoas<sup>73</sup>. Atribuindo-se o nome pessoa a alguém, não se está a constatá-lo como algo pertencente à classe dos humanos, mas se está a firmar que o humano mesmo está manifesto nessa pessoa. Ela é o universal (humano) manifesto concretamente, existencialmente.

Enquanto singularidade (existência), a pessoalidade é incomunicável. A percepção solipsista de si mesmo é impossível, apenas a existência de outras pessoas torna possível esta constatação<sup>74</sup>.

Só se é um *self* no meio de outros. Um *self* nunca pode ser descrito sem referência aos que o cercam. (TAYLOR, Charles. *As fontes do Self*. p. 53)

A existência de outros com natureza semelhante é uma condição necessária ao reconhecimento da própria singularidade, uma vez que apenas o encontro com os demais oportuniza a constatação dessa singularidade. Apenas me percebo

<sup>72</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 50.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 54.

enquanto pessoa, enquanto uma existência singular, quando reconheço no outro esta singularidade, pois desse modo oportunizo que eu seja reconhecido por ele como singular. Apenas quando o outro me reconhece como um singular torna-se possível a minha diferenciação dos processos naturais que participo. Exemplos: apenas sei que eu penso porque existe outro que reconhece minha existência separada deste processo, pensar<sup>75</sup>; ou a situação posta pelo desenvolvimento infantil, na qual apenas a presença de outra pessoa permite que ela faça a distinção entre si mesma e o mundo à sua volta. Apenas a existência de outras pessoas no mundo permite que nos distingamos do mundo. Se não há quem nos perceba enquanto uma realidade, tudo é manifestação nossa.

Essas questões levam ao segundo momento deste capítulo, que irá se preocupar especificamente com as questões postas pela relação com o outro.

Mas antes, uma conclusão parcial. O objetivo deste sub-capítulo, “O significado de ser pessoa”, foi procurar encontrar os elementos de nossa natureza que são condições éticas de possibilidade para a justiça. Para tanto, a discussão nos permitiu tecer uma série de considerações acerca da influência de nossa existência propriamente humana nas relações éticas que constituímos.

Iniciamos pela reafirmação do papel desenvolvido pela animalidade na própria experiência ética, uma vez que a corporeidade e a constituição específica de nosso corpo nos fornece razões para o agir, já que delimita a amplitude de nossa

---

<sup>75</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 137-138.

percepção (apenas porque percebo que determinada substância faz mal à saúde é que posso prevenir sua futura ingestão).

Da animalidade em sentido geral, seguiu-se à apresentação das repercussões que a vulnerabilidade dessa identidade corporal têm na constituição de nossas relações mais primitivas às mais desenvolvidas e da condição de dependência recíproca que aí se estabelece. A suscetividade a aflições e doenças, bem como os limites que nosso corpo possui (cansaço, limite de força física, extensão da capacidade intelectual) fazem dos seres humanos seres extremamente vulneráveis ao ambiente em que vivem. O próprio desenvolvimento infantil e a fragilidade que adquirimos com o passar dos anos faz dos laços comuns não apenas algo necessário, mas crucial à própria manutenção de nossas vidas.

Mais ainda, a racionalidade própria à virtude da justiça, a racionalidade prática, é um reflexo da natureza social do homem, de seu *lógos*, de tal modo que apenas torna-se possível em um conjunto de relações sociais. A dependência entre os seres humanos não é uma expressão apenas de sua vulnerabilidade, mas também de sua sociabilidade e da natureza da linguagem.

Disso conclui-se que a afirmação da sociabilidade de cada ser humano é uma condição fundamental à compreensão do qual deve ser o significado do agir justo, pois este sempre se pautará por um tipo de busca do bem comum aos integrantes dessas relações constitutivas.

A concepção solipsista de formação da identidade também é afastada, uma vez que, desde a infância, e até antes dela, estamos inseridos em uma diversidade de relações sociais que demarcam os espaços de possibilidade de quem poderemos ser, bem como que de certo modo são constitutivos de quem somos.

Por fim, o tema próprio ao sub-capítulo, a condição de ser pessoa marca não um traço descritivo de nossa identidade, mas implica em uma ação concreta de aproximação e de normatividade, no qual ao outro é atribuída a condição de inviolável, pois este é percebido como uma totalidade em si mesmo, um universal concreto. A própria personalidade demarca que os seres humanos têm de ser sempre considerados no plural, pois esse é o modo de existir próprio às pessoas.

Sinteticamente, a relação com os demais seres humanos é constitutiva de nossa identidade pessoal, de tal maneira que essas relações não podem ser independentemente constituídas, mas sempre pensadas do ponto de vista da normatividade. Estar em relação com o outro importa um tipo de aceitação dele que cria, por si só, obrigações éticas invioláveis, algo que será objeto do sub-capítulo subsequente.

## 1.2 A relação com o outro

As considerações tecidas na primeira parte deste capítulo procuraram esclarecer a existência de uma relação fundamental entre o conjunto de seres humanos. Esta relação foi interpretada como uma espécie de dependência mútua, derivada da natureza vulnerável e social dos seres humanos. Indicou-se o papel que o outro deve desempenhar na constituição da própria identidade pessoal, inclusive no que se refere à forma das ações exteriores, dentre as quais está a justiça.

Com o intuito de desenvolver essas afirmações, deve-se, inicialmente, apontar brevemente a natureza do processo de identificação de um objeto. Tal preocupação trará frutos à discussão que segue, uma vez que fornece uma distinção importante ao ato de reconhecimento pessoal.

Todo enunciado do tipo “algo é isto”, tal como, por exemplo, “este objeto esférico à minha frente é uma bola”, parece conter em certa medida um elemento circular, pois para poder afirmar algo sobre o que é este objeto já necessitamos saber o que é este objeto. Ainda mais, para que possa ser logicamente possível a assertiva, é necessário que haja alguém que a formule sobre o objeto, um sujeito<sup>76</sup>. O ato de expressar “este objeto é algo” funda um certo tipo de relação entre o objeto e aquele que fala, com alguém.

---

<sup>76</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 53-54.

Dado que o mundo, na tradição clássica, é objetivo, podemos inferir que os objetos individuais que estão presentes nele apenas podem ser identificados enquanto algo distinto quando em relação com um sujeito, com alguém que relaciona-se com ele do ponto de vista externo, que o identifica como algo com uma essência determinada<sup>77</sup>.

Não haverá uma identificação de si mesmo como algo distinto do mundo de forma solipsista, uma vez que a identificação se dá em uma relação exterior, que incluirá, necessariamente, a existência de outros sujeitos<sup>78</sup>. O sujeito, aquele que designa o objeto como algo, pressupõe, portanto, uma pluralidade de sujeitos que se identificam reciprocamente.

O equívoco da filosofia da subjetividade desde Descartes foi supor uma evidência imediata de si mesmo, de um “eu” que pensa<sup>79</sup>, quando fora da pluralidade não há elementos à constatação deste “eu”. Para ilustrar esta questão, citamos o exemplo mais singelo, que é o processo infantil de identificação do próprio corpo e do mundo como externo a ele<sup>80</sup>, no qual apenas a existência da mãe como um outro integral e distinto de si mesmo permite à criança perceber que o mundo é exterior à sua existência e que ela também é um outro integral tal como a mãe. Sem a presença da mãe como um outro “inteiro” e diferente de si, a criança não seria capaz de diferenciar a realidade interna da externa, pois para tanto precisa perceber que o mundo e o outro distinto de si são objetivos. Apenas quando existe outro sujeito que o reconhece como tal, que o constata não apenas como algo objetivo, mas também como alguém que reciprocamente reconhece é que a posição de sujeito, de “eu” é possível.

---

<sup>77</sup> Considerando a base conceitual já explicitada no início do capítulo, este é o ato de definição, a proposição que diz a essência de algo.

<sup>78</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 54.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>80</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. p. 164-172.

Se então, quando alguém olha em direção ao amigo ele pode ver a natureza e os atributos de um amigo,...<sup>81</sup> tal como um outro “eu”, pelo menos se você fizer um grande amigo, como no ditado, «aqui está outro Hércules, um querido outro eu». Como tal coisa é muito difícil, como alguns sábios hão dito, obter conhecimento sobre si mesmo, é uma coisa das mais agradáveis (pois conhecer a si mesmo é agradável) – nós não somos capazes de ver o que somos por nós mesmos (e que não podemos fazê-lo é óbvio pelo modo como culpamos aos outros sem nos darmos conta de que fazemos a mesma coisa; e isto é o efeito do favor e da paixão, e há muitos de nós que são cegados por essas coisas de modo que não julgamos corretamente); e como quando queremos ver nossa própria face, nós o fazemos olhando-nos no espelho, no mesmo modo quando desejamos conhecer a nós mesmos podemos obter tal conhecimento olhando para nosso amigo. Pois o amigo é, como afirmamos, um outro eu. Se, então, é agradável conhecer a si mesmo, e não é possível fazê-lo sem ter outra pessoa como amigo, o homem auto-suficiente precisa da amizade para conhecer a si mesmo. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Magna Moralia, 15, 1213a10-26 – tradução livre)

A necessidade de uma pluralidade de sujeitos que se identificam permite afirmar que cada pessoa mantém, *a priori*, uma relação com todas as demais<sup>82</sup>. A identificação de alguém como um ser humano sempre foi possível, posto que é uma relação cognitiva. Já o ato de reconhecer alguém como pessoa acresce algo a esta identificação, atribuindo ao outro um status ético distinto: ele deixa de ser um objeto de conhecimento para se tornar um ser pessoal inviolável.

... a pessoa individual apenas é capaz de dizer «eu» se e porque ela pode dizer ao mesmo tempo «nós». Mesmo o pensamento «eu sou», e ainda mais o pensamento «eu penso», pressupõem a existência de outras pessoas e de uma vida em comum com elas – ou seja, um grupo, uma sociedade. (ELIAS, Norbert. *The Society of Individuals*. p. 61 – tradução livre)

O ato de indiferença face ao outro é, em parte, negar não a sua natureza humana, mas o seu caráter pessoal. Esse é o problema da idéia de escravidão, uma vez

<sup>81</sup> Neste ponto existe uma lacuna no corpo aristotélico disponível na atualidade.

<sup>82</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 56.

que a identificação cognitiva da natureza humana do escravo não é acompanhada pelo reconhecimento ético. Os escravos não são acolhidos em sua condição pessoal, não lhes é dada a resposta adequada à sua existência, a eles não é atribuído o status da inviolabilidade. De tal modo, o problema da escravidão não é cognitivo, mas ético<sup>83</sup>. Para reforçar esses diferentes níveis de relação, podemos trazer um argumento lingüístico, uma vez que há uma palavra específica para designar os seres humanos nessa situação: “escravo”, que o distingue de todos os demais objetos da ação.

Assim, temos dois momentos na relação prévia entre os seres humanos:

(a) um momento cognitivo em que identificamos que determinado objeto no mundo é um ser que possui natureza humana;

(b) um momento ético no qual reconhecemos o outro como um ser pessoal, que é em si um modo individual e exclusivo do próprio universal, um universal concreto.

As relações posteriores à identificação e ao reconhecimento se pautam nas diferenças qualitativas entre a pluralidade de pessoas para formar relações

---

<sup>83</sup> Esta situação é particularmente interessante quando confrontada com um dos erros da formulação aristotélica, acerca da legitimidade da escravidão. No próprio texto do Livro VIII da *Ética a Nicômaco* (ARISTOTLE. *Complete Works*. *Ética a Nicômaco*, XI, 12, 1161b3-7) o estagirita reconhece a possibilidade da amizade (*philia*) entre o mestre e o escravo não enquanto mestre e escravo, mas enquanto homens, enquanto seres humanos, como coloca São Tomás em seus comentários (AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. p. 518). Entretanto, ao não desenvolver as conseqüências éticas dessa afirmação, em parte pela ausência de uma teoria da pessoa, Aristóteles não pode compreender adequadamente o sentido do fenômeno escravocrata e sua ilegitimidade. Mas não é apenas uma explicação de tipo filosófica que permite compreender porque os grandes autores da Antigüidade não foram capazes de aperceberem-se da ilegitimidade da escravidão. Estes autores faziam parte de uma aristocracia de senhores ou pelo menos viam essa aristocracia como algo estabelecido, de modo que o seu pensamento estava limitado pelas condições sociais em que viviam, na qual a desigualdade entre os homens era de tanta que o reconhecimento do outro como semelhante era improvável (TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América*. p. 329).

específicas, como a família (laços de sangue como traço qualitativo) ou o Estado (laços cívicos), mas que são a origem de qualquer comunidade.

Os seres humanos, reconhecidos como pessoas, apenas podem ser compreendidos em um estado de igualdade prévio, que não pode jamais ser reduzido à parte de um todo<sup>84</sup>. São iguais em sua inviolabilidade<sup>85</sup>.

Esta igualdade fundamental não é nada empiricamente constatável, dada a diversidade de manifestações que o humano tem no mundo. É nossa disposição própria sermos qualitativamente desiguais e distintos, não são determinadas qualidades que podem nos identificar<sup>86</sup>. Dizer que este ser é uma pessoa é dizer que é alguém, ou seja, que não pode ser compreendido como um ou como a totalidade dos predicados que o qualificam, mas que é a substância primeira que é predicada, este homem. A igualdade entre os seres humanos não é objeto de conhecimento, no sentido de que necessita ser descoberta ou ensinada para ser exigida, ela é objeto aceitação<sup>87</sup>.

Nesta segunda perspectiva, uma reação moral configura-se como uma aceitação, uma afirmação, de dada ontologia do humano. (TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. p. 18)

Tal como o reconhecimento pessoal, o ato de aceitação não é apenas descritivo, mas implica ainda uma vinculação à gama de deveres éticos decorrentes da

---

<sup>84</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 56-57.

<sup>85</sup> O século XX nos trouxe os exemplos mais terríveis desta redução do ser pessoal a uma mera parte do todo, através do totalitarismo.

<sup>86</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 57.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 57.

constatação do outro<sup>88</sup>, posto que este, enquanto singular, possui o status da inviolabilidade.

A regra de ouro, “Portanto, tudo o que quereis que os outros vos façam, fazei-o também vós a eles<sup>89</sup>”, não é apenas a prescrição de uma conduta (fazei-o), mas antes a formulação de uma regra ética a partir dessa condição existencial humana.

Esta afirmação torna-se mais clara se forem cindidos analiticamente os elementos contidos nesta regra:

(a) o primeiro deles é o sujeito agente, aquele que se percebe e se identifica enquanto um “eu”;

(b) o segundo elemento são os outros, outros “eu” distintos do agente;

(c) o terceiro, a projeção realizada pelo agente<sup>90</sup>, que se coloca no papel de objeto do outro (vos façam);

(d) e o quarto, a relação ética propriamente dita (fazei-o também vós a eles).

---

<sup>88</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 37-38.

<sup>89</sup> Mateus, Capítulo 7, Versículo 12. Ver também Lucas, Capítulo 6, Versículo 31: “Como quereis que vos façam os homens, assim fazei-lhes também vós”.

<sup>90</sup> É interessante notar como a projeção do agente na perspectiva da regra de ouro é, em grande parte, a projeção que existe no uso da linguagem. Aquele que fala necessariamente projeta um outro ao qual a sua palavra se destina, ele antecipa a presença de um ouvinte, pois a linguagem somente tem sentido em uma relação. Não há uma linguagem privada (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 35).

Como se vem afirmando, para que alguém possa se perceber enquanto um “eu”, enquanto pessoa, deve sempre estar posto em uma pluralidade de pessoas, em um conjunto de relações éticas. Assim, para que seja possível um “eu” que quer ser tratado de determinada forma é necessária uma relação anterior com outras pessoas. Do mesmo como os outros apenas podem ter o caráter de pessoas quando postos na pluralidade deste “eu”. Reconhecer-se como pessoa é sempre algo recíproco.

Mas a regra de ouro contém ainda algo mais, uma vez que descreve qual a propriedade desta relação ética fundamental. A experiência do reconhecer é também ver o mundo pelos olhos do outro como se fossem meus olhos, como um outro “eu”, pois apenas sou capaz de constatar a existência de alguém devido à possibilidade de me referir à minha própria experiência concreta de subjetividade. A experiência de ser pessoa é incomensurável, apenas porque sou uma pessoa sou capaz de reconhecer os outros como pessoa, pois a minha existência subjetiva<sup>91</sup> enquanto tal é a única experiência disponível ao que significa ser alguém.

A regra de ouro expressa também como nos tornamos, em certo sentido, reciprocamente objetivos, pois que me percebo não apenas como um agente que atua sobre ele (fazer-o também a eles), mas também como um destinatário dele enquanto agente, que atua sobre mim como se objeto de sua ação eu fosse.

No que projeto a ação de um outro, eu constato minha condição de agente recíproco de uma relação ética anterior. Pensar a regra de ouro apenas como uma

---

<sup>91</sup> NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. p. 365.

regra ética que prescreve determinada conduta é retirar-lhe o que contém de mais precioso, pois ela é ontológica.

Então, quando é dito: tudo o que quereis que os outros vos façam, fazei-o também vós a eles, isto é uma explicação da regra do amor ao próximo contida implicitamente nas palavras: Ama teu próximo como a ti mesmo, de tal modo que é uma explicação deste mandamento. (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Lei, Questão 99, artigo 1º, p. 1032 – tradução livre)

O próprio ser pessoal não se dá antes do ser pessoal dos demais<sup>92</sup>, pois o reconhecimento de si mesmo sempre supõe uma relação com todas as outras pessoas. De tal modo, todos os deveres em relação às outras pessoas poderiam ser resumidos ao ato de percebê-las como pessoas, fundamento último de meus deveres para com elas<sup>93</sup>. Aí esta a sutileza da formulação da regra de ouro, pois que inicia sempre pela aceitação da pluralidade, da constatação da existência do outro, uma vez que o primeiro passo considerado é “tudo que quereis que os outros vos façam”, e este é sempre anterior ao próprio agir. Apenas quando já constatei a existência de uma outra pessoa que é igual a mim, pois que age sobre mim, é que poderei estabelecer qual deve ser meu agir.

Não há que se falar em agir eticamente, assim como não há que se falar em identidade quando o movimento de reconhecer, de aproximar-se do outro não foi concretizado. É uma condição de possibilidade da justiça a constatação de a quem se deve ser justo, a determinação de quem é o destinatário da justiça.

...e o homem justo precisa de pessoas para as quais e com as quais ele agirá justamente... (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, X, 7, 1177a30-31 – tradução livre)

<sup>92</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 178-179.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 180.

Os exemplos que nos permitem verificar empiricamente essas afirmações são muitos, cada um com uma forma específica de negação do reconhecimento. A título de ilustração, podemos citar alguns deles: o primeiro, já mencionado anteriormente, é a questão da escravidão, que depende de uma identificação cognitiva e de uma negação subsequente da pessoalidade do outro para que se torne compreensível. Outro exemplo seria a decisão sobre o momento do nascimento e da morte, os quais, em que pese a força do argumento científico, são fundamentalmente questões éticas nas quais se define o que é vida e o que não é, ou, mais ainda, quem é uma pessoa (existente, dotada de vida) e quem não é. Observe-se os debates suscitados pelos grupos pró e contra a eutanásia e o aborto.

Mas o exemplo mais consistente dessa ação ética descrita como de aceitação ou constatação nos é fornecido pela Parábola do Bom Samaritano, já que nela nos confrontamos com a questão “Quem é o meu próximo?”, “Quem é o outro?”.

Eis que se levantou um doutor da lei, e lhe dirigiu uma pergunta para o submeter a uma prova: «Mestre, que me cumpre fazer para herdar a vida eterna?» Respondeu-lhe Jesus: «Que está escrito na lei? Que lês ali?» Replicou ele: «Amarás o Senhor, teu Deus, de todo teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo». «Respondeste bem, disse Jesus; faze isso e viverás». Ele, porém, querendo justificar-se, tornou a perguntar: «E quem é o meu próximo?»

Prosseguiu Jesus: «Um homem descia de Jerusalém a Jericó e caiu em meio a salteadores que, depois de o terem despojado e moído de pancadas, lá se foram, deixando-o semimorto. Por acaso um sacerdote descia pelo mesmo caminho; viu-o, e, desviando-se, passou adiante. Do mesmo modo um levita, passando pelo lugar, o viu, passou de lado, e foi-se também. Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou perto dele, viu-o, e foi tomado de compaixão por ele. Aproximou-se e atou-lhe as feridas, derramando azeite e vinho; depois, colocou-o na sua própria montaria, conduzindo-o a uma estalagem e cuidou dele. No dia seguinte, deixou algum dinheiro com o hospedeiro, dizendo: “Cuida dele, e quanto gastares a mais, eu é que pagarei na volta”.

Qual dos três te parece haver sido o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores?» Ele respondeu: «O que usou de misericórdia

para com ele». E Jesus lhe disse: «Vai, e faz tu o mesmo». (Lucas, Capítulo 10, Versículos 25-37)

Nesta parábola, temos uma narrativa apropriada da distinção entre o conhecimento de alguém como um ser com a natureza humana e o reconhecimento pessoal. A presença do outro em necessidade e as ações correspondentes ilustram as diferentes conseqüências práticas dessa distinção.

Para compreendermos esta parábola, devemos ter em conta a primeira informação que ela nos fornece, ou melhor, deixa de fornecer, uma vez que apenas diz que um homem (*anthròpos*) está caído à estrada. Note-se como não lhe são atribuídas qualidades específicas (ele poderia ser o mercador, o fariseu, etc.), basta para que o identifiquemos a sua humanidade.

Para que atribuamos a alguém a condição pessoal, podemos nos valer de eventuais qualidades que nos levem ao ato de reconhecer (como o fato de ter dois braços ou uma fisionomia humana, por exemplo). Estas qualidades também serão o que levará ao conhecimento de que aquele ser caído à estrada possui uma natureza humana. Todavia, é apenas no ato de reconhecimento pessoal que nos colocamos no lugar do outro, no lugar do homem caído à estrada, e é também apenas nele que o percebemos enquanto alguém que é relevante para nós mesmos.

Tendo em vista a diversidade e a singularidade de cada ser humano particular, somos empiricamente desiguais, mas existencialmente idênticos. Ser reconhecido como alguém independe de qualidades específicas<sup>94</sup> enquanto tais, pois não são determinados atributos que permitem o reconhecer, mas a condição de tê-los. Quem

---

<sup>94</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 57.

é reconhecido é o portador das qualidades humanas, as qualidades são objeto de conhecimento.

Os homens possuem determinadas qualidades que nos movem a chamá-los de «pessoas». Mas o que nós chamamos de pessoas não são estas qualidades, mas ao seu portador. Ainda mais, há, como é evidente, homens que não dispõem dessas qualidades. Poderia parecer, portanto, que esses homens não são pessoas, e não podem invocar nenhum direito a que sejam acolhidos como pessoas. Esta é a tese, que tem sua origem em Locke, de Peter Singer e Norbert Hörster. Se as pessoas são os portadores individuais de uma «natureza racional», parece que não são pessoas aqueles homens que todavia não dispõem, ou não dispõem já, ou não disporão nunca mais, de racionalidade e intencionalidade, como, por exemplo, as crianças pequenas, os em coma profundo e os que dormem. Se o ser pessoal não significa que é um caso de um conceito ou o elemento de uma classe, mas que é membro de uma comunidade de acolhimento, surge a pergunta sobre como se entra nessa comunidade. (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 227 – tradução livre)

A narrativa prossegue nos contando a reação de um sacerdote e de um levita<sup>95</sup> que ali passaram. Ambos viram o homem caído, perceberam-no como homem, mas decidiram prosseguir o seu caminho sem prestar-lhe ajuda. Como descrever estas ações? Parece claro que ambos, tanto o sacerdote quanto o levita, foram capazes de identificar que era um homem ali caído, que era um ser com natureza humana. Não poderiam negar a existência a este homem caído, pois que é um dado objetivo. Identificaram um ser com natureza humana, mas não o reconheceram como uma pessoa tal como eles, como um membro da comunidade humana.

O mesmo ocorre com o reconhecimento das pessoas, o qual consiste em aceitar que têm direito a um lugar em uma comunidade de pessoas já existente, não em cooptação de acordo com determinados critérios definidos pelos já reconhecidos. (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 228 – tradução livre)

---

<sup>95</sup> O fato de a parábola utilizar estes exemplos (sacerdote e levita) é também uma evidência das referências contidas em seu contexto geral, uma vez que ambos eram conhecedores da Lei antiga, mas não vislumbraram a obrigação decorrente dela com o homem caído à estrada.

O sacerdote e o levita não podem negar ao homem caído na estrada a sua natureza, a sua humanidade<sup>96</sup>, mas podem, por um ato de liberdade, deixar de agir de acordo com esta condição. Este é o conteúdo do ato de não reconhecer, a identificação existencial de um ser humano acompanhada por uma negação dos deveres decorrentes da sua condição pessoal. Reconhecer é sempre um ato de liberdade<sup>97</sup>, assim como não o fazê-lo também o é. É o fenômeno que encontramos na escravidão, como já exemplificado.

Entretanto, a reação de ambos (sacerdote e levita), “passar de lado”, não é apenas uma negação dos deveres para com o homem caído, é em certo aspecto a recusa à possibilidade de que aquele que se encontra caído à estrada possa reconhecer e ser reconhecido. Considerando que só existem pessoas em uma comunidade de pessoas, ao se negarem a assumir o papel de interlocutores do homem caído, negaram-lhe a possibilidade de se perceber como alguém e não como algo. Mais ainda, negaram a si mesmos essa possibilidade, pois o sacerdote e o levita recusaram que o homem caído os reconhecesse como pessoas, negaram o outro que os constataria como um universal concreto.

Ser pessoa não é, portanto, algo que se suponha e depois, quando a suspeita for mais forte, se reconheça juridicamente, por assim dizer. Ocorre, melhor dizendo, que este ser pessoal se dá somente no ato de reconhecimento. Este reconhecimento não é uma conclusão analógica, como a conclusão que temos da dor dos seres vivos a partir da própria dor. Em realidade, o próprio ser pessoal não se dá antes que o dos demais. (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 178 – tradução livre)

---

<sup>96</sup> O homem caído é objetivamente um ser humano. Identificá-lo de outro modo não seria um ato de liberdade, mas sim um erro.

<sup>97</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 177.

A relação *a priori*<sup>98</sup> necessariamente existente entre a pluralidade das pessoas é uma relação de tipo ético da qual decorrem uma série de direitos e deveres umas para com as outras, mas que depende de um ato de acolhimento pessoal, de reconhecimento, para que se torne concreta. O outro é também um “eu”, para o qual o meu agir não apenas expressa o sentido da minha relação para com ele, mas dele para comigo, visto que o agir, mesmo unilateral é sempre expressão de uma reciprocidade. De tal fato advém o uso da palavra acolhida<sup>99</sup> para descrever o ato de reconhecimento pessoal, uma vez que, ao acolher o outro eu não só ajo de acordo com a relação recíproca que já tenho com ele, mas também o aproximo de mim para que ele aja por essa relação.

A acolhida é, certamente, um ato de livre espontaneidade. Alguém pode negar-se a ela. Mas aquele que acolhe não entende a acolhida como uma posição arbitrária, mas como a resposta adequada. (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 227 – tradução livre)

Mas eis que passa um samaritano<sup>100</sup>. Vendo o homem caído na estrada, se aproxima dele e lhe trata as feridas. O que há de distinto no agir do samaritano? Ao contrário do sacerdote e do levita, o samaritano não “passa adiante” ou “passa de lado”, mas aproxima-se do homem. Confrontado com a realidade do outro, ele se aproxima, ele o acolhe. O aproximar-se, nessa situação, é o ato de reconhecimento que se expressa através da ação apropriada, adequada à realidade com a qual o samaritano se deparou, de alguém como ele caído à estrada. O ato de liberdade do samaritano não foi negar a relação ética que já existia entre ele e o homem caído, mas agir de acordo com ela. Ao tratar das feridas e levá-lo à estalagem, o samaritano foi justo, “deu a cada um aquilo

<sup>98</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 56.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>100</sup> Novamente aqui, a identificação do terceiro homem como um samaritano é relevante, uma vez que os samaritanos eram inimigos dos judeus, tanto do ponto de vista político como religioso. O samaritano, em viagem pela Judéia, tem uma expectativa de ser hostilizado, do mesmo modo que Jesus o foi quando atravessou o território dos samaritanos (Lucas, Capítulo 9, versículos 51-55).

que é seu”, reconheceu o homem como uma pessoa e agiu de acordo com os deveres inerentes a isso.

O exemplo contido na parábola do samaritano apresenta-nos alguns dos pressupostos do conceito de justiça na tradição clássica: uma relação ética *a priori* entre os seres pessoais integrantes de uma comunidade de pessoas, mas que depende de um ato livre de reconhecimento do outro para que seja possível o agir segundo os direitos e deveres inerentes a esta condição. Sem o reconhecimento, não há com quem sermos justos.

Por ora, deixemos de lado as questões suscitadas pelo uso das expressões “compaixão” e “misericórdia” ao longo da parábola, posto que serão analisadas no momento apropriado.

Discutamos agora o significado da noção de igualdade entre as pessoas, e o que isto representa nas suas relações recíprocas e na justiça. Como antes esboçado, há uma igualdade fundamental entre todas as pessoas, que é própria à sua condição. Esta igualdade não é um dado empiricamente constatável, dada a diversidade de manifestações que o humano tem no mundo, mas se pauta pela noção de que as pessoas são “alguém” e, portanto, não podem ser reduzidas à totalidade dos predicados que as compõem.

Segundo Aristóteles, existem dois tipos de igualdade no sentido ético: uma igualdade segundo a proporção e uma igualdade quantitativa<sup>101</sup>. Na primeira, é

---

<sup>101</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco. VIII, 7, 1158a29-33.

sempre necessária a identificação de determinada qualidade relevante, um elemento distintivo que permite diferenciar e comparar entre os diversos destinatários. Eles são iguais na medida em que recebem bens ou deveres<sup>102</sup> proporcionalmente a seu traço distintivo. Exemplos desse tipo de igualdade são: a distribuição de cargos e promoções em uma empresa, que se pauta pela qualidade “mérito”, ou as diferentes exigências entre pais e filhos, onde a posição de cada um na família gera direitos e deveres distintos.

Já a igualdade do tipo quantitativa leva em conta o sujeito portador dessas qualidades. Ela pode ser propriamente apontada como uma igualdade de tipo numérico ou existencial, onde cada ser uno, cada “eu”, é igual a qualquer outro “eu”. Esse é o tipo de igualdade próprio à relação entre pessoas.

Colocar-se diante do outro é um ato de aceitação<sup>103</sup> da relação *a priori*<sup>104</sup> que temos para com ele, que contém em si o reconhecimento dessa igualdade quantitativa. Entretanto, este não é o objeto principal da justiça, mas apenas o seu objeto secundário. A igualdade quantitativa é própria à amizade<sup>105</sup>, que a partir da igualdade quantitativa passa a ter como objeto a igualdade por proporção.

Mas a igualdade não parece assumir a mesma forma nos atos de justiça e nos atos de amizade; pois nos atos de justiça aquilo que é igual no sentido primário é aquilo que é proporcional ao mérito,

---

<sup>102</sup> Em que pese Aristóteles falar apenas da proporção ao mérito, foi incorporada na tradição a idéia de que a proporção se aplica também a encargos (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça, Questão 58, p. 1428-1437).

<sup>103</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 57.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>105</sup> O termo grego normalmente traduzido como amizade é *philia*, que tem duas facetas relevantes ao presente trabalho: a primeira é que ele representa em grego as mais profundas relações afetivas que os seres humanos são capazes de ter e a segunda, é que o grego *philos* (amigo), não faz distinção entre ativo e passivo, de modo que sempre significa uma relação recíproca (NUSSBAM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. p. 354).

enquanto a igualdade quantitativa é secundária, mas na amizade a igualdade quantitativa é primária e a proporção ao mérito secundária. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 7, 1158b29-32 – tradução livre)

Ao se constatar esse fato se está a inferir que a relação com os outros, a relação entre pessoas, essa relação *a priori* com a comunidade humana, é uma forma de relação própria à amizade e que, portanto, a amizade é anterior à justiça. Mais ainda, a relação de amizade é uma condição de possibilidade da justiça.

Essa parece a mesma conclusão a que chega São Tomás de Aquino em seus Comentários à Ética a Nicômaco:

A razão para esta diferença é que a amizade é um tipo de união ou associação que não pode existir entre pessoas muito distintas; mas elas devem se aproximar da igualdade. Portanto, pertence à amizade se valer da igualdade já uniformemente disponível, mas pertence à justiça reduzir as desigualdades a uma igualdade. Quando a igualdade existe o trabalho da justiça está feito. Por esta razão igualdade é o fim da justiça e o início da amizade. (AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, p. 501 – tradução livre)

Assim, nos parece que, sendo a relação com o outro enquanto pessoa anterior à possibilidade de uma relação segundo a proporção, não só a amplitude, mas o próprio fim da ação justa é limitado pela medida da relação de amizade<sup>106</sup>. A amizade é uma condição ética de possibilidade da justiça.

Retornando ao exemplo da parábola do samaritano, agora é possível compreender porque o agir do sacerdote e do levita não pareceu a si próprios injusto, já que eles estavam limitados pela extensão do reconhecimento que deram ao outro, pela

---

<sup>106</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 9, 1159b29-31.

extensão da relação de amizade para com aquele homem caído que se negaram a aceitar. Eles não poderiam compreender o seu agir de outro modo, pois suas ações estavam restritas em suas possibilidades pela amizade que negaram.

...só há crime na medida em que sou reconhecido como um indivíduo, e minha vontade é tida como universal, válida por si mesma. Antes do reconhecimento não há insulto, não há injúria. (HEGEL *apud* WILLIAMS, Robert. R. *Hegel's Ethics of Recognition*. p. 103 – tradução livre)

Por tal razão o uso das expressões “próximo”, “misericórdia” e “compaixão” descrevem mais propriamente a relação ética ali descrita, ao passo que dão o sentido próprio ao pessoal, ao amigo (*philos*), que reconhece o homem caído e o acolhe como tal. Antes de preocupar-se, como o doutor da lei (*nomikós*), em como identificar o próximo por uma qualidade (ato próprio ao agir justo), ele reconheceu uma humanidade, o universal concreto dotado de eventuais qualidades, essa pessoa ao chão e aproximou-se dela como tal. Antes um ato de reconhecimento que um ato de justiça.

Com o intuito de melhor esclarecer essas afirmações, observe-se os apontamentos de São Tomás de Aquino sobre a caridade:

De acordo com o filósofo (Ética. Viii. 2, 3), nem todo amor tem o caráter de amizade, mas apenas aquele amor que é acompanhado de benevolência, quando, ao fazê-lo, nós amamos alguém como um modo de desejar o bem a esta pessoa. Se, entretanto, nós não desejamos o bem a quem amamos, mas desejamos o bem para nós mesmos (assim podemos dizer que amamos o vinho, ou um cavalo, etc.) este não é o amor da amizade, mas de um tipo de concupiscência. Pois seria absurdo falar de amizade respectivamente ao vinho ou a um cavalo.

Entretanto, nem o bem querer é suficiente para a amizade, porque um certo amor recíproco é requisito, pois a amizade é entre amigo e amigo: e este bem querer é fundado em algum tipo de comunicação. Do mesmo modo, como há comunicação entre o homem e Deus, na medida em que Ele comunica Sua felicidade a nós, algum tipo de amizade precisa fundar-se nesta mesma comunicação, do que está

escrito (1 Cor. i. 9): Deus é fiel: por Ele tu és chamado à comunidade de Seu Filho. O amor que é fundado nesta comunicação é a caridade: de tal modo que é evidente que a caridade é a amizade entre homem e Deus. (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Segunda parte da segunda parte, Questão 23, p. 1263 – tradução livre)

Neste texto está presente um dos elementos constitutivos da amizade, desejar o bem do outro pelo outro. Como visto anteriormente no primeiro sub-capítulo, a relação de dependência recíproca entre as pessoas não é apenas fruto de nossa animalidade vulnerável<sup>107</sup>, mas também de nossa natureza social<sup>108</sup> e do uso da razão prática<sup>109</sup>, que demandam a inserção em determinadas relações sociais. Assim, apenas através de um ato de aproximação, de um reconhecer que não exige mais que a humanidade é que as relações éticas constitutivas desempenharão um papel no agir correto, pois que o outro estará posto diante de nossos olhos e poderemos buscar o seu bem. Não há como agir justamente se não aceitarmos a relação ética que nos vincula aos demais seres humanos, pois não teremos a quem sermos justos<sup>110</sup>.

Mas São Tomás não circunscreve a amizade ao querer bem, ele apresenta-nos outro elemento indispensável, a comunicação. O ato de comunicar-se implica a reciprocidade, a existência de uma relação que vincule a existência desses homens. No caso da parábola, o ato de comunicação nos foi dado pelo “descia pelo mesmo caminho” e pelo “aproximou-se” dele. Seria implausível exigir que alguém que não se encontrasse naquela estrada naquele momento prestasse auxílio ao homem caído, isso era exigível apenas dos que ali se encontravam, daqueles aos quais era possível fazê-lo.

---

<sup>107</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 15-16.

<sup>108</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, I, 7, 1097b8-11. Ver também Política, I, 2, 1253a7-15.

<sup>109</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 128.

<sup>110</sup> Referimo-nos ao conceito de ato justo constante na introdução deste trabalho, “Dar a cada um aquilo que é seu” (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça. Questão 58, Artigo 11. p. 1436-1437).

Por isso é que é adequado afirmar que tenho deveres para com todos os membros da comunidade humana, mas que eles somente são diretamente exigíveis quando me comunico com eles, não apenas no sentido de uma proximidade espacial, como no caso de me encontrar na mesma estrada que um homem ferido (veja-se a regra penal acerca da omissão de socorro), mas também de proximidade em sentido amplo, como na restrição à promulgação de material discriminatório.

Na parábola, apenas o samaritano agiu de acordo com a amizade (reciprocidade, bem querer e comunicação) que o ligava ao seu próximo.

Concluindo, é possível reproduzir do presente capítulo as afirmações referentes à existência de uma necessária pluralidade de seres pessoais, vinculados de tal modo a compor uma comunidade de pessoas. Entre elas, como ficou constatado, estabelece-se uma relação constitutiva que é por si só fundamento suficiente para a exigência de uma extensa série de deveres e direitos recíprocos, pautados na inviolabilidade de cada ser pessoal.

Não só a natureza animal, racional e dependente dos seres humanos leva a tal conclusão, mas a própria constatação de que ser pessoa não é apenas ser um ser dotado de uma essência, mas é antes existir de certo modo, que é constitutivamente plural.

Colocar-se como identidade, perceber-se como um “eu” apenas é possível por um ato recíproco e livre de reconhecer o outro, pois este é o único modo

pelo qual a incomensurabilidade do humano pode ser comunicada. Ao reconhecer, eu dou ao outro a possibilidade de que também me reconheça, admitindo-nos reciprocamente na comunidade na qual já participávamos, o humano.

Essa relação é de tal modo que apenas se pensada como uma igualdade de tipo quantitativo poderá expressar a condição desses sujeitos recíprocos, um ato antes de amizade do que de justiça.

### 1.3 Pessoa e justiça

Do exposto até o presente momento, deve seguir um estudo mais detalhado de quais são os pressupostos éticos do conceito de justiça na tradição clássica decorrentes da condição pessoal do ser humano.

Para tanto, devemos recordar que o ser pessoal apenas pode ser pensado em uma pluralidade, em uma comunidade de pessoas que se reconhecem mutuamente e que aceitam os direitos e deveres decorrentes desta relação. Sinteticamente, podemos afirmar que a condição pessoal nos indica quatro pressupostos éticos do conceito de justiça na tradição clássica:

- (a) a natureza animal, racional e social do homem;
- (b) a sua condição pessoal;
- (c) a inviolabilidade de cada ser humano concreto;
- (d) a livre aceitação de uma relação ética anterior através de um ato de reconhecimento.

Como esboçamos ao longo deste capítulo, as características decorrentes da natureza humana são fundamentais para a compreensão da estrutura de suas relações éticas, inclusive para as suas relações de justiça. A sua animalidade, a sua racionalidade e a sua sociabilidade são pressupostos do conceito de justiça, uma vez que a sua

definição como virtude<sup>111</sup>, como a excelência na relação com o outro, depende de determinada concepção de qual é a natureza humana.

O segundo aspecto relevante que devemos destacar é a sua condição pessoal, o fato de existir enquanto um universal concreto, que é em si individual e exclusivamente o próprio universal (o humano)<sup>112</sup>, que não pode ser meramente identificado tendo em vista determinados predicados<sup>113</sup>, mas que deve ser compreendido como o portador destes predicados, como alguém.

Já a inviolabilidade<sup>114</sup> é a decorrência imediata da constatação de que o outro é uma pessoa. Dada a singularidade e a igualdade constitutiva dos seres pessoais, o indivíduo concreto não pode ser reduzido a uma mera parte de um todo maior<sup>115</sup>, mas deverá sempre ser interpretado como uma manifestação única da espécie humana, como uma existência. A experiência da subjetividade é incomunicável, pois a minha existência subjetiva<sup>116</sup> enquanto tal é a única experiência disponível ao que significa ser alguém.

A experiência pessoal manifesta-se enquanto um modo de existir e que, portanto, demanda a aceitação da inviolabilidade dessa existência. O conceito clássico de justiça pressupõe esta aceitação, uma vez que só há justiça quando há alguém para

---

<sup>111</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça. Questão 58, Artigo 1º, p. 1428-1429.

<sup>112</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 40.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>116</sup> NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. p. 365.

quem e com quem ser justo<sup>117</sup>. Se com este conceito pretende-se dizer algo acerca do humano, é necessário que ele pressuponha a inviolabilidade do ser humano concreto.

O conteúdo material desta inviolabilidade, em grande parte, varia de acordo com as condições culturais e históricas. Entretanto, as características essenciais da existência humana fornecem elementos para a delimitação dos conteúdos possíveis. O conceito de justiça pressupõe os elementos básicos da natureza humana, de modo que estes vêm a restringir o conteúdo das relações regidas por essa virtude.

A constatação de que o ser humano é um animal vulnerável e social que depende necessariamente dos demais para a preservação de sua vida informa uma parcela do conteúdo da inviolabilidade. Não pode haver ato justo que viole a humanidade do outro, exceto em sentido análogo. Assim, a prática de mutilação corporal de outro ser humano, por exemplo, mesmo que se sujeite a critérios de distribuição, não pode ser considerada um ato justo, uma vez que viola a integridade física de um ser humano.

Em termos de teoria do Direito, o conceito de inviolabilidade vem sendo interpretado sob a ótica dos direitos humanos.

No que tange à livre aceitação de uma relação ética anterior através de um ato de reconhecimento, pode-se verificar como o conceito de justiça pressupõe uma identificação prévia de seus destinatários e de seus agentes<sup>118</sup>. O conceito de justiça diz como ser justo, não com quem ser justo.

---

<sup>117</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, X, 7, 1177a30-31.

<sup>118</sup> *Ibid.*, X, 7, 1177a30-31.

Tal como demonstrado detalhadamente no estudo da Parábola do Bom Samaritano, não é possível interpretar determinada ação como injusta quando não há o reconhecimento do outro, quando não se constitui a relação, posto que os direitos e deveres que tenho para com ele decorrem de sua constatação como tal<sup>119</sup>. Sem um momento anterior no qual o ser pessoal é reconhecido em toda a sua extensão, não há como agir justamente.

Apenas na aceitação livre da relação ética que constitui os seres humanos enquanto pessoas é que o ato de reconhecimento se expressa em sua totalidade. Identificar alguém como um ser humano é distinto de reconhecê-lo enquanto uma pessoa, pois no ato de reconhecer eu constato o vínculo ético que constituiu ambas as nossas identidades, eu aceito que a nossa existe se dá apenas em comum.

O passo óbvio deste estudo deve ser então a reflexão acerca das questões suscitadas pela relação fundamental com o outro, procurando averiguar as características dessas relações e seu impacto na teoria ética. Apenas desse modo tornar-se-ão compreensíveis as afirmações referentes à existência de uma comunidade de pessoas e ao papel fundador da amizade na ação justa.

---

<sup>119</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 57.

## 2. Amizade

### 2.1 As relações éticas fundamentais

Ao longo do primeiro capítulo, procurou-se discutir como a condição pessoal dos seres humanos se reflete nas relações éticas e, especialmente, nas relações de justiça. Na diversidade de elementos encontrados, uma condição em especial suscitou uma nova série de questionamentos: a existência de uma dependência recíproca entre os seres pessoais que, para serem reconhecidos como tais, sempre supõem uma comunidade de pessoas.

Verificamos que o conceito de justiça pressupõe uma relação de reconhecimento prévia, que possui as características de uma relação de amizade (*philia*). De tal modo, deve haver um aprofundamento específico acerca desta questão, que será objeto deste capítulo.

Inicialmente, devemos estar atentos aos apontamentos contidos no livro VIII da *Ética a Nicômaco*, no qual Aristóteles expõe o fato que a amizade delimita a possibilidade de justiça:

Amizade e justiça parecem, como dissemos no desenvolver de nossa discussão, se ocupar dos mesmos objetos e se exibir entre as mesmas pessoas. Pois em toda comunidade é pensado que existe alguma forma de justiça, e de amizade também; pelo menos os homens dirigem-se como amigos aos seus companheiros de viagem ou aos companheiros de exército, e assim também o fazem aqueles vinculados a eles em qualquer tipo de comunidade. E a extensão de

sua associação é a extensão de sua amizade, tal como é a extensão para a qual a justiça existe entre eles. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 9, 1159b25-31 – tradução livre)

Nessas poucas linhas o estagirita parece sintetizar qual o objeto deste sub-capítulo: identificar em que medida as relações de amizade delimitam a justiça.

Todos os seres humanos, antes mesmo de seu nascimento, estão imersos em uma ampla gama de relações sociais<sup>120</sup>. A partir delas é que cada pessoa individual irá formar a sua identidade. As comunidades nas quais estão imersos não serão apenas responsáveis por traços qualitativos exteriores, mas também pela formação subjetiva de cada um de seus participantes<sup>121</sup>, na medida em que lhes estabelece a sua forma de vida compartilhada. Assim, o fato de ter nascido em uma comunidade muçulmana ou cristã, de ter sido educado ou de ser iletrado, de pertencer a determinada comunidade política, é condicional à formação de certas formas de identidade.

De fato, para melhor elucidar o papel da comunidade na formação da identidade de cada um de seus membros, devemos remeter à distinção formulada por Michael J. Sandel quando da discussão da teoria liberal de John Rawls<sup>122</sup>. Nela, o autor identifica a existência de três diferentes modos de perceber a sociedade e sua relação para com seus membros: uma instrumental, uma sentimental e uma constitutiva<sup>123</sup>.

Na sociedade de tipo instrumental, os indivíduos se constituem em um momento anterior ao seu ingresso na vida em sociedade, são naturalmente distintos dos seus demais parceiros de interação e independentes destes. A sociedade seria composta

---

<sup>120</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 92.

<sup>121</sup> ELIAS, Norbert. *The Society of Individuals*. p. 52-60.

<sup>122</sup> SANDEL, Michael J. *El Liberalismo y los Límites de la Justicia*. p. 186-193.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 187-189.

por estas entidades imediatamente independentes entre si, que se valem do convívio social e da relação com os outros seres humanos apenas secundariamente no exercício de sua individualidade. Os acordos e encargos sociais somente se justificam enquanto traduzirem o espaço da busca individual (busca esta que não poderia ser de outro modo) de fins egoístas, individualizados. Um possível bem da sociedade em si e o bem dos demais são secundários na relação com os próprios bens.

...Rawls distingue dois sentidos para «o bem da comunidade». O primeiro se baseia em pressupostos individualistas convencionais que dão por certas as motivações egoístas dos agentes. Esta explicação concebe a comunidade em termos completamente instrumentais e evoca a imagem de uma «sociedade privada», na qual os indivíduos consideram os acordos sociais como um peso necessário e somente cooperam tendo em vista a busca de seus fins privados. (SANDEL, Michael J. *El Liberalismo y los Limites de la Justicia*. p. 187 – tradução livre)

Na concepção de tipo sentimental, procura-se superar a série de incongruências que a concepção instrumental levanta, derivadas principalmente de uma simplificação dos laços sociais que impede explicações adequadas da realidade que propunha estudar. Nela, os membros de uma comunidade compartilham um sentimento de que a cooperação em si é algo bom e que deve ser reproduzida. Os indivíduos continuam a ser anteriores ao seu meio social, mas não interagem apenas instrumentalmente, posto que compartilham um senso de integração no qual a cooperação é vista como algo essencial à reprodução de suas formas de vida. Decorreria desta interpretação o fato de que a sociedade deveria se organizar por regras de tipo procedimental, que estabelecessem as exigências da cooperação sem realizar distinções entre as diversas maneiras em que esta possa se concretizar. Estas garantias procurariam conservar o grau de abstração pressuposto por indivíduos que são anteriores e inicialmente independentes dos demais. Apenas o sentimento moral de que a

cooperação é algo bom integra a vida social, que se reflete em uma necessária estruturação formal-abstrata da interação social, mas nada além desta.

A partir dessa concepção instrumental, Rawls distingue sua própria perspectiva de uma comunidade na qual os participantes têm certos «fins últimos compartilhados» e consideram o esquema de cooperação um bem em si mesmo. Seus interesses não são uniformemente antagônicos, mas podem em alguns casos até se sobrepor. (SANDEL, Michael J. *El Liberalismo y los Limites de la Justicia*. p. 187 – tradução livre)

Por fim, na sociedade de tipo constitutivo, os indivíduos não são postos como anteriores a qualquer relação social, mas são desde logo componentes delas. Não há uma individualização anterior que estabeleça previamente os limites e a constituição do “eu” e do “outro”, ambos são socialmente presentes na vida normal da comunidade.

Mas nem a concepção instrumental nem a sentimental de comunidade, que pressupõem a individualização anterior do sujeito, podem oferecer uma maneira em que os limites do sujeitos sejam reformulados; nenhuma delas parece capaz de relaxar os limites entre o «eu» e os outros sem produzir um sujeito radicalmente situado. (SANDEL, Michael J. *El Liberalismo y los Limites de la Justicia*. p. 188 – tradução livre)

Apenas a concepção de terceiro tipo é própria à teoria clássica<sup>124</sup> e ao objeto do presente estudo, pois nela a comunidade é constitutiva da identidade de seus participantes, de sua própria individualidade, ela os compõe enquanto sujeitos de interação dos demais e enquanto “eu”. Apenas nesta concepção as pessoas são pensadas enquanto pluralidade, pois os indivíduos não estão ligados apenas por um sentimento compartilhado de que a cooperação é um bem, mas sua própria identidade somente

---

<sup>124</sup> Dada a natureza social do ser humano na antropologia clássica (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, I, 7, 1097b11).

adquire inteligibilidade quanto inserida no contexto de seu meio social, de sua comunidade. O ato de ser pessoa se dá apenas na comunidade de pessoas<sup>125</sup>.

Dentro dessa perspectiva forte, afirmar que os membros de uma sociedade estão limitados por um sentimento de comunidade não equivale simplesmente a declarar que uma maioria deles professa sentimentos comunitários e persegue objetivos comunitários, mas que esses membros concebem sua identidade (o sujeito e não só o objeto de seus sentimentos e aspirações) como definida em certa medida pela comunidade da qual fazem parte. (SANDEL, Michael J. *El Liberalismo y los Limites de la Justicia*. p. 189 – tradução livre)

A autocompreensão e o reconhecimento mútuo entre os sujeitos são pensados nesta concepção como sendo resultado das relações éticas fundamentais que a ordenam. A ordem concreta da comunidade é o âmbito de formação dos sujeitos que nela vivem.

Para que uma sociedade constitua uma comunidade em sentido forte, a comunidade deve ser constitutiva da autocompreensão compartilhada de seus participantes, e estar incorporada em seus acordos institucionais, e não ser simplesmente um atributo dos planos de vida de certos participantes. (SANDEL, Michael J. *El Liberalismo y los Limites de la Justicia*. p. 216 – tradução livre)

Combinando esta distinção com o conceito aristotélico de comunidade a ser analisado a seguir, parece evidente que este é o sentido próprio a ser adotado na descrição do convívio de seres pessoais, reforçando a vinculação à tradição clássica para a elucidação do objeto em estudo.

Aristóteles conceitua o que é uma comunidade do seguinte modo:

Toda pólis é um certo tipo de comunidade, e toda comunidade é estabelecida visando certo bem. Mas, se todas as comunidades visam a algum bem, a pólis ou comunidade política, que é a mais alta de

---

<sup>125</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 228.

todas, e que abarca todas as demais, visa um bem em um grau maior que qualquer outra, e ao maior bem. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Política, I, 1, 1252a1-6 – tradução livre)

Uma comunidade, portanto, sempre está vinculada a determinado bem, que necessariamente é compartilhado pelos membros desta, pois que atua como catalisador de sua união<sup>126</sup>. No caso de Aristóteles, ele identifica como a melhor comunidade possível a pólis, que busca a felicidade de seus cidadãos. No caso dos elementos que adotamos, a condição pessoal do ser humano, a melhor comunidade, aquela que busca o bem em sua mais alta expressão, é a comunidade de pessoas, a comunidade humana.

Em que pese o argumento desenvolvido até o momento levar à idéia de que a relação ética fundamental se constitui no âmbito da comunidade humana, empiricamente é nas relações familiares que os elementos de tal relação poderão ser constatados. Todavia, as relações familiares podem indicar alguns dos elementos da amizade pessoal, mas não podem esgotá-los.

A constatação empírica de uma pessoa, a sua primeira expressão como ser existente se dá no seio da família, ainda no útero materno. Entretanto, enquanto pessoa, a criança é sempre primeiro referida a uma comunidade de pessoas, à sua condição de universal concreto. Por certo que, adotando as discussões postas ainda no primeiro capítulo, é possível perceber como a singularidade de cada ser pessoal, bem como sua incomensurabilidade, exige a pluralidade de seres pessoais antes mesmo de

---

<sup>126</sup> Pode-se pensar, por exemplo, na comunidade formada por professores e alunos, cujo bem é o conhecimento, ou a comunidade formada pelos moradores de um bairro, cujo bem é a conservação e segurança de seu local de moradia, ou ainda de uma sociedade protetora dos animais, cujo bem é o cuidado e o combate aos maus-tratos aos animais.

sua qualificação objetiva como filho ou irmão. Antes de ser possível a predicação dessas qualidades, desses distintivos, constituímos-nos como sujeitos.

Se nossa existência é sempre e primariamente referida a uma comunidade de seres pessoais, a inviolabilidade<sup>127</sup>, bem como os deveres e direitos decorrentes dela já são exigíveis antes mesmo de uma formação corporal plena, posto que eventuais qualidades são apenas secundariamente relevantes. Questões como o aborto e a anencefalia adquirem um novo patamar quando postas sob esta perspectiva.

O reconhecimento do ser pessoal é o reconhecimento de uma demanda absoluta. A incondicionalidade desta demanda seria ilusória se, sendo incondicionada como tal, sua existência efetiva dependesse de condições empíricas, que são sempre hipotéticas. (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 235 – tradução livre)

Nossa relação fundamental é para com a comunidade humana<sup>128</sup>, vinculada à nossa existência real, uma vez que a própria vinculação da idéia de potencialidade só pode surgir supondo uma existência pessoal prévia<sup>129</sup>. Falar de pessoas em potencial tem um sentido figurativo apenas, refere-se sempre à existência de outra pessoa.

Enquanto permanecemos no reino da experiência, entretanto, somos obrigados a registrar que o ser humano singular é gerado por e nascido de outros seres humanos. Quaisquer que sejam os ancestrais da humanidade, o quanto podemos vislumbrar para trás o passado sempre nos mostra uma cadeia ininterrupta de pais e filhos, que também se tornam pais. E alguém não poderá compreender como e porque os indivíduos encontram-se vinculados em uma unidade mais ampla através e com outras pessoas se oculta esse fato de si mesmo. (ELIAS, Norbert. *The Society of Individuals*. p. 20-21 – tradução livre)

---

<sup>127</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 37.

<sup>128</sup> Dada esta proposição, a criança ainda em desenvolvimento no útero materno não é uma parte da mãe, um ser redutível a ela, mas antes é uma pessoa, e deve ser reconhecida como tal.

<sup>129</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 234.

Deve-se observar que há um vínculo de amizade próprio à comunidade humana. Esse vínculo recíproco é que descreve adequadamente nossa relação para com os outros, através dos dois elementos da amizade descritos por São Tomás<sup>130</sup>: o desejo recíproco do bem do outro pelo outro e a comunicação.

Comunicar-se aqui, nessa relação pessoal, é afirmar que existe um mundo objetivo, um mundo comum a todos os homens, no qual todos se manifestam como existentes, que não pode ser racionalmente negado. Nesse mundo comum, objetivo, o vínculo ético não é formado primariamente pela qualificação, mas pelo existir recíproco. Negar ao outro o seu devido reconhecimento é também negar a existência desse espaço comum demarcado pelo humano.

Querer o bem do outro por ele ser o bem do outro é a aceitação dessa reciprocidade<sup>131</sup>, a conclusão apropriada ao fato de que apenas o acolhendo como “alguém” eu torno possível que ele me veja também como “alguém”. Apenas quando deixa de se identificar com o seu vivenciar, quando deixa de colocar-se como um mero elemento desta vivência é que o homem se possibilita perceber-se como “eu”<sup>132</sup> através dos olhos do outro, através do ato de ser reconhecido por reconhecer.

Disso conclui-se que não há amizade ou justiça sem o aproximar-se, sem o ato de reconhecimento<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Segunda parte da segunda parte, Questão 23, p. 1263.

<sup>131</sup> NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. p. 344.

<sup>132</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 138.

<sup>133</sup> Na esfera jurídica, por exemplo, este ato de reconhecimento pode ser pensado como a constatação da pessoa como um sujeito de direito.

Agora, toda comunidade é estabelecida visando um bem, e não deve ser de modo diferente com a comunidade pessoal, sob pena de constatarmos um erro nas formulações aqui postas. O bem da comunidade pessoal é o próprio bem individual de cada ser pessoal. A pessoa mesmo é o bem, uma vez que em si é o universal concretizado, a manifestação existencial da própria humanidade<sup>134</sup>. Não haveria sentido algum falarmos da busca de um bem humano sem supormos a existência dessa pessoa que busca.

O bem comum dessa comunidade especial identifica-se com o bem individual de cada pessoa que a compõe, posto que cada uma é em si um modo individual e exclusivo do próprio universal. Não há bem compartilhado algum que não suponha que o ato de ser pessoa é o maior bem.

O que há de mais precioso na vida é precisamente o que se encontra na troca inusitada, muda – daquilo que não sei em mim nem de mim, por aquilo que não sabes em ti nem de ti. (VALÉRY *apud* OST, *Contar a Lei*. p. 346)

O bem maior da comunidade humana é a própria relação desses seres pessoais, a própria alteridade. É por isso que não podemos afirmar que a dignidade de dez homens seja maior que a dignidade de um único homem<sup>135</sup>. As pessoas não são magnitudes que podem ser somadas, mas antes posições únicas de um sistema de referência comum<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*, p. 40.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>136</sup> Aí parece estar justificada a posição adotada nos tratados internacionais sobre prisioneiros de guerra, que vedam o tratamento desumano dos prisioneiros, mesmo se tratando de um conflito no qual as mortes são um dado comum.

Em que pese a relação entre todas as pessoas ser constitutiva da experiência individual de cada uma, esta relação apenas torna-se relevante quando concretizada pelo ato de aproximação. Pressupõe-se uma relação prévia que vincula todos os homens entre si, mas apenas as relações concretas nas quais estes laços tornam-se parte da experiência individual podem dar expressão à relação pessoal.

Como no exemplo trabalhado no primeiro capítulo, não seria adequado exigir que uma pessoa que não tivesse um contato direto com a situação do homem caído, que não estivesse naquela estrada naquele momento, atuasse segundo a relação para com ele. O acolhimento e o reconhecer sempre se dão no contato vivencial, na experiência concreta. Ser pessoa é um modo de existir e apenas os dados dessa existência podem criar relações efetivas.

No livro VIII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles distingue três formas de amor e, respectivamente, três formas de amizade<sup>137</sup>: o amor pelo bem, o amor pelo agradável e o amor pelo útil. Em todas as três formas de amizade há um bem querer mútuo<sup>138</sup>, mas esse sempre será limitado pelo objeto desse amor<sup>139</sup>.

Seguindo a linha do que vem sendo exposto, na qual é atestada a existência de uma relação ética fundamental recíproca entre os membros da comunidade humana, dentre as três formas de amizade, apenas aquela pautada pela busca do bem do

---

<sup>137</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. *Ética a Nicômaco*, VIII, 2, 1155b16-1156a5.

<sup>138</sup> Como já discutido no primeiro capítulo, a amizade necessariamente envolve a reciprocidade (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Segunda parte da segunda parte, Questão 23, p. 1263), de modo que não há vínculo de amizade quando o bem querer parte apenas do sujeito para com algo que não o corresponde (São Tomás cita o exemplo do amor pelo vinho ou por um cavalo). Esse é o mesmo entendimento de Aristóteles (ARISTOTLE. *Complete Works*. *Ética a Nicômaco*, VIII, 2, 1155b28-32), que cita inclusive o exemplo do amor ao vinho para explicitar a necessidade da reciprocidade, da mutualidade do amor entre amigos.

<sup>139</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. *Ética a Nicômaco*, VIII, 2, 1156a10-21.

outro por ser o bem do outro<sup>140</sup> é própria para descrever quais são as relações concretas que exprimem esse vínculo. Dado o caráter incidental<sup>141</sup> da amizade fundada na utilidade ou no prazer, estas são secundárias à constituição dos traços éticos propriamente indispensáveis à justiça. Assim coloca o estagirita:

Mas estas razões diferem entre si em espécie; portanto, também o são as correspondentes formas de amor e amizade. Há, portanto, três formas de amizade, idênticas em número às coisas que são amáveis; pois em respeito a cada uma delas existe um amor mútuo e reconhecível, e aqueles que se amam desejam bem um ao outro relativamente ao objeto a partir do qual amam um ao outro. Aqueles que se amam por sua utilidade não se amam por si mesmos, mas em respeito a algum bem que obtém um do outro. Assim também o fazem aqueles que amam devido ao agradável; não é por seu caráter que os homens amam aqueles que são espirituosos, mas porque eles os acham agradáveis. Portanto, aqueles que amam devido à utilidade amam por aquilo que é bom para si mesmos, e aqueles que amam devido ao agradável amam pelo que é agradável a si mesmos, e não na medida em que o outro é a pessoa amada, mas na medida em que é útil ou agradável. (ARISTOTLE. *Complete Works*. *Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156a6-17 – tradução livre)

De tal modo, devemos nos pautar apenas por seus estudos da amizade cujo objeto seja o bem do outro, pois esta é a melhor expressão da própria amizade e a única que se mostra adequada a esclarecer os vínculos éticos que delimitam a justiça.

Aqueles que querem bem aos seus amigos pelo próprio bem deles são amigos no sentido mais verdadeiro; pois o fazem em razão de sua própria natureza e não incidentalmente... (ARISTOTLE. *Complete Works*. *Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156b10-11 – tradução livre)

Em que pese o fundamento aristotélico da amizade estruturar-se através de uma matriz teórica que não incorpora o conceito de pessoa e que, portanto, deve sempre referir o vínculo de amizade à posse de determinada qualidade, a excelência, ele

<sup>140</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. *Ética a Nicômaco*, VIII, 2, 1155b31-32.

<sup>141</sup> *Ibid.*, VIII, 2, p. 1156a17-19.

é adequado à reflexão sobre as relações pessoais, nas quais a pessoa é em si um bem, desde que temperado pelo natural desenvolvimento da tradição.

O caso paradigmático de amizade é o amor materno<sup>142</sup>. Sendo a característica excelente do amigo (*philos*) o ato de amar o seu amigo tal como um outro “eu”<sup>143</sup>, a gratuidade e o desprendimento do amor de uma mãe pelo seu filho fazem dele o exemplo mais claro do significado da amizade. A relação primordial com a mãe, desde o período de gestação, durante o parto e a suprema simbiose inicial<sup>144</sup>, fazem com o que o amor da mãe por seu filho seja a relação mais evidente de amizade, pois que ela o ama como a si mesma. A relação especial da mãe e da criança, que inicialmente existem em uma simbiose, em uma intersubjetividade indiferenciada<sup>145</sup>, que somente desaparece com o amadurecimento infantil, faz da relação de ambos um exemplo mais próprio de amizade que a própria relação com o pai<sup>146</sup>.

Relações de amizade com os seus próximos, e o traço pelo qual as amizades são definidas, parecem ter procedido da relação de alguém para consigo mesmo. Porque os homens pensam que um amigo é alguém que quer e faz o que é bom, ou assim o parece, pelo bem de seu amigo, ou alguém que deseja que seu amigo exista e viva, pelo bem dele; o que as mães fazem por seus filhos, e amigos também o fazem àqueles que vêm em conflito. E outros pensam que um amigo é aquele que vive com e tem os mesmos gostos que outro, ou alguém que se regozija e sofre com o seu amigo; e isto também é encontrado em mães mais do que nos outros casos. São por algumas dessas características que a amizade é definida. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, IX, 4, 1166a1-9 – tradução livre)

Em que pesem as características da amizade serem pensadas a partir da relação para consigo mesmo, já restou esclarecido que a relação reflexiva apenas é

<sup>142</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 8, 1159a26-1159b1.

<sup>143</sup> *Ibid.*, IX, 4, p. 1166a30-32.

<sup>144</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 164.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 164-167.

<sup>146</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 12, 1161b28-29.

possível quando se pressupõe a relação com o outro<sup>147</sup> que o reconhece como alguém, diferenciando-o de seu vivenciar. Mesmo assim, posto que o amigo é um outro “eu”, apenas a experiência que tenho de mim mesmo, de minha própria subjetividade é capaz de estabelecer qual é a ação apropriada que devo ter para com ele.

A regra de ouro, “Portanto, tudo o que quereis que os outros vos façam, fazei-o também vós a eles<sup>148</sup>”, descreve de maneira apropriada não só a atitude humana existencial, mas também a atitude que devo ter para com meu amigo, reforçando a tese de que a amizade no seio da comunidade de pessoas é a relação ética fundamental.

Portanto, considerando que cada uma dessas características pertencem ao homem bom em relação para consigo, e ele é relacionado a seu amigo como para si mesmo (pois seu amigo é outro ‘eu’), a amizade também é pensada como sendo um desses atributos, e aqueles que têm esses atributos, amigos. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, IX, 4, 1166a30-33 – tradução livre)

Isso posto, considerando que a extensão da amizade delimita também a extensão da justiça<sup>149</sup>, devemos identificar quais as características da amizade que são pressupostos do conceito de justiça na tradição clássica.

O texto aristotélico é longo, mas bastante elucidativo a este respeito:

Agora, cada um destes é verdadeiro acerca da relação do homem bom para consigo mesmo (e de todos os demais homens na medida em que se consideram bons; a excelência e o bem, como foi dito, são a medida de toda classe de coisas). Pois suas opiniões são harmoniosas, e ele deseja as mesmas coisas com todo seu ser; e, portanto, ele deseja a si mesmo aquilo que é bom ou que o parece, e o faz (pois é característico do homem bom vincular-se ao bem), e o faz por seu

<sup>147</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 54.

<sup>148</sup> Mateus, Capítulo 7, Versículo 12. Ver também Lucas, Capítulo 6, Versículo 31: “Como quereis que vos façam os homens, assim fazei-lhes também vós”.

<sup>149</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 9, 1159b29-31.

próprio bem (pois o faz pelo bem do elemento intelectual em si mesmo, que é visto como seu próprio ser); e ele deseja viver e preservar-se, especialmente o elemento pelo qual ele pensa. Porque a existência é boa para o homem bom, e cada homem deseja a si mesmo o que é bom, enquanto nenhum escolhe possuir o mundo todo se primeiramente tem de se transformar em outra pessoa (sobre a questão, mesmo agora Deus possui o bem); ele deseja por sua própria condição de ser o que ele seja; e o elemento que pensa pareceria ser o homem individual, ou o ser mais que qualquer outro elemento nele. E tal homem deseja viver consigo mesmo; pois o faz com prazer, pois as memórias de seus atos passados são agradáveis e suas esperanças para o futuro boas, e, portanto, também agradáveis. Sua mente é bem preparada com objetos para a contemplação. E ele se padece e se alegra, mais que qualquer outro, consigo mesmo; pois a mesma coisa é sempre dolorosa, e a mesma coisa é sempre agradável, e não uma em um momento e a outra noutro; ele tem, assim por dizer, nenhum ressentimento. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, IX, 4, 1166a10-29 – tradução livre)

Assim, são características próprias à amizade a preocupação com o adequado viver do outro, com o seu bem enquanto um sujeito diferente de mim, o agir reciprocamente de acordo com esse bem, a preservação de sua vida, o uso de sua racionalidade, etc. Ora, a descrição da relação concreta para consigo mesmo demonstra que são características da amizade as condições próprias do caráter pessoal do humano, que decorrem de nossa humanidade, tais como as virtudes decorrentes da animalidade (preservação da vida) ou da racionalidade (contemplação). O que há de distinto é que estas virtudes não são pensadas em relação a si, mas em relação ao outro.

Nomear o outro como um amigo é aceitar a responsabilidade decorrente da relação constitutiva recíproca que permitiu o seu reconhecimento como tal, é o exercício do ato de acolhimento<sup>150</sup>.

A amizade deve sempre ser pensada a partir deste acolher, deste ato no qual reconhecemos o outro como alguém igual que nos reconhece reciprocamente, a

---

<sup>150</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 227.

partir da constatação de nossa dependência e não através da postulação de normas gerais que visem guiar o agir, atendo-se a uma afirmação do filósofo grego na qual ressalta o papel da verdade nestes casos:

Pois entre as proposições acerca das condutas, aquelas que são mais gerais aplicam-se a uma gama maior de casos, mas aquelas que são particulares são mais verdadeiras, pois as condutas têm haver com casos individuais e nossas proposições devem se harmonizar com os fatos nestes casos. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, II, 7, 1107a29-32 – tradução livre)

Pois assim, dada a incomunicabilidade<sup>151</sup> do ser pessoal, apenas a experiência da própria subjetividade pode pautar o ato de reconhecimento, uma vez que a aplicação de regras gerais seria incapaz de abarcar essa totalidade que é a pessoa, esse universal concreto.

Ao pensarmos na regra de ouro, percebemos que ela descreve nossas experiências concretas, explicitando a ontologia de sujeitos pessoais que se expressam através da ação justa. Interpretá-la como um postulado geral do agir é compreendê-la apenas figurativamente. A ação justa apenas pode ser pensada como a ação de seres pessoais. Não há uma dignidade distinta da experiência concreta.

Assim, toda forma de amizade envolve associação<sup>152</sup>, e a cada tipo de associação correspondem relações éticas distintas, posto que cada comunidade funda-se em um bem distinto<sup>153</sup>. O bem próprio a cada comunidade delimita a extensão não só do que é devido a cada um dos membros segundo a proporção (o justo), mas ainda o que é devido a cada um enquanto numericamente igual (o reconhecimento).

<sup>151</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 54.

<sup>152</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 12, 1161b11.

<sup>153</sup> *Ibid.*, Política, I, 1, 1252a1-6.

Por fim, podemos concluir que a relação de amizade é um pressuposto do conceito de justiça na tradição clássica. A amizade própria à comunidade humana forma as bases de todas as demais relações sociais, que acabam por representar em termos empíricos a realidade desse traço constitutivo. Ao tratar o amigo como a um outro “eu” em cada uma de suas relações concretas, sejam familiares, políticas ou até mesmo jurídicas, o ser humano está a reproduzir concretamente a condição que lhe é própria, o existir em uma pluralidade de ser pessoais<sup>154</sup>, a alteridade.

Como propriamente descrito na regra de ouro, a ação ética de cada ser humano é sempre pensada a partir da formação e da constatação de um vínculo de amizade, inclusive em relação à ação justa. Agir justamente sempre implicará, em um primeiro momento, a identificação e o reconhecimento apropriado, que, estabelecendo qual é a amizade própria àquele agir, delimita a sua extensão posterior.

Permanece a questão relativa à relação que se estabelece entre a amizade e a justiça, bem como as consequências da igualdade pessoal. Este será o objeto do sub-capítulo subsequente.

---

<sup>154</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 55-57.

## 2.2 A desnecessidade de justiça

Com o intuito de verificar de que modo a relação de amizade delimita a extensão da relação de justiça<sup>155</sup>, devemos partir da afirmação de que a justiça não é necessária entre amigos<sup>156</sup>. Um estudo analítico do conteúdo desta proposição nos permitirá apontar qual é o elemento da amizade que é pressuposto pelo conceito de justiça na tradição clássica. Para tanto, devemos nos ater às considerações tecidas por Aristóteles quando da comparação das duas formas de relação, procurando, tanto a partir dos comentários de São Tomás de Aquino como das conclusões parcialmente alcançadas neste trabalho, detalhar a forma desta superação.

A citação inicial deste capítulo, que identificou o objeto central em discussão, a relação entre amizade e justiça, encerrou-se com a seguinte afirmação: “E a extensão de sua associação é a extensão de sua amizade, tal como é a extensão para a qual a justiça existe entre eles.” (ARISTOTLE. *Complete Works*. *Ética a Nicômaco*, VIII, 9, 1159b29-31 – tradução livre).

No sub-capítulo precedente procuramos discutir a forma como se constitui a relação de amizade e quais as suas características. Agora, nossa preocupação deve voltar-se à amizade como um pressuposto do conceito de justiça e o modo pelo qual ela delimita a possibilidade do agir justo.

---

<sup>155</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. *Ética a Nicômaco*, VIII, 9, 1159b29-31.

<sup>156</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. p. 501.

Como já esboçado no primeiro capítulo, tanto a amizade quanto a justiça ocupam-se da igualdade, mas de maneiras distintas. Enquanto na amizade a igualdade é primariamente uma igualdade numérica, existencial, e apenas secundariamente em proporção ao mérito, na justiça a situação é inversa, a igualdade é primeiro em relação ao mérito e apenas depois uma igualdade de tipo quantitativo<sup>157</sup>.

Mais que isso, a amizade e a justiça ocupam-se dos mesmos objetos e são exibidas entre as mesmas pessoas<sup>158</sup>, de modo que a distinção entre ambas recai sobre a sua forma.

Assim, no ato de justiça procura-se encontrar uma igualdade que não era manifesta inicialmente, através da consideração de uma qualidade<sup>159</sup> específica que torne possível o ato de comparação, através da identificação de uma característica comum<sup>160</sup>. Qual deverá ser a característica comum varia de acordo com cada caso concreto, a proporção ao mérito deve ser lida como a proporção de acordo com a qualidade concreta relevante. A proporção pode ser estabelecida por uma série de elementos, pois que tratamos de objetos contingentes<sup>161</sup>, tais como: de acordo com a necessidade (distribuição de alimento), de acordo com características biológicas (como o fato de que mulheres e crianças têm prioridade em um naufrágio ou o maior período de licença maternidade quando comparada à licença paternidade), de acordo com o mérito propriamente dito (concessão de vagas universitárias, aprovação em concursos públicos) ou até de acordo com alguma característica única (talento artístico ou científico).

---

<sup>157</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco. VIII, 7, 1158b29-32.

<sup>158</sup> *Ibid.*, Ética a Nicômaco. VIII, 9, 1159b25-27.

<sup>159</sup> *Ibid.*, Categorias, 8, 8b25-11a39.

<sup>160</sup> *Ibid.*, Ética a Nicômaco, V, 3, 1131a10-1131b24.

<sup>161</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Lei, Questão 94, Artigo 4º, p. 1011.

Entretanto, como nos coloca Aristóteles, existem dois tipos de proporção no agir justo, e, portanto, duas formas particulares de justiça<sup>162</sup>, a proporção distributiva e a proporção retificativa<sup>163</sup> (posteriormente denominada de justiça comutativa pela tradição<sup>164</sup>). A proporção distributiva<sup>165</sup> ocupa-se propriamente da diferenciação entre o possuir ou não a qualidade relevante, o seu maior ou menor grau, a fim de designar a justa repartição de bens e encargos<sup>166</sup> limitados<sup>167</sup>. Enquanto na proporção segundo a distribuição a qualidade geralmente é agregada aos sujeitos do ato justo, na proporção aritmética a qualidade é agregada ao objeto. Na proporção retificativa, não faz diferença alguma se um homem bom fraudou um homem mau, ou um homem mau fraudou um homem bom (o exemplo é aristotélico<sup>168</sup>), posto que deve ser apenas considerada a fraude<sup>169</sup>.

A proporção distributiva busca estabelecer uma igualdade entre sujeitos, a proporção retificativa, uma igualdade entre objetos. Assim, acompanhando-se a lição de São Tomás de Aquino<sup>170</sup>, pode-se compreender porque o papel da justiça distributiva é equacionar a relação entre o todo (a comunidade) e as suas partes e da justiça

<sup>162</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 2, 1130a14-1131a9.

<sup>163</sup> *Ibid.*, V, 2-4, p. 1130a14-1132b21.

<sup>164</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça. Questão 61, Artigo 1º, p. 1445-1446.

<sup>165</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 3, 1131a10-1131b24.

<sup>166</sup> Aristóteles falava apenas de sua aplicação na distribuição de bens, mas São Tomás estendeu o conceito para aplicá-lo à distribuição de encargos. (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça, Questão 58, p. 1428-1437).

<sup>167</sup> Em que pese não ser parte do objeto deste trabalho, a escassez de bens é sempre um elemento relevante na ação justa, como já apontado na introdução.

<sup>168</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 4, 1132a2-3.

<sup>169</sup> O tipo de relação entre objetos da proporção aritmética será relevante também na análise da estrutura do reconhecimento a ser desenvolvida no terceiro capítulo, na medida em que a relação entre a punição e o crime será um elemento importante para a identificação da reciprocidade no reconhecimento (WILLIAMS, Robert R. *Hegel's Ethics of Recognition*. p. 171).

<sup>170</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça. Questão 61, Artigo 1º, p. 1445-1446.

comutativa a relação das partes entre si<sup>171</sup>. No primeiro caso se está diante de uma relação na qual os sujeitos são diferenciados no interior de uma comunidade que os acolhe como iguais (através do ato de reconhecimento), já no segundo, sujeitos iguais relacionam-se pela troca de “objetos de justiça” diferentes, que devem ser equacionados.

Respondo que, como já dito (Q. 58, AA. 7, 8), a justiça particular é direcionada ao indivíduo privado, que é comparado à comunidade como uma parte ao todo. Agora, uma ordem dúplice pode ser considerada em relação a uma parte. Em primeiro lugar, existe a ordem de uma parte à outra, para a qual corresponde a ordem de um indivíduo privado ao outro. Esta ordem é regida pela justiça comutativa, que se ocupa da relação mútua entre duas pessoas. Em segundo lugar, há uma ordem do todo para com as partes, para a qual corresponde a ordem daquilo que pertence à comunidade em relação a cada uma das pessoas. Esta ordem é regida pela justiça distributiva, que distribui bens comuns proporcionalmente. Portanto, existem duas espécies de justiça, distributiva e comutativa. (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça, Questão 61, Artigo 1º, p. 1446 – tradução livre)

A questão de maior peso, neste momento, não são as espécies distributiva ou comutativa, mas a justiça social, também chamada de geral ou legal<sup>172</sup>. Isso porque a justiça social não é interpretada como uma hipótese do igual (*ison*), mas do legal (*nominon*)<sup>173</sup>, de modo a suscitar debates acerca da maneira pela qual é estabelecida a relação nestes casos.

Pautemo-nos ainda pela distinção aristotélica pela qual a igualdade própria da justiça é primeiramente em relação à proporção e apenas secundariamente em

---

<sup>171</sup> BARZOTTO, Luis Fernando. *Justiça Social*. p. 7.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 1-3.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 2.

relação à igualdade quantitativa<sup>174</sup>. A ação justa, relativamente à justiça social, é o agir em conformidade com a lei<sup>175</sup>, na medida em que a lei expressa o bem da comunidade.

Agora, a lei em suas determinações a todos os sujeitos visa ao bem comum ou de todos ou dos melhores ou daqueles que detêm o poder, ou algo do tipo; então, em um certo sentido, chamamos àqueles atos justos, pois tendem a produzir e preservar a felicidade e seus componentes para a comunidade política. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 1, 1129b14-19 – tradução livre)

A condição de pertença à comunidade parece ser o vínculo do agir justo, não no sentido de uma igualdade irreduzível, mas no sentido de uma igualdade atual, na qual a lei exige o mesmo de todos. “A todos a mesma coisa” seria a fórmula própria da justiça social<sup>176</sup>. Em outras palavras, o que distingue a espécie da justiça social da espécie da justiça distributiva é seu objeto, pois na última se destinam bens e encargos particulares segundo uma qualificação pessoal, enquanto na primeira a igualdade segundo a proporção refere-se à idêntica vinculação ao bem comum.

O legal (*nominon*) expressa a igual pertença à comunidade, as relações vinculativas da formação e manutenção desta<sup>177</sup>, bem como o significado da participação no bem que é compartilhado por todos os membros de uma mesma comunidade. Agir segundo a lei é também uma forma de igualdade em proporção, mas aqui a proporção é em relação à pertença ao comum.

Para exemplificar os diferentes graus de pertença à comunidade e as diferentes exigências da justiça social, pense-se nas regras de extraterritorialidade do

---

<sup>174</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 7, 1158b29-32.

<sup>175</sup> BARZOTTO, Luis Fernando. *Justiça Social*. p. 2.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>177</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 1, 1129b14-19.

Direito Penal, ou nas diferentes aplicações das regras civis a estrangeiros e nacionais, como no caso de uma sucessão.

Em que pese a justiça social poder ser pensada como extensiva à comunidade humana<sup>178</sup>, ela ainda parece pressupor as mesmas condições éticas de possibilidade que as demais espécies de justiça, visto que não esclarece a quem se deve acolher na comunidade, mas pressupõe também as relações éticas prévias. Na delimitação de quem são os “todos”, a quem é devida a mesma coisa, a justiça social silencia.

Talvez fosse mais próprio colocar que à justiça pertence dispor primariamente sobre as relações de igualdade entre objetos do agir e secundariamente sobre a igualdade entre os sujeitos do agir, enquanto que na amizade o contrário é que será verdadeiro<sup>179</sup>.

Isto posto, o legal (*nominon*) remete também a uma forma de igual (*ison*). A justiça pensada enquanto suas três espécies importa na busca por três diferentes formas de igualdade: atual, absoluta e proporcional<sup>180</sup>.

Decorre ainda do que foi exposto que a justiça deve sempre pressupor uma determinada forma de amizade<sup>181</sup>, já que apenas a última viabiliza o

---

<sup>178</sup> BARZOTTO, Luis Fernando. *Justiça Social*. p. 11-12.

<sup>179</sup> Esta interpretação parece estar de acordo com o fato de que a justiça, enquanto uma proporção, enquanto um meio termo entre dois objetos, é constituída por quatro termos: duas pessoas entre as quais a justiça é observada e duas coisas através das quais a justiça é feita (AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. p. 295-296). Isso se deve ao fato de que a proporção apenas pode existir quando tanto as coisas como as pessoas são relacionadas, pois a igualdade deve entre existir entre pessoas e entre objetos, de modo que, se as pessoas são iguais, receberão a mesma parcela da distribuição, mas se são diferentes, receberão parcelas diferentes. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 3, 1131a15-24).

<sup>180</sup> BARZOTTO, Luis Fernando. *Justiça Social*. p. 10.

reconhecimento das pessoas para as quais se deve ser justo, bem como estabelece a forma de associação pela qual a pluralidade do ato de aceitação<sup>182</sup> se faz conhecida.

A amizade, enquanto fundada primariamente em uma igualdade de tipo quantitativo<sup>183</sup>, não parece ser pensada enquanto uma relação do todo para com a parte, da parte para com o todo ou ainda de uma parte para com outra em virtude de determinados objetos<sup>184</sup>, mas sim enquanto uma relação de tipo pessoal, entre sujeitos reciprocamente considerados.

Ao agir justamente, devo sempre estar ciente de que há uma determinada relação ética que é prévia à relação de justiça, na qual os sujeitos com os quais e para os quais serei justo foram reconhecidos, foram nomeados como um amigo (*philos*).

Na justiça social ou na justiça distributiva, por exemplo, é possível uma exclusão ou uma gradação do sujeito no interior da relação, de acordo com a relevância de determinada qualidade que orienta a proporção. Sendo possível uma redução ainda que parcial das exigências individuais no interior da comunidade, mediante diferentes formas de inserção social, que acabam representando uma impossibilidade de obtenção de determinados bens ou uma destinação maior de encargos, está se reafirmando a distinção entre a relação constitutiva da comunidade e a relação de justiça<sup>185</sup>.

---

<sup>181</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 9-10, 1159b25-1161a9.

<sup>182</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 57.

<sup>183</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 7, 1158b29-32.

<sup>184</sup> Deve-se recordar que o ser pessoal não pode ser reduzido a uma mera parte de um todo maior (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 56-57).

<sup>185</sup> O exemplo mais palpável dessa questão é a condição distintiva entre estrangeiro e nacional, mas também os diferentes tratamentos devidos em sociedades organizadas por um sistema de castas, como na Índia.

Devemos também nos ater ao fato de que a amizade e a justiça ocupam-se dos mesmos objetos e são demonstradas entre as mesmas pessoas<sup>186</sup>, mas que cada uma destas relações é formalmente distinta.

Inicialmente, assevere-se que o objeto da amizade e da justiça é apenas materialmente o mesmo, mas que a forma deste objeto em cada uma das relações é distinta. Na amizade, as pessoas que se reconhecem reciprocamente através da constatação da comunidade pessoal constituem o objeto comum do agir subsequente, constituem o nosso. Já na relação de justiça, o objeto comum é atribuído a cada um dos membros desta comunidade anterior, o comum é transformado no próprio, no *suum* (seu)<sup>187</sup>.

O comum é sempre anterior ao que é devido a cada um, ao *suum*. Assim como o ser pessoal só pode ser pensado em uma pluralidade, em uma comunidade de pessoas, a apropriação se dá necessariamente em comunidade, em comum. Apenas em um segundo momento, quando já está constituída a comunidade e que essa já tenha bens comuns é que se tornará possível a distribuição<sup>188</sup> destes bens entre os membros da comunidade. Só há distribuição de bens que foram anteriormente comuns<sup>189</sup>.

Por conseqüência, sendo o processo de apropriação<sup>190</sup> algo que apenas pode se dar em comum<sup>191</sup>, a partir do qual cada um recebe algo que lhe será próprio por

---

<sup>186</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 9, 1159b25-27.

<sup>187</sup> A concepção e a criação dos bens precedem o seu controle e a sua distribuição (WALZER, Michael. *Spheres of Justice*. p. 6-10).

<sup>188</sup> SCHMITT, Carl. *Le categorie del 'politico'*. p. 299-301.

<sup>189</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça, Questão 61, Artigo 1º, p. 1446.

<sup>190</sup> O termo “apropriação” é aqui utilizado como um dos três significados da palavra grega *nomos*, que foi traduzida por Cícero como *lex* (SCHMITT, Carl. *Le categorie del 'politico'*. p. 310). Todavia, como

meio de uma distribuição, as relações de justiça comutativa pressupõem uma distribuição anterior. A comutação é sempre posterior a uma distribuição dos bens sociais comuns<sup>192</sup>.

A ordem jurídica tem início em uma divisão primeira (*divisio primaeva*), em uma distribuição. Entretanto, a divisão e a distribuição pressupõem a apropriação da massa a distribuir, de uma ocupação ou apropriação primeira (*occupatio/appropriatio primaeva*), pressupõem um comum<sup>193</sup>. O conceito de justiça pressupõe a existência de algo que é compartilhado, que é comum a determinada comunidade.

Assim, se a relação de justiça pressupõe o comum, uma relação anterior o constitui. Esta relação é a amizade (*philia*). Para que exista uma relação entre sujeitos que possibilite a constituição de uma comunidade através do ato de reconhecimento recíproco, é necessário o ato de aproximação, de acolhida, na qual os sujeitos se percebem como iguais. Apenas a comunidade de tal modo constituída é capaz de apropriar-se dos bens que serão objeto da distribuição justa.

A amizade se expressa através de uma igualdade substancial que é decorrência necessária do reconhecimento do amigo (*philos*) como um outro “eu”. Entretanto, tendo em vista que a igualdade entre os sujeitos concretos não é nada

---

expõe Carl Schmitt (SCHMITT, Carl. *Le categorie del 'politico'*. p. 297-298) o substantivo grego *nomos* é um derivado do verbo *nemein*, que possui três acepções: apropriação, distribuição e produção.

<sup>191</sup> WALZER, Michael. *Spheres of Justice*. p. 7.

<sup>192</sup> Esta afirmação é extremamente relevante à teoria do Direito, pois que diversos autores que partilham de tradições distintas tentam constituir o comum com base em um contrato, em uma noção de que as pessoas e o que é próprio a elas é anterior ao reconhecimento e às relações sociais. Não existindo um comum antes de um seu, torna-se possível sustentar até mesmo que os membros de determinada comunidade nacional não têm o dever de recolherem impostos, uma vez que não precisam usufruir dos bens e serviços oriundos da arrecadação (cite-se o libertarianismo de Robert Nozick). Se o comum não é pressuposto da distribuição e esta da comutação, o resultado é necessariamente uma teoria jurídica de cunho individualista.

<sup>193</sup> SCHMITT, Carl. *Le categorie del 'politico'*. p. 310-311.

empiricamente constatável<sup>194</sup>, a justiça deve apontar a parcela do comum que é própria para cada um como membro dessa comunidade, de modo a estabelecer uma igualdade não mais quantitativa, mas de acordo com a proporção devida a cada um. Sem o vínculo de amizade anterior não há justiça.

Amizade e justiça parecem, como dissemos no desenvolver de nossa discussão, se ocupar dos mesmos objetos e se exibir entre as mesmas pessoas. Pois em toda comunidade é pensado que existe alguma forma de justiça, e de amizade também; pelo menos os homens dirigem-se como amigos aos seus companheiros de viagem ou aos companheiros de exército, e assim também o fazem aqueles vinculados a eles em qualquer tipo de comunidade. E a extensão de sua associação é a extensão de sua amizade, tal como é a extensão para a qual a justiça existe entre eles. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 9, 1159b25-31 – tradução livre)

A amizade é um tipo de união que não pode existir quando as pessoas percebem-se como essencialmente desiguais, quando se compreendem como meramente diferentes. Apenas o reconhecimento da igualdade substancial<sup>195</sup> da condição pessoal permite que determinados seres humanos não sejam deixados de fora da relação de justiça. A amizade constitui-se na aproximação de iguais, enquanto a justiça reduz as desigualdades a uma igualdade proporcional.

A razão para esta diferença é que a amizade é um tipo de união ou associação que não pode existir entre pessoas muito distintas; mas elas devem se aproximar igualmente. Portanto, pertence à amizade se valer da igualdade já uniformemente disponível, mas pertence à justiça reduzir as desigualdades a uma igualdade. Quando a igualdade existe o trabalho da justiça está feito. Por esta razão igualdade é o fim da justiça e o início da amizade. (AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, p. 501 – tradução livre)

---

<sup>194</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 57.

<sup>195</sup> O uso da expressão igualdade substancial encontra-se justificado pelas discussões presentes no primeiro capítulo, onde restou afirmado que a condição de ser pessoa remonta à idéia de substância primeira (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Primeira Parte. Questão 29, Artigo 1º, p. 155-156).

É também digno de nota acerca dessa questão o tratamento dado por São Tomás à caridade<sup>196</sup>. Conceituada como a amizade entre o homem e Deus<sup>197</sup>, a caridade também é a forma de todas as virtudes<sup>198</sup>, não como sendo sua forma exemplar ou essencial, mas como sua causa eficiente<sup>199</sup>, na medida em que direciona o agir de todas as demais virtudes em direção ao fim último (o fim é que dá forma ao agir ético<sup>200</sup>). Assim, do ponto de vista estrutural, talvez seja possível estender a mesma colocação à amizade que dá origem à justiça, entendendo-a como a causa eficiente do agir justo.

A justiça não é necessária entre amigos, pelo menos no sentido mais próprio do termo, por duas razões:

(a) a primeira razão é subjetiva: como a amizade pessoal funda-se em uma aproximação na qual os sujeitos necessariamente devem se reconhecer como iguais, não em proporção a algo, mas quantitativamente (numericamente), não há propriamente um ato de justiça entre eles, mas sim a constituição do fundamento último de seus direitos e deveres recíprocos<sup>201</sup>. Nomear alguém como amigo (*philos*) não é indicar que possui determinada qualidade, mas sim dizer que é o portador dessas qualidades;

A amizade parece manter a integridade da pólis, e os legisladores preocupam-se com ela mais do que com a justiça; pois a concórdia parece ser algo similar à amizade, e a isto eles visam acima de tudo, e expulsam a cisma como seu pior inimigo; e quando os homens são amigos eles não têm necessidade de justiça, enquanto que, quando eles são justos, eles também precisam de amizade, e a forma mais

<sup>196</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Segunda parte da segunda parte, Questão 23, p. 1263-1269.

<sup>197</sup> *Ibid.*, Artigo 1º, p. 1263.

<sup>198</sup> *Ibid.*, Artigo 8º, p. 1268-1269.

<sup>199</sup> *Ibid.*, Artigo 8º, resposta à primeira objeção, p. 1269.

<sup>200</sup> *Ibid.*, Artigo 8º, Respondo, p. 1269.

<sup>201</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 180.

verdadeira de justiça é tida como uma qualidade amigável. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 1, 1155a21-28 – tradução livre)

(b) a segundo razão é objetiva: como, em termos conceituais, não se pode ser justo ou injusto para consigo mesmo<sup>202</sup>, e, sendo o amigo um outro “eu”, não poderia haver justiça ou injustiça em relação a ele, pois tudo entre os amigos é comum. A amizade é um compartilhar (*communicatio*)<sup>203</sup>.

...se os homens são amigos não deveria haver necessidade de justiça no sentido mais estrito, porque eles teriam todas as coisas em comum; o amigo é um outro eu e não há justiça para consigo mesmo. Mas se os homens são justos, eles ainda precisam da amizade de um em relação ao outro. Do mesmo modo, a justiça perfeita parece preservar e restaurar a amizade. Portanto, pertence à ética tratar da amizade muito mais do que da justiça. (AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. p. 477 – tradução livre)

A amizade, enquanto um compartilhar (*communicatio*), exige que algo seja comum aos sujeitos em relação<sup>204</sup>. Não há amizade se apenas uma das partes apropria-se de todo bem. O exemplo do tirano<sup>205</sup>, que age buscando apenas o seu próprio bem e não o bem comum da comunidade que rege expressa bem este ponto.

Ser sujeito de uma relação de amizade implica sempre na participação em determinada forma de comunidade, em determinada forma de associação<sup>206</sup> com outras pessoas, na qual torna-se possível a comunhão.

<sup>202</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, Capítulos 11, 1138a4-12.

<sup>203</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, p. 508.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 517-518.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 518.

<sup>206</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 2, 1161b12.

Todavia, não é apenas a reciprocidade do reconhecimento e da constituição do comum que é requisito da amizade. O amigo deve também ser visto como uma outra pessoa com um bem independente ao meu próprio bem, como alguém que tem algo que lhe é próprio. Cada pessoa deve ter algo que seja seu (ela não pode ser reduzida a mera parte de um todo), que possa ser compartilhado com os demais. Só há amizade quando o comum não suprime o individual<sup>207</sup>.

Encontramos nesta passagem dois requisitos da amizade. O primeiro é a reciprocidade: a amizade é uma relação, não uma via de mão única; seus benefícios são inseparáveis do compartilhar e do retorno do benefício e afeição. O segundo é a independência: o objeto da amizade deve ser visto como um ente com um bem distinto, não simplesmente como uma possessão ou uma extensão do amigo; e o verdadeiro amigo desejará o bem do outro pelo seu bem distinto. (NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. p. 355 – tradução livre)

Assim, pode-se dizer que a relação de amizade torna desnecessária a justiça em um sentido próprio, uma vez que os amigos compartilham igualmente do comum.

O ato de associação, de estabelecimento dos laços de amizade, se expressa em dois momentos simultâneos:

(a) na aproximação e acolhimento recíproco entre os sujeitos que se percebem como irreduzíveis;

(b) na constituição (apropriação) do que lhes é comum.

---

<sup>207</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 2, 1155b17-1156a5.

O ato de reconhecimento que funda a amizade, expressa a reciprocidade sintetizada na descrição ontológica da regra de ouro: “Portanto, tudo o que quereis que os outros vos façam, fazei-o também vós a eles<sup>208</sup>”.

Finalmente, podemos demonstrar como os laços de amizade podem significar também uma expansão dos laços comunitários específicos para os laços de uma comunidade humana, através do exemplo do tratamento dado à misericórdia.

São Tomás define a misericórdia como o pesar pela aflição do outro<sup>209</sup>, na medida em que entende tal aflição como sua<sup>210</sup>. Apenas ao fazer da dor do outro a minha dor estarei a demonstrar o pesar pela dor que lhe é própria, compartilhando-a como se minha fosse. Este ato, próprio à misericórdia, encontra seu fundamento no ato de acolhimento, na aceitação do outro como um outro “eu”<sup>211</sup>, uma vez que é uma das conseqüências da caridade<sup>212</sup>, também fundada na amizade<sup>213</sup>.

Isso se daria por dois modos distintos<sup>214</sup>:

(a) pela existência de um vínculo anterior;

(b) pelo reconhecimento do fato que tal aflição poderia ser também minha.

---

<sup>208</sup> Mateus, Capítulo 7, Versículo 12. Ver também Lucas, Capítulo 6, Versículo 31: “Como quereis que vos façam os homens, assim fazei-lhes também vós”.

<sup>209</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Segunda parte da segunda parte, Questão 30, Artigo 1º, p. 1311.

<sup>210</sup> *Ibid.*, Questão 30, Artigo 2º, p. 1312.

<sup>211</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, IX, 4, 1166a30-32.

<sup>212</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 147.

<sup>213</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Segunda parte da segunda parte, Questão 23, Artigo 1º, p. 1263.

<sup>214</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 148.

Ambos os motivos, a pertença a uma mesma comunidade situada ou o ato de reconhecimento da dependência recíproca expressam dois diferentes modos de acolher o outro como pessoa. No primeiro caso, os vínculos específicos de determinada comunidade, como a família, tornam mais evidentes qual o ato adequado, enquanto que no segundo caso apenas a referência à relação ética constitutiva do ser pessoal, à comunidade humana, torna possível tal constatação. A necessidade extrema e urgente do outro é em si mesma uma razão para autuar<sup>215</sup>.

A misericórdia e a justiça são virtudes distintas, mas ambas têm em comum a vinculação a um ato de reconhecimento preliminar e o fato de que são sempre exercidas em relação ao outro<sup>216</sup>. Todavia, enquanto a justiça demanda apenas o “dar a cada um aquilo que é seu”<sup>217</sup>, a misericórdia é um ato de comunhão, de compartilhamento, no qual a necessidade extrema e urgente do outro afasta até mesmo a necessidade de se perquirir sobre o que é próprio a cada um<sup>218</sup>, pois que tudo é próprio ao amigo (*philos*) em necessidade, posto que é um outro “eu”. A justiça pode ser delimitada pela forma de associação e de amizade específica, mas a misericórdia sempre possibilita a expansão à comunidade humana<sup>219</sup>.

O que o exemplo da misericórdia procura demonstrar é que a amizade, enquanto um compartilhar<sup>220</sup>, torna desnecessária a justiça em sentido próprio, mas ele

---

<sup>215</sup>MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 147.

<sup>216</sup>AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Segunda parte da segunda parte, Questão 30, Artigo 1º, p. 1311.

<sup>217</sup>*Ibid.*, Tratado da Prudência e da Justiça. Questão 58, Artigo 11, p. 1436-1437.

<sup>218</sup>Verifique-se o exemplo da parábola do samaritano analisada no primeiro capítulo.

<sup>219</sup>Podemos adotar aqui um exemplo comum à realidade brasileira contemporânea, a mendicância. O ato de dar esmola não é o exercício da justa distribuição do bem comum ou de uma eventual troca, nem mesmo do exercício da justiça social, mas antes um ato de misericórdia, que leva em consideração não qual a proporção adequada dos bens comuns que deve ser provida ao que pede, mas apenas que uma pessoa, um outro ser humano está em necessidade.

<sup>220</sup>AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, p. 508.

não é o único que podemos citar. A própria noção de perdão, enquanto uma reconstrução dos vínculos éticos desconstituídos também é um exemplo adequado a esta proposição, como podemos observar na história brasileira recente, na anistia geral concedida ao final do período de ditadura militar. O ato de perdoar é um ato de reconciliação com o outro<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 225.

### 2.3 Amizade e justiça

Tal como no primeiro capítulo, o estudo desenvolvimento acerca das características das relações de amizade identifica outros pressupostos éticos do conceito de justiça na tradição clássica, quais sejam:

- (a) a existência de uma comunidade;
- (b) constituída através de uma relação de amizade (*philia*);
- (c) que se apropria do comum.

O conceito de justiça apenas se torna possível com a existência de uma comunidade que preceda as relações justas<sup>222</sup>. O vínculo comunitário constitui a identidade das pessoas inseridas nesta relação social<sup>223</sup>, define quem elas são e como se compreendem. Assim, para que possa haver um justo, é necessário que exista uma comunidade na qual a justiça é exercida.

A extensão de sua associação delimita a extensão da justiça que existe entre os membros de determinada comunidade<sup>224</sup>, assim, inexistindo uma relação na qual os sujeitos se percebam como participantes de uma mesma comunidade, eles serão

---

<sup>222</sup> Note-se que São Tomás define a justiça comutativa e a justiça distributiva a partir da idéia de que os indivíduos são parte de uma comunidade (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça, Questão 61, Artigo 1º, p.1446).

<sup>223</sup> SANDEL, Michael J. *El Liberalismo y los Límites de la Justicia*. p. 189.

<sup>224</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 9, 1159b25-31.

incapazes de perceber a existência de um vínculo anterior do qual decorrem os direitos e deveres que tem um para com o outro.

Todavia, uma comunidade é sempre constituída tendo em vista um bem que é comum às pessoas que dela participam<sup>225</sup>, o que se dá através de uma relação que denominamos amizade (*philia*). Os vínculos de amizade são responsáveis pela formação e pela manutenção da comunidade<sup>226</sup>, e assim são também responsáveis pela identificação de com quem e para quem se deve agir justamente. O conceito de justiça pressupõe que já existe uma identificação dos agentes e dos destinatários desta virtude, bem como um vínculo comum que os une igualmente.

A comunidade como um todo e cada membro como parte dela constituem-se através de uma relação recíproca e independente<sup>227</sup> na qual cada sujeito é percebido enquanto tal.

Todavia, não é apenas subjetivamente que a amizade constitui a comunidade, mas também objetivamente. A justiça pressupõe a existência de algo que seja comum, de que algo que possa ser objeto de distribuição. Ora, como visto, apenas o vínculo de amizade é capaz de constituir o comum, de permitir a apropriação da qual decorre a distribuição justa. A amizade não constitui apenas os sujeitos da relação de justiça, mas também o objeto comum da divisão.

O comum é sempre anterior ao que é devido a cada um, ao *suum*. Uma vez que o ser pessoal só pode ser pensado em uma pluralidade, em uma comunidade de

---

<sup>225</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Política, I, 1, 1252a1-6.

<sup>226</sup> *Ibid.*, Ética a Nicômaco, VIII, 1, 1155a21-28.

<sup>227</sup> NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. p. 355.

peças, a apropriação se dá necessariamente em comunidade. Apenas quando já está constituída a comunidade através da apropriação é que se tornará possível a distribuição<sup>228</sup> destes bens entre os membros da comunidade. Só há distribuição de bens que foram anteriormente comuns<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> SCHMITT, Carl. *Le categorie del 'politico'*. p. 299-301.

<sup>229</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça, Questão 61, Artigo 1º, p. 1446.

### 3. Reconhecimento

#### 3.1 Esferas de reconhecimento

Dos estudos desenvolvidos ao longo do primeiro e segundo capítulos, constatou-se a necessidade de um ato de reconhecimento recíproco no qual os seres pessoais compreendem-se como sujeitos de uma relação ética fundamental de amizade. Essas discussões, entretanto, não delimitaram apropriadamente a forma pela qual se dá esse reconhecimento, bem como as conseqüências de sua formulação aos pressupostos éticos do conceito de justiça.

Para tanto, deverá ser utilizada a obra do escritor alemão Axel Honneth, que desenvolveu as idéias iniciais de Hegel acerca da luta por reconhecimento. Inicialmente, devemos dar força à afirmação contida na introdução deste trabalho, que apontava a necessidade de que qualquer reflexão racional e especialmente a reflexão relativa à racionalidade prática deve ser fundada em determinada tradição. Pareceria estranho adotar, neste ponto, um autor da Teoria Crítica da Filosofia Social, especialmente um que se valeu dos estudos do fundador da Filosofia da Consciência, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Como já se encontra esboçado nos capítulos precedentes, os debates acerca da necessidade do reconhecimento estão presentes na teoria clássica desde seus primórdios, mas mais ainda, como será exposto no presente capítulo, a base teórica que permitiu a Hegel formular os seus debates acerca do reconhecimento dependeu de sua vinculação a uma teoria aristotélica de ser humano,

bem como que as lacunas da teoria do reconhecimento atual apenas podem ser supridas a partir do interior da teoria clássica. Iniciamos, desse modo, pela teoria hegeliana.

Contrastando com os demais autores de seu período histórico, Hegel não se vincula a um tipo de antropologia no qual o ser individual é anterior e externo aos vínculos sociais, mas, atentando à concepção clássica<sup>230</sup>, pensa o ser humano como um animal necessariamente social, dependente dos demais<sup>231</sup>.

Para tanto, Hegel critica a teoria hobbesiana da “guerra de todos contra todos” como sendo uma descrição imprecisa da realidade social de seres que dependem de um longo período de maturação e que se mantêm ao longo de sua existência carentes em relação aos demais<sup>232</sup>. Os sujeitos humanos se movem, desde o seu nascimento<sup>233</sup>, ou até antes dele<sup>234</sup>, em um quadro de relações éticas fundamentais. Até aí, Hegel reproduz as conclusões pautadas na concepção clássica de ser humano.

O que torna a formulação hegeliana distinta, e que leva a sua inserção neste trabalho, é a forma peculiar pela qual descreve o desenvolvimento sucessivo das relações sociais como um processo teleológico<sup>235</sup> de florescimento do ser pessoal. Para tanto, Hegel estabelece três etapas no desenvolvimento das relações humanas: uma etapa de individualização<sup>236</sup>, uma etapa de universalização<sup>237</sup> e uma etapa de concretização<sup>238</sup>.

---

<sup>230</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 38-41.

<sup>231</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sistema da Vida Ética*. p. 76.

<sup>232</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 49.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>234</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 92.

<sup>235</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 43.

<sup>236</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sistema da Vida Ética*. p. 15-23.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 30-34.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 53-56.

Em um primeiro momento não há propriamente uma individualização<sup>239</sup>, a criança não se distingue como algo diferente a mãe<sup>240</sup>, mas se insere em uma recíproca situação de carência<sup>241</sup>, que apenas pode se desfazer pelo processo de individualização. Nela, o reconhecimento tem um cunho intuitivo e afetivo, sendo próprio aos laços primeiros do convívio humano, a família (lembre-se que o caso mais evidente de amizade, como já apontado no segundo capítulo, é o amor materno<sup>242</sup>, que acolhe o filho como um outro “eu” no sentido mais profundo do termo). Apenas através de um processo no qual a criança vai gradativamente se percebendo enquanto um ser unívoco com carências próprias e percebe também os outros como tais, ela pode se reconhecer como indivíduo, como unidade, que compartilha com os demais as mesmas carências, mas que não pode existir uma redução de sua singularidade.

Paradoxo como possa parecer no presente estágio de desenvolvimento dos hábitos mentais, a individualidade e o relacionamento social de uma pessoa não são antitéticos entre si, mas a especial constituição e diferenciação das funções mentais que denominamos «individualidade» apenas é possível para uma pessoa que cresce em um grupo, em uma sociedade. (ELIAS, Norbert. *The Society of Individuals*. p. 22 – tradução livre)

A segunda etapa coloca estes seres individualizados em uma relação de troca<sup>243</sup>, na qual as carências são supridas através da comutação dos bens necessários. Enquanto no processo de individualização produziu-se a noção de que cada um tem algo que lhe é próprio e algo que lhe é comum aos demais<sup>244</sup>, na troca esses seres individualizados fornecem-se uns aos outros o que lhes seria próprio a fim de satisfazer

<sup>239</sup> ELIAS, Norbert. *The Society of Individuals*. p. 61.

<sup>240</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. p. 164-172.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>242</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 8, 1159a26-34.

<sup>243</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sistema da Vida Ética*. p. 32.

<sup>244</sup> Neste ponto, a teorização do ato de reconhecimento reproduz os elementos constitutivos da amizade (*philia*), conforme abordado no segundo capítulo.

tanto a sua necessidade quanto a necessidade do outro<sup>245</sup>. Sendo uma relação de justiça comutativa<sup>246</sup>, os sujeitos são tidos como abstratamente iguais, como sujeitos de direito, uma vez que esta relação de justiça ocupa-se dos objetos de troca e de sua igualdade aritmética<sup>247</sup>. A esse processo, Hegel denomina universalização jurídica<sup>248</sup>.

Por fim, utilizando-se da idéia do crime<sup>249</sup> como uma ação que extrapola os limites da liberdade<sup>250</sup>, Hegel expõe como a forma universal de reconhecimento (jurídica) pode ser atacada<sup>251</sup>. No ato subsequente de submissão do criminoso<sup>252</sup>, revela-se o conteúdo de uma terceira etapa do reconhecimento, a luta pela honra<sup>253</sup>. Nela, não mais a busca por um tipo de integridade formal dá forma à relação de reconhecimento, os sujeitos não são mais pensados como meramente abstratos, mas são compreendidos e valorizados por suas qualidades e especificidades particulares<sup>254</sup>.

O criminoso também imediatamente se feriu e suprimiu a si mesmo idealmente no que pela aparência fere exteriormente e como a algo que lhe é estranho. A acção exterior é de igual modo ao mesmo tempo uma acção interior, o crime cometido no estranho é também cometido em si próprio. (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sistema da Vida Ética*. p. 43-44)

Hegel formula de tal modo o desenvolvimento das etapas do reconhecimento pleno que ele torna evidente o aspecto recíproco do ato de reconhecer. Somente desse modo o agir do criminoso pode também ser percebido como uma ação

<sup>245</sup> A economia, na tradição clássica, não é fundada na idéia de demanda, mas de necessidade. (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 5, 1132b23-1134a16).

<sup>246</sup> AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Tratado da Prudência e da Justiça. Questão 61, Artigo 1º, p. 1445-1446.

<sup>247</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 4, 1131b32-1132a2.

<sup>248</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. p. 50.

<sup>249</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sistema da Vida Ética*. p. 41-47.

<sup>250</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. p. 52-54.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>252</sup> WILLIAMS, Robert R. *Hegel's Ethics of Recognition*. p. 164-177.

<sup>253</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. p. 55.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 55.

contrária a si e não apenas como contrária ao outro, pois que, ao cometer o crime, ele nega a possibilidade do outro reconhecê-lo.

Como se observa, os apontamentos hegelianos sintetizados nos parágrafos acima se alinham estreitamente com o restante dos argumentos que vêm sendo apresentados até o momento, seja em relação à concepção de ser humano, seja em relação à estruturação das relações éticas fundamentais como uma forma de amizade.

De tal modo, poderemos nos valer do desenvolvimento posterior desse raciocínio para formular a estrutura teleológica do ato de reconhecimento, que nos fornecerá a ferramenta necessária a permitir a descrição do ato de acolhimento pessoal, condição ética de possibilidade da justiça.

Deixando de lado as raízes hegelianas de sua teoria do reconhecimento, devemos agora verificar como Axel Honneth formula a estrutura teleológica do reconhecimento. Inicialmente, verifica-se que Honneth também distingue três diferentes padrões de reconhecimento intersubjetivo: o amor, o direito e a solidariedade<sup>255</sup>.

O primeiro padrão de reconhecimento, que tem como elemento constitutivo o amor, é orientado a partir da constatação das relações primárias<sup>256</sup> desenvolvidas entre os seres humanos, nas quais estão presentes fortes laços emocionais entre uma quantidade pequena de pessoas, e que tem como exemplos específicos a relação afetiva entre parceiros, a relação entre pais e filhos e os laços mais estreitos de

---

<sup>255</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 159-224.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 159.

amizade (usada aqui no sentido comum, e não na conotação técnica que tem ao longo do trabalho).

Nesta esfera de reconhecimento, os sujeitos confirmam-se mutuamente na natureza concreta de suas carências<sup>257</sup>, o que permite a eles que se percebam como seres individuais com demandas próprias, mas que compartilham o fato de serem mutuamente carentes da presença do outro. O amor é o “ser a si mesmo em um outro”, de um eu que se intui no outro e que é simultaneamente algo de estranho a ele<sup>258</sup>. Nesse contexto, o amor constitui a forma de equilíbrio entre a simbiose da indistinção e a auto-afirmação da individualidade, iniciada na relação amorosa com a mãe<sup>259</sup>. Note-se como o exemplo fundamental do ato de reconhecimento afetivo, o amor materno, é o mesmo exemplo usado por Aristóteles para descrever a expressão mais própria da amizade<sup>260</sup>.

O psicanalista inglês Donald W. Winnicott<sup>261</sup> desenvolve esta afirmação<sup>262</sup>: para ele, a “capacidade de estar só” é desenvolvida negativamente a partir da tensão entre a simbiose inicial que existe entre a criança e a mãe, na qual ambos dependem inteiramente um do outro, sendo incapazes de se delimitarem individualmente frente a este outro, e a auto-afirmação necessária ao processo de amadurecimento e individuação<sup>263</sup>. A segurança do amor materno que não reage agressivamente à individuação permite à criança confiar em si mesma para que esteja só

---

<sup>257</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 160.

<sup>258</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sistema da Vida Ética*. p. 22.

<sup>259</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 108

<sup>260</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 8, 1159a26-32.

<sup>261</sup> Tanto Axel Honneth como Alasdair MacIntyre reportam-se aos estudos de Donald Winnicott para referir-se à relação fundamental entre a criança e a mãe, que parte de uma simbiose de indiferenciação que é tensionada a medida que a criança toma conta de sua independência por meio da negação agressiva da mãe. No caso, como as explicações têm caráter exemplificativo, não houve um aprofundamento maior na discussão.

<sup>262</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 164-177.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 167-168.

despreocupadamente, distanciando-se de suas necessidades afetivas pela segurança de que serão satisfeitas<sup>264</sup>.

Neste primeiro momento do ato de reconhecimento, as características humanas referentes à animalidade, à vulnerabilidade e à dependência são identificadas como próprias à experiência humana, podendo ser superadas apenas pela presença do outro em um acolhimento pessoal através da relação de amizade. As carências de alimento, proteção e afeto, por exemplo, são compreendidas como elementos de uma relação mútua de seres que apenas existem na pluralidade. É por este fato que o distanciamento dos próprios desejos e a eliminação da ilusão da auto-suficiência através do adequado reconhecimento afetivo é necessário à formação da racionalidade prática, posto que permite não apenas a avaliação dos desejos pessoais a partir de um ponto de vista externo<sup>265</sup>, mas também a constatação de que existem bens individuais e um bem comum, e que ambos ocupam um lugar específico nas relações humanas<sup>266</sup>.

A corporeidade, em que pese ser constitutiva da esfera do privado, também expõe o «eu» para a existência exterior e para os outros. Esta abertura aos outros constitui a vulnerabilidade. (WILLIAMS, Robert R. *Hegel's Ethics of Recognition*. p. 145 – tradução livre)

A partir da individualização e da relação de autoconfiança torna-se viável a segunda etapa do processo de reconhecimento, na qual a afirmação da individualidade projeta-se para além do círculo das relações primárias através da afirmação da

---

<sup>264</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 174.

<sup>265</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 101-102.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 133-134.

autonomia<sup>267</sup>, que outra coisa não é que a perspectiva normativa de um outro generalizado<sup>268</sup>.

Apenas no ato em que se reconhecem mutuamente como sujeitos de direito, como formalmente iguais, os seres humanos podem se perceber como dotados de pretensões próprias que serão levadas em consideração na ação do outro que é reconhecido<sup>269</sup>. Obedecendo à mesma lei e sendo dotados dos mesmos direitos, os seres humanos se reconhecem não mais apenas como dependentes, mas como pessoas livres e autônomas<sup>270</sup>, capazes de tomar decisões racionais sobre as relações éticas.

É a personalidade que principalmente contém a capacidade do direito e constitui o fundamento (ele mesmo abstrato) do direito abstrato, por conseguinte formal. O imperativo do direito é portanto: sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas. (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios de Filosofia do Direito*. p. 40)

O que essa concepção formal da ordem jurídica coloca é uma igualdade de tipo aritmética, entre os diversos “sujeitos de direito”, que são percebidos como livres para agir de modo autônomo, mas também como responsáveis pela própria ação<sup>271</sup>. As características individualizantes são substituídas por um processo de abstração<sup>272</sup>, que procura estabelecer os parâmetros de uma relação de reconhecimento de cunho universal<sup>273</sup>, que deve ser aplicada a todo sujeito na mesma medida. No caso, o exemplo óbvio é a noção de direito subjetivo adotada na modernidade<sup>274</sup>.

---

<sup>267</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. p. 24-26.

<sup>268</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 179.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 179-182.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>272</sup> WILLIAMS, Robert R. *Hegel's Ethics of Recognition*. p. 138-140.

<sup>273</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 183-185.

<sup>274</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. p. 25.

...visto que possuir direitos individuais significa poder colocar pretensões aceitas, eles dotam o sujeito individual com a possibilidade de uma atividade legítima, com base na qual ele pode constatar que goza do respeito de todos os demais. (HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 197)

Este processo de universalização, expressão da igualdade de tipo abstrata, leva à formação de um tipo de vínculo comunitário e normativo, no qual as pessoas se reconhecem como iguais frente às regras legítimas que lhes permitem o convívio comum<sup>275</sup>. Está-se diante de um vínculo de amizade no qual a igual pertença à comunidade estabelece os limites do ato de reconhecimento<sup>276</sup>, no qual o legal (*nominom*) representa o caráter próprio da relação ética.

O reconhecimento jurídico, universalizando as pretensões individuais a uma noção de um outro generalizado<sup>277</sup>, torna ilegítima a distinção jurídica entre os “sujeitos de direito”, posto que deve ser adotado como parâmetro não a distribuição proporcional de direitos segundo o *status* social<sup>278</sup>, mas a sua igual vinculação ao bem da comunidade, a idêntica adesão às normas da comunidade<sup>279</sup>.

A participação na formação da comunidade através de algo compartilhado igualmente entre as pessoas gera o sentimento do auto-respeito<sup>280</sup>, no qual o sujeito constata que suas expectativas são respeitadas pelos demais, pois que estes o acolhem como um membro de igual valor<sup>281</sup> a todos os demais no interior da comunidade<sup>282</sup>. Um reconhecimento desse tipo é fundamental para a organização de

<sup>275</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 188.

<sup>276</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, V, 1, 1129a27-1129b19.

<sup>277</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 179.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 181-182.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>281</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. p. 185.

<sup>282</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 190.

uma sociedade democrática, na qual todos os membros da comunidade têm voz própria, como o marcante exemplo do movimento negro por direitos civis nos Estados Unidos parece demonstrar.

Como exposto, no reconhecimento jurídico, as relações são pautadas por critérios de universalidade<sup>283</sup> e generalidade, não sendo própria a valorização de características pessoais para além do fato de ser sujeito de direito<sup>284</sup>. A partir da construção desta esfera, torna-se possível o desenvolvimento da terceira etapa do reconhecimento pleno, a solidariedade<sup>285</sup>.

O reconhecimento de tipo solidário permite que seja atribuído valor ao que existe de particular e concreto em cada pessoa, fundado no bem próprio àquela comunidade<sup>286</sup>. A contribuição de cada um ao bem comum é valorizada enquanto tal<sup>287</sup>.

A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos; nesse sentido, essa forma de reconhecimento recíproco está ligada também à pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores

---

<sup>283</sup> Hegel define a universalidade como o reconhecimento de uns pelos outros que faz das carências em sua abstração algo de concreto, de social (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. p. 175).

<sup>284</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 187.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>286</sup> Em “Luta por Reconhecimento”, Honneth utiliza-se da idéia de uma comunidade de valores, de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado que permita avaliar a contribuição de cada pessoa particular à busca do fim própria à comunidade que pertence (HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 198-199). Todavia, perquirindo-se novamente sobre o tema ele parece endossar a perspectiva própria da tradição clássica, na qual a cada comunidade corresponde um bem que lhe é próprio, um bem comum, especialmente quando afirma que sem uma concepção prévia da vida boa seria impossível a crítica social a que se propõe (FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* p. 114).

<sup>287</sup> Em parte, essa constatação explica a dificuldade encontrada para a questão do reconhecimento relativamente a uma cultura como um todo, uma vez que necessariamente deverá ser utilizado um critério exterior à cultura em apreço, remetendo tal avaliação à contribuição desta cultura ao bem comum de uma comunidade constituída pela humanidade (TAYLOR, Charles. et al. *Multiculturalism*. p. 66-73).

mediante a orientação por concepções de objetivos comuns. (HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 200)

Este é o sentido que deve ser dado à solidariedade: as relações éticas pautadas pelo bem comum nas quais é possível reconhecer e ser reconhecido pelo valor da contribuição particular de cada um à promoção desse bem. O reconhecimento solidário atesta o meu papel<sup>288</sup> na realização plena da vida do outro<sup>289</sup>, ele é sucedâneo da dependência fundamental<sup>290</sup> dos seres pessoais.

Os objetivos sociais comuns, o bem comum próprio à comunidade, é fundamental na medida em que atua como critério objetivo de valoração da particularidade<sup>291</sup>, que é vista como a contribuição de cada sujeito ao bem comum que constitui a comunidade. Organizada de maneira simétrica<sup>292</sup>, a estima social decorrente do adequado desenvolvimento das relações de reconhecimento leva à constatação essencial de que cada pessoa é individual e concretamente a manifestação mesma da humanidade<sup>293</sup>, de modo que o bem da comunidade é sempre pensado como orientado ao florescimento<sup>294</sup> dessa manifestação pessoal através da forma de vida própria que compõe a vida em comum. Alguém não pode escolher as virtudes como fins em si mesmos sem escolher também o bem dos outros como um fim<sup>295</sup>.

De maneira que não é possível buscar o bem de cada um sem buscar ao mesmo tempo o bem de todos que participam dessas relações, posto que um indivíduo não pode ter uma boa compreensão prática de seu próprio bem ou seu florescimento separado e independente do florescimento do conjunto inteiro de relações em que participa.

<sup>288</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. p. 178.

<sup>289</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 198-199.

<sup>290</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 15.

<sup>291</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 209-211.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>293</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 40.

<sup>294</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 81-97.

<sup>295</sup> NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. p. 352.

(MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 128 – tradução livre)

Para comprovar a estrutura da relação de reconhecimento que propõe, Honneth procura demonstrar como as diferentes esferas também podem ser constatadas nas formas de desrespeito e degradação decorrentes da negação do reconhecimento.

Se a experiência de desrespeito sinaliza a denegação ou a privação do reconhecimento, então, no domínio dos fenômenos negativos, devem poder ser reencontradas as mesmas distinções que já foram descobertas no domínio dos fenômenos positivos. (HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 214)

No caso do reconhecimento afetivo, há um desrespeito à integridade física e psíquica do outro<sup>296</sup>, à sua capacidade de dispor do próprio corpo e de se identificar enquanto um ser corporal<sup>297</sup>, situação especialmente evidente em casos de tortura e de violência física. No do reconhecimento jurídico, é desfeita a integridade social, colocando o indivíduo em um processo não de universalização de suas pretensões, mas de privação de direitos e de exclusão social<sup>298</sup>. O caso exemplar seria a escravidão. Por fim, no reconhecimento solidário, a estima pela particularidade do outro é degradada de modo a retirar o valor de sua contribuição à busca do bem da comunidade<sup>299</sup>. Os variados exemplos de perseguição religiosa são apropriados a este caso.

Ora, em que pese o autor não levar os seus argumentos a tal ponto, poderia se afirmar que a experiência de negação do reconhecimento é sempre em última análise a negação do outro como pessoa, privando-o de sua própria identidade:

---

<sup>296</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 214-216.

<sup>297</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 22-24.

<sup>298</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 216-217.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 217-218.

...com a experiência do rebaixamento e da humilhação social, os seres humanos são ameaçados em sua identidade da mesma maneira que o são em sua vida física com o sofrimento de doenças. (HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 219)

A vulnerabilidade<sup>300</sup> e a dependência<sup>301</sup> em relação aos demais restam evidentes nas formas de desrespeito geradas pela negação do reconhecimento, pois que não privam o outro de determinado bem exterior, mas o privam da própria personalidade, de seu caráter singular, de sua identidade<sup>302</sup>. Através do caminho inverso, Honneth nos leva à mesma conclusão dos capítulos precedentes, de que a nossa autoconstatação apenas pode se realizar através de uma relação com o outro.

O problema que esta concepção teleológica das esferas de reconhecimento nos coloca é de qual o fundamento e o bem<sup>303</sup> que orientam o referido processo. Honneth parece sempre esboçar que a percepção das formas de desrespeito e a orientação do reconhecimento são pautadas pela elaboração de expectativas normativas<sup>304</sup> dos sujeitos em relação, na qual eles projetam uma nova forma de vida na qual são acolhidos da maneira desejada<sup>305</sup>. Entretanto, a menos que exista uma determinada concepção de quem é o ser humano e de qual o bem que lhe é próprio, não há como identificar quais são as pretensões de reconhecimento legítimas, que agregam ao florescimento humano e quais não são legítimas. Um exemplo apropriado seria o

---

<sup>300</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 15-16.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>302</sup> Essa mesma conclusão é esboçada por Martha Nussbaum quando de sua discussão acerca do tipo de vulnerabilidade decorrente do fato de que o outro não entra na relação de amizade como um objeto que é destinatário da atividade boa, mas como uma parte intrínseca da própria amizade (NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. p. 344-352).

<sup>303</sup> Seguindo a matriz conceitual esboçada no segundo capítulo, na qual foi apontado que todas as coisas tendem para um bem que lhes é próprio (ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, I, 1, 1094a1-3).

<sup>304</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 258.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 257-259.

caso de uma associação de surdos do estado do Rio de Janeiro que promove a idéia de que é legítimo o seu pedido de que os seus filhos não surdos sofram intervenção médica ainda no útero para ficarem surdos, a fim de evitar futuros problemas de integração com os pais.

O que nos parece é que apenas a elaboração de uma antropologia de tipo pessoal, na qual as características próprias do humano são apresentadas de modo a identificar quais são os bens próprios a este ser, e que estuda a relação ética fundamental na qual o reconhecimento se funda pode ser uma explicação adequada da estrutura teleológica do reconhecimento. Estes foram precisamente os objetos dos capítulos precedentes.

No presente momento, devemos retornar ao tema central deste estudo, os pressupostos éticos do conceito de justiça na tradição clássica. Já verificamos que as características da condição de ser pessoa e da forma da relação ética fundamental<sup>306</sup> de amizade estabelecem parte desses pressupostos, mas em ambas o mecanismo de aproximação remonta ao ato de reconhecimento do outro, ao seu acolhimento na comunidade de pessoas<sup>307</sup>.

A partir de uma reflexão acerca dos objetos específicos de cada esfera de reconhecimento (carência, igualdade e solidariedade<sup>308</sup>), é possível afirmar que a relação ética fundamental de amizade entre todos os seres humanos, entre todos os seres pessoais, desenvolve-se através de três etapas distintas e mutuamente influentes, a partir

---

<sup>306</sup> Reprisando a afirmação de São Tomás de Aquino em seus Comentários à Ética a Nicômaco, no qual esclarece que é mais próprio à ética tratar da amizade do que da justiça (AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, p. 477).

<sup>307</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 178-179.

<sup>308</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 159-211.

das quais o acolhimento do outro como alguém e não como algo se torna possível. É um pressuposto do conceito de justiça o desenvolvimento das três formas de reconhecimento, afetiva, jurídica e solidária<sup>309</sup>.

Como um processo teleológico, as três esferas de reconhecimento obedecem a uma ordem de prioridade, ou seja, a esfera afetiva é necessária à jurídica<sup>310</sup> e estas duas à solidária<sup>311</sup>. Assim, existe também uma ordem de composição das relações pessoais de amizade. Em um primeiro momento, as relações humanas devem ser pautadas pela carência, pela necessidade, em um segundo, pela igualdade formal, e, por fim, pela solidariedade.

No primeiro momento do reconhecimento, o outro é acolhido apenas como um alguém que existe, como um ser pessoal que se expressa em sua constituição corporal<sup>312</sup>, em sua vulnerabilidade<sup>313</sup>, e que, portanto, depende do outro na medida de sua necessidade<sup>314</sup>, de sua carência<sup>315</sup>. Neste momento, o outro é percebido enquanto um “eu”, e não como uma extensão da personalidade do que o reconhece, ele é visto

---

<sup>309</sup> Este aspecto condicional das relações de reconhecimento relativamente às relações de justiça fica mais evidente nas afirmações de Honneth no sentido que as lutas sociais não são propriamente conflitos de distribuição de bens, mas antes conflitos definicionais da aplicação da proporção ao mérito. (FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* p. 154) Assim, é através das esferas de reconhecimento que os elementos necessários à prática do ato justo são estabelecidos, ou, dito de outro modo, enquanto a justiça é dar a cada um segundo o que lhe é próprio, o reconhecimento não apenas estabelece quem será contado como sujeito dessa relação, mas quais as qualidades que devem orientar a igualdade segundo a proporção.

<sup>310</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 178.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 204-209.

<sup>312</sup> Como já apontado no primeiro capítulo, a identidade corporal do ser humano é uma manifestação de sua existencialidade, de sua finitude. A experiência concreta de ser um animal corpóreo lhe é fundamental à sua constituição (MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 22-24).

<sup>313</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 15-16.

<sup>314</sup> O termo necessidade é aqui empregado em dois sentidos diferentes, o primeiro referente às necessidades concretas de um animal racional, tais como o alimento ou o repouso, e o segundo referente à própria natureza da constituição do ser pessoal, que apenas se dá na pluralidade (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 54).

<sup>315</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 160.

como um indivíduo, uma unidade, uma substância primeira<sup>316</sup>. Por esta razão é que o amor materno deve ser compreendido como o caso central da amizade<sup>317</sup>, na medida em que a sua gratuidade e cuidado ocupam-se substancialmente da carência deste ser diferente dela, seu filho, mas que ela ama como a si mesma. O reconhecimento afetivo é a experiência da subjetividade do outro.

A partir desta constatação do outro como um ser diferente, um *alter*, aquele que conhece se depara com o fato de que assim como o outro é estranho a ele, ele o é para o outro, mas que sua condição própria é estar sempre em relação de alteridade, de ser uma subjetividade reconhecida, e nisso ele encontra sua igualdade substancial<sup>318</sup>. Ao reconhecer e ser reconhecida, a pessoa constata não apenas a existência do outro, mas a sua própria existência também como outro. Confrontadas como o dado concreto de seu relacionar-se, estas substâncias primeiras percebem-se como iguais<sup>319</sup>. É uma igualdade substancial<sup>320</sup>, posto que não se refere a uma característica específica além do próprio fato de ser tal como o outro<sup>321</sup>.

O que nestes domínios abstratos é justo para um também o tem de ser para o outro, o que é dever para um será dever para o outro. Esta identidade absoluta do direito e do dever só se realiza como similitude do conteúdo e com a condição de que o conteúdo seja completamente universal, isto é, seja o único princípio do direito e do dever: a liberdade pessoal do homem. (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. p. 227)

---

<sup>316</sup> Mais uma vez encontra-se justificado o emprego de uma antropologia de tipo pessoal, no qual o termo pessoa é empregado não como um conceito, mas como um nome comum de seres singulares (AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Primeira Parte, Questão 30, Artigo 4º, p. 163-164).

<sup>317</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Ética a Nicômaco, VIII, 8, 1159a26-32.

<sup>318</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 181.

<sup>319</sup> O igual (*ison*) é categorialmente uma qualidade que somente pode ser atribuída quando duas substâncias encontram-se em relação (ARISTOTLE. *Complete Works*. Categorias, 5-8, 2a12-11a39).

<sup>320</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 186.

<sup>321</sup> A conhecida fórmula kantiana “Age de tal modo que nunca use a humanidade, nem na sua pessoa e nem na dos demais, meramente como meio, mas simultaneamente como fim” remonta a esta modalidade de reconhecimento formalizada, na qual o fato do outro ser tratado como fim é apenas outro modo de colocar a autodeterminação do sujeito (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 181-182).

No terceiro momento, são agregados não mais os elementos essenciais do humano<sup>322</sup>, mas as diferenças qualitativas entre essas pessoas, por meio da constatação empírica de sua diferença<sup>323</sup>. O ato de reconhecer que acolhe o outro em sua diferença responde adequadamente à sua singularidade, o acolhe como um existir qualificado único, que é em si a manifestação mesma do humano. A partir desse dado, ele assume a existência do outro como uma particular forma de contribuição ao bem da comunidade<sup>324</sup>. O outro é estimado em sua diferença.

Estruturalmente falando, os três momentos do ato de reconhecimento não podem apenas ser percebidos como três formas de amizade distintas, uma amizade afetiva, uma jurídica e uma solidária, mas devem ainda ser tratados como a descrição da forma pelo qual o reconhecimento é exercido em relação a cada pessoa individual. O princípio e o fim do reconhecimento é o ser pessoal.

Finalmente, poderíamos sintetizar o tópico do presente sub-capítulo afirmando que o ato de reconhecimento importa três etapas teleológicas, que descrevem não apenas o reconhecimento no meio social, mas no ato pessoal. No meio social, o reconhecimento é organizado por três diferentes formas de amizade, vinculadas especialmente à noção de família e de relações primárias, de normas e direitos comuns e de compartilhamento de uma mesma forma de vida que visa ao bem comum a todos os membros da comunidade (respectivamente, reconhecimento afetivo, reconhecimento jurídico e reconhecimento solidário). No nível pessoal, que dá origem a esta forma de

---

<sup>322</sup> Tais como expostos no primeiro capítulo: animalidade, racionalidade, vulnerabilidade, dependência, sociabilidade, etc.

<sup>323</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 57.

<sup>324</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 199-200.

organização, o reconhecimento estrutura-se também por três etapas, que poderiam ser denominadas existencial, formal-relativa e qualificada.

Reconhecer é em um primeiro momento perceber que se está diante de alguém e não de algo, para em seguida identificar a igualdade substancial recíproca do reconhecer e ser reconhecido, para, em um terceiro momento, identificar qualidades específicas que permitem o acolhimento do outro como único. Apenas quando desenvolvidos os três aspectos do reconhecimento o ato de justiça torna-se possível.

Agora nos resta apenas a questão de qual é o status próprio que o outro reconhecido adquire através deste ato, bem como de qual é a sua vinculação com a concepção de vida boa compartilhada por uma comunidade, que serão objeto do subcapítulo subsequente.

### 3.2 Honra, dignidade e vida boa

Ainda no primeiro capítulo, indicamos que o ato de reconhecimento é um exercício da liberdade, que implica na aceitação da inviolabilidade<sup>325</sup> do outro. Até o momento, foi apontado que o ser pessoal, enquanto é em si individual e exclusivamente o próprio universal, ou seja, é um singular, denotaria esse tipo de status, mas sem, no entanto nos aprofundarmos a respeito dessa questão.

Spaemann nos coloca que os seres humanos, enquanto pessoas, não são meramente semelhantes entre si, mas sim iguais<sup>326</sup>. Dada a incomunicabilidade<sup>327</sup> da experiência pessoal, cada ser pessoal é único e sua dignidade é incomensurável<sup>328</sup>. O uso do termo “dignidade” para descrever a condição do ser pessoal perante o outro parece ser bastante apropriado, uma vez que denota um tipo de igualdade que somente se torna possível através do reconhecimento que denominamos formal-relativo. Assim, a dignidade de cada um é tratada não apenas como igual à de cada outro ser humano, mas igual a de todos os seres humanos. Um exemplo já citado no segundo capítulo é a idéia de que a vida de dez homens pode ter um “valor” maior do que a vida de um único homem, mas a dignidade deste único homem é a mesma que de todos os dez homens<sup>329</sup>.

O conceito do reconhecimento formal-relativo que esboçamos no sub-capítulo precedente é derivado do padrão de reconhecimento denominado por Honneth

---

<sup>325</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 37.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 181.

de jurídico, a partir do qual os sujeitos se percebem como reciprocamente iguais<sup>330</sup>. Considerando que deve existir um prévio reconhecimento existencial (afetivo), que constata o outro como alguém, o reconhecimento formal-relativo deve estabelecer a condição mesma de igualdade que antecede a diferenciação qualitativa, uma vez que estamos tratando de etapas teleológicas.

Em termos históricos, a formação da idéia de dignidade foi resultado da universalização do conceito de honra, que pautava a organização das sociedades pré-modernas<sup>331</sup>. Em sociedades organizadas segundo o princípio hierárquico<sup>332</sup>, a noção de honra remonta a duas formas distintas de reconhecimento, jurídica e solidária<sup>333</sup>.

O processo de transformação iniciado pela reorganização do status jurídico e da ordem de prestígio social pode ser vividamente descrito como a cisão do pré-moderno conceito de honra em duas idéias opostas: uma parte da honra atribuída hierarquicamente foi em certo sentido democratizada pela designação de igual respeito a todos os membros da sociedade, pela sua dignidade e autonomia como sujeitos de direito, enquanto a outra parte foi em certa medida «meritocrata»: cada um seria estimado de acordo com a sua conquista enquanto «cidadão produtivo». (FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* p. 140-141 – tradução livre)

A honra não é um atributo pessoal, mas é investida em determinado grupo<sup>334</sup>, o qual é coletivamente valorizado segundo suas qualidades. Pertencer ao grupo delimita o status social do ser individual. Não é difícil perceber como nesse tipo de organização social não existe uma diferenciação entre uma igualdade universal, formal-relativa, e a igualdade solidária, resultante da contribuição do indivíduo à

<sup>330</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 187-188.

<sup>331</sup> TAYLOR, Charles. et al. *Multiculturalism*. p. 26-27.

<sup>332</sup> A sociedade grega na Antiguidade e a sociedade baseada em castas na Índia seriam dois exemplos próprios desse tipo de organização.

<sup>333</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 201-205.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 201.

persecução do bem comum. A qualidade, nesses casos, delimita também a esfera precedente.

Com a passagem para a sociedade democrática, foi necessária uma reestruturação da idéia de honra através da inclusão de um conceito formal de igualdade<sup>335</sup>, que colocou todos os homens na condição de sujeitos de direito. A partir da idéia de autenticidade<sup>336</sup>, acabou ocorrendo uma individualização das formas de vida coletivas<sup>337</sup> e uma universalização do princípio do mérito<sup>338</sup>.

A cisão do conceito de honra acabou por formular as bases para a forma pela qual o reconhecimento a nível social se estruturou. Fundando-se na idéia de que todos os seres humanos são merecedores de uma igual medida de respeito e de cada um tem algo de único a dizer acerca do florescimento humano, o reconhecimento social aproximou-se da forma de constituição da relação ética fundamental, a amizade da comunidade humana.

Para melhor explicitar o que vem sendo afirmado, tomemos como exemplo a sociedade grega tal como retratada em Homero. Nela, a todo indivíduo é designado determinado papel e, conseqüentemente, determinado status dentro de um sistema valorativo bem-definido e determinado<sup>339</sup>. O homem sabe quem é conhecendo seu papel dentro dessas estruturas, e, a partir deste conhecimento, também compreende o que deve e o que lhe é devido pelos ocupantes de todos os outros papéis<sup>340</sup>. Mas não

---

<sup>335</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 190-193.

<sup>336</sup> TAYLOR, Charles. et al. *Multiculturalism*. p. 29-33.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>338</sup> FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* p. 140.

<sup>339</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. p. 210.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 210.

se trata apenas de um conjunto de deveres e privilégios prescritos para cada status, na sociedade heróica o homem e seus atos se identificam, o homem é o que ele faz<sup>341</sup>. Como já se apontou no primeiro capítulo, este tipo de identidade não pode ser atribuída a seres que existem enquanto pessoas, pois há uma distinção entre quem uma pessoa é e quais os atos que pratica.

O exemplo do perdão<sup>342</sup>, citado no segundo capítulo, tipifica bem essa situação. Poder-se-ia sustentar, por exemplo, através da concepção homérica, que um homem é um criminoso e não que seus atos foram criminosos. Da mesma forma que Hegel parece perceber na punição ao ato criminoso<sup>343</sup> a forma de restabelecer a reciprocidade de reconhecimento cindida pelos excessos da transgressão<sup>344</sup>, o ato de distinguir-se o agente de suas ações e de perdoá-lo por elas possibilita a reconciliação, o restabelecimento da igualdade recíproca contida no reconhecimento, na amizade. A punição, como um ato de justiça<sup>345</sup>, e o perdão, como um ato de amizade, exemplificam a necessidade de uma determinada antropologia e de determina forma de relação para que seja expresso o devido reconhecimento do outro.

O perdão supõe assim que a pessoa não tenha revelado sua essência definitiva com sua decisão. Sou, certamente, o que faz tal coisa, e o seguirei sendo. A identidade pessoal não é apenas uma relação com os predicados inatos ou adquiridos. É a totalidade do homem que tem estes predicados como determinações suas. Mas o significado dessas determinações para o homem inteiro, para o ser da pessoa, não é definitivo. A pessoa é sempre mais que a soma de seus predicados. (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 222 – tradução livre)

---

<sup>341</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. p. 211.

<sup>342</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 222-225.

<sup>343</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *O Sistema da Vida Ética*. p. 41-52.

<sup>344</sup> WILLIAMS, Robert R. *Hegel's Ethics of Recognition*. p. 169-171.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 173.

Na antropologia da sociedade homérica, o homem e seus atos não se diferenciam<sup>346</sup>, de modo que a sua humanidade sempre é medida no exercício adequado das virtudes exigidas pelo seu papel. Não há um valor humano distinto das qualidades particulares do indivíduo.

Imersa neste conceito de honra, na qual encontram-se indiferenciados dois modos de reconhecimento, a sociedade homérica é um perfeito exemplo do tipo de conflito suscitado por tal perspectiva, e de sua limitada capacidade de lidar com outro tipo de antropologia. O significado da honra, conhecer o seu papel e o que lhe é exigido e devido dentro da estrutura social pré-definida, é constitutivo da auto-interpretação das sociedades hierárquicas.

Mas, confrontada com outras formas de vida, a sociedade totalizante do homem homérico não apresenta respostas adequadas, pois não dispõe de ferramentas capazes de orientar a escolha da própria comunidade ou mesmo capazes de avaliá-la de um ponto de vista externo<sup>347</sup>. O homem pensado em termos homéricos não encontra fundamentos para as suas “pretensões normativas”<sup>348</sup>, pois que ausente a perspectiva exterior, a perspectiva da humanidade com a face do outro. A distinção do universal no reconhecimento formal-relativo possibilita o questionamento da própria forma de vida concreta<sup>349</sup>.

---

<sup>346</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. p. 210-211.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>348</sup> O problema do fundamento para as diferentes pretensões normativas que orientam o desenvolvimento pleno das relações de reconhecimento e mesmo dos elementos necessários para a distinção entre as pretensões legítimas das ilegítimas não é solucionável a partir do ponto de vista meramente interno de uma comunidade situada. Apenas através de uma discussão da condição humana e de seu bem é possível se estabelecer a referida perspectiva externa à da comunidade situada, a perspectiva da comunidade humana.

<sup>349</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. p. 225-228.

Para elucidar tais conflitos, o homem grego apóia-se na arte da tragédia. Nelas, os conflitos aparentemente insolúveis são sempre desfeitos a partir de um ponto de vista externo, que atua fora das exigências dos respectivos papéis. Como fica claro em Ésquilo<sup>350</sup>, Sófocles<sup>351</sup> e Eurípedes<sup>352</sup>, o foco da tragédia é exatamente este: o fato de não existir uma solução adequada para o problema enfrentado apenas através da referência aos diversos papéis sociais integrados pelo agente. No conflito trágico, apenas um esquema externo é capaz de dar a resposta. Advém daí a invocação simbólica dos deuses para a solução do conflito trágico<sup>353</sup>.

O esquema externo, todavia, não implica na afirmação de que o universal é algo externo ao particular, mas sim de que apenas a partir do particular é possível o passo da universalização. Não é outro o motivo pelo qual sustentamos que o reconhecimento existencial sempre precede ao reconhecimento formal-relativo<sup>354</sup>, posto que ser pessoa é sempre a manifestação de uma existência<sup>355</sup>, na qual a universalização não é possível quando está ausente a perspectiva do outro<sup>356</sup>, uma vez que apenas através dela o homem é capaz de se diferenciar de sua própria vivência<sup>357</sup>. Ser pessoa é um modo de existir<sup>358</sup>, e a racionalidade deste ser pessoal não é distinta de sua própria concretude, ela apenas pode ser pensada a partir de uma experiência concreta, de uma tradição<sup>359</sup>.

---

<sup>350</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia*. p. 283-315.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 315-335.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 386-414.

<sup>353</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. p. 227-228.

<sup>354</sup> Neste ponto específico, podemos nos valer do exemplo da relação de reconhecimento entre a mãe e a criança, uma vez que a capacidade de julgar os próprios desejos de um ponto de vista externo, essencial ao raciocínio prático, apenas pode se dar quando a criança adquire a capacidade de tornar-se independente da mãe, quando a percebe e percebe a si mesmo como dois indivíduos distintos, o que se dá no reconhecimento afetivo (MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. p. 101).

<sup>355</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 28.

<sup>356</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 179.

<sup>357</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 138.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>359</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* p. 350.

A resposta é que talvez o que temos que aprender com as sociedades heróicas são duas coisas: primeiro, que toda moralidade está sempre, até certo grau, amarrada ao socialmente local e particular, e que as aspirações da moralidade da modernidade à universalidade liberta de toda particularidade é uma ilusão; e, em segundo lugar, que não há como possuir virtudes, a não ser como parte de uma tradição na qual as herdamos, e nosso entendimento delas, a partir de uma série de predecessores na qual as sociedades heróicas estão situadas em primeiro lugar na série. (MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. p. 218)

Esse processo de cisão do conceito de honra, que abriu espaço para duas formas distintas de reconhecimento, uma pautada na idéia de uma dignidade comum e uma na de integridade individual<sup>360</sup>, permitiu aos seres humanos a busca por um padrão de reconhecimento não situado, com a idéia de direitos humanos.

O binômio dignidade-integridade passou a determinar qual a condição do outro que é reconhecido. Todavia, ao contrário do que se poderia afirmar<sup>361</sup>, a aceitação da dignidade universal e da integridade individual não supriu a necessidade de uma concepção material de vida boa, de um bem próprio às comunidades concretas e à comunidade humana. A identificação do que é algo digno passa necessariamente por determinada concepção de quem é o ser humano e de qual o seu fim último<sup>362</sup>. Uma eticidade de tipo formal, pautada apenas na garantia da possibilidade de realização de determinada concepção de vida<sup>363</sup>, não é capaz de determinar o conteúdo dos direitos e deveres universais que propõe<sup>364</sup> ou mesmo de fornecer critérios claros que permitam

---

<sup>360</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 206.

<sup>361</sup> Inicialmente, Honneth sustenta que apenas uma concepção formal de vida boa seria suficiente para orientar o desenvolver das relações de reconhecimento. Todavia, confrontado com a necessidade de bens concretos que definam os elementos constitutivos do ato de reconhecer, ele reviu em parte sua posição (FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* p. 256-265).

<sup>362</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. p. 18.

<sup>363</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 271.

<sup>364</sup> Quando normas jurídicas são pensadas sem vinculação alguma a determinada forma de vida, elas acabam se reduzindo a nada mais que proibições e autorizações arbitrariamente constituídas (MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. p. 139).

distinguir pretensões de reconhecimento legítimas das ilegítimas. Esse tipo de distinção parece depender de uma ontologia antropológica<sup>365</sup>, que encontramos na idéia de pessoa.

Neste ponto, podemos invocar o exemplo já referido na introdução e estudado por Charles Taylor<sup>366</sup>, do movimento francófilo na província do Quebec, Canadá. Neste caso, em que foi limitada a escolha dos pais referentemente à escola de seus filhos, com o intuito de não apenas preservar, mas de reproduzir a comunidade canadense de origem francesa, a cultura francófila é vista em si como um bem<sup>367</sup>. Ora, nenhum tipo de ética com pretensões meramente formais nos dá elementos capazes de avaliar a legitimidade desta afirmação, exceto pelo fato de que um considerável grupo de pessoas a endossa. Apenas uma concepção concreta do que é a vida boa permite a distinção do que é e do que não é um bem para aquelas pessoas<sup>368</sup>. O que o movimento francófilo no Quebec demonstra é que a estrutura avaliativa das diferentes pretensões de reconhecimento depende de uma concepção material do que seja a vida boa<sup>369</sup>.

Pelo contrário, tal como os pais são necessários para trazer a criança ao mundo, e como a mãe alimenta a criança primeiro com seu sangue e depois com o alimento de seu corpo, o indivíduo sempre existe, no nível mais fundamental, em relação com os demais, e esta relação tem um estrutura particular à sua sociedade. (ELIAS, Norbert. *The Society of Individuals*. p. 27 – tradução livre)

---

<sup>365</sup> ZURN, Christopher. Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'. p. 122.

<sup>366</sup> TAYLOR, Charles. et al. *Multiculturalism*. p. 58-61.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>368</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. p. 30-33.

<sup>369</sup> TAYLOR, Charles. et al. *Multiculturalism*. p. 61.

A vida boa para o homem é resultado da constatação de quem é este homem<sup>370</sup>, é um resultado da aceitação de sua condição pessoal e da relação constitutiva que existe entre esses seres pessoais. A dignidade da pessoa humana não é algo que exista em separado à existência de cada pessoa concreta, mas é antes um resultado desta existência. Contemplem-se as discussões levantadas por duas questões controvertidas no âmbito da dignidade humana, o caso francês da proibição da prática de arremesso de anões e a extirpação do clitóris feminino em algumas culturas africanas.

Assim, a formulação concreta de um ideal de vida boa para o homem sempre será necessária para a prática do ato de reconhecimento e, conseqüentemente, fará dela uma condição ética de possibilidade da justiça.

Ora, em que pese cada bem a ser distribuído tenha critérios que lhe são adequados<sup>371</sup>, apenas a caracterização concreta destes bens e dos fins relativos a cada comunidade permitem identificar as qualidades relevantes à distribuição (justiça distributiva)<sup>372</sup>, o parâmetro de comparação entre os objetos de troca (justiça comutativa)<sup>373</sup> e os critérios de pertença à comunidade (justiça social)<sup>374</sup>, ou seja, apenas uma concepção concreta do bem comum é capaz de estabelecer as apropriadas relações justas<sup>375</sup>. Na relação de tipo pessoal, o bem que orienta estes elementos é o bem comum à comunidade de pessoas.

---

<sup>370</sup> ZURN, Christopher. *Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'*. p. 121.

<sup>371</sup> ARISTOTLE. *Complete Works*. Política, III, 12, 1282b14-1283a21.

<sup>372</sup> Poderíamos citar o exemplo dos diferentes critérios de distribuição da arrecadação previstos na Constituição Brasileira, que variam segundo região, por exemplo.

<sup>373</sup> Como o valor de troca dado a um barril de petróleo.

<sup>374</sup> Tal como o uso do vínculo de sangue ou do local de nascimento para determinação da nacionalidade.

<sup>375</sup> O exemplo do movimento *children free*, que sustenta o fim dos descontos no imposto de renda para as pessoas que têm filhos ilustra bem esta questão, uma vez que os descontos são compreendidos como um tratamento desigual aos que decidem não ter filhos e não como reflexo da concepção de vida boa daquela comunidade.

De tal modo, a dignidade e a integridade não são os únicos atributos que orientam os atos justos, mas são elas mesmas decorrentes da concepção de ser humano própria a cada comunidade. O significado que o florescimento tem para cada ser humano varia de acordo com o contexto<sup>376</sup> das relações concretas nas quais está inserido, mas apenas em relação aos bens que não são próprios ao seu caráter pessoal<sup>377</sup>. Assim, atos tais como a prática de tortura, de estupro ou de reificação do outro não são disponíveis à contextualização.

A razão está em que um contexto somente pode influir no caráter moral da ação como um momento interior a ela. Mas a ação intrinsecamente má não se torna boa por nenhum contexto, por nenhum motivo, por nenhuma circunstância. (SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 135 – tradução livre)

A esta condição de irreduzibilidade do ser pessoal denominamos inviolabilidade<sup>378</sup>.

Agora, vinculando-se esta idéia com a estrutura de reconhecimento que viemos estudando, somos capazes de compreender como o conceito de dignidade, em que pese orientar o reconhecimento formal-relativo (jurídico), é materialmente constituído pelas características decorrentes da relação entre seres pessoais. A dignidade é o nome comum da inviolabilidade concreta de cada ser pessoal, não em face de suas

---

<sup>376</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y Dependientes*. p. 95.

<sup>377</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 134.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 37.

qualidades empíricas (que o conceito de honra entendia como vinculados), mas em face de seu status de portador dessas características, de seu status humano.

Concluindo as discussões do presente capítulo, chegamos a uma descrição mais detalhada do ato de reconhecimento, apontado como o momento central do acolhimento pessoal e da constituição da amizade. Nela, constatamos a existência de três etapas teleológicas do processo de reconhecimento, que foram denominadas de existencial, formal-relativa e de qualificada.

O reconhecimento existencial descreve o ato que constata o outro como alguém concreto, como uma individualidade distinta de si mesma. O reconhecimento formal-relativo indica a relação de igualdade fundada nesta constatação inicial, na qual os sujeitos que se reconhecem mutuamente percebem-se não como semelhantes, mas como iguais em sua condição de “eu”. Por fim, na etapa qualitativa do reconhecimento, os sujeitos são capazes de perceber empiricamente a diferença qualitativa intrínseca da manifestação humana, e se estimam por ela.

As três esferas de reconhecimento também se reproduzem no meio social através das relações primárias (família, amigos, matrimônio), que atendem ao reconhecimento de tipo afetivo, das relações jurídicas que, através da posse comum de direitos, atende ao reconhecimento dito jurídico e ao reconhecimento solidário, na qual cada um é estimado por sua contribuição particular ao bem comum da comunidade.

Da estrutura teleológica decorre ainda o fato de que a condição individual de cada ser pessoal não pode ser medida em termos de “valor”, mas apenas

em termos de dignidade, expressão que adquire uma nova perspectiva na modernidade através da universalização do conceito de honra, reproduzindo a estrutura do reconhecimento pessoal de modo a retratar socialmente a inviolabilidade dos seres pessoais.

### 3.3 Reconhecimento e justiça

Nos capítulos precedentes, constatou-se que o conceito de justiça na tradição clássica pressupõe uma relação prévia de amizade pessoal que apenas pode ser constituída através de um ato de reconhecimento. No terceiro capítulo, identificamos as características deste ato de reconhecimento, chegando à afirmação de que apenas o reconhecimento concretizado de determinada maneira seria capaz de atender à natureza das relações ora em estudo. A forma e os requisitos do reconhecimento adequado são também pressupostos do conceito de justiça:

(a) o ato de reconhecimento se inicia com a individualização do sujeito, que é percebido e se percebe como distinto dos outros e do mundo;

(b) que é tido como abstratamente igual aos demais;

(c) e que por fim é valorizado em sua concretude;

(d) através de uma concepção material de vida boa.

O ato de reconhecimento não é unitário, mas antes um processo teleológico no qual podem ser demarcados três momentos específicos (existencial, formal-relativo e qualificado). Apenas quando atualizados estes três diferentes momentos é que será possível afirmar que os pressupostos do conceito de justiça estão

plenamente satisfeitos, já que cada um deles descreve a formação da relação de amizade (*philia*) que precede a relação de justiça.

O primeiro momento corresponde ao acolhimento do outro como uma existência, como um ser individual irreduzível, que não pode ser pensado como uma mera parte de um todo<sup>379</sup> ou a um caso de um conceito geral<sup>380</sup>. Não há propriamente uma consciência da própria individualidade fora da relação com o outro, ser pessoa é algo que se dá apenas em uma pluralidade<sup>381</sup>. O primeiro momento do ato de reconhecimento é a distinção entre o homem e a sua vivência<sup>382</sup>.

Tendo em vista que a individualização se dá apenas em uma relação, é necessário também que haja um segundo momento no ato de reconhecimento, no qual estes indivíduos se percebem como formalmente iguais no interior desta relação<sup>383</sup>, na qual se percebem como sujeitos. Neste segundo momento, o indivíduo é constatado apenas como o portador abstrato de determinados predicados, que possui uma posição idêntica a todos os demais na relação constitutiva de suas identidades<sup>384</sup>.

Por fim, em um terceiro momento, o sujeito individual é reconhecido por seus predicados concretos, pelas qualidades que lhe são próprias<sup>385</sup>. Apenas neste terceiro momento torna-se possível o acolhimento do outro pelo que possui de concreto, pela sua condição pessoal plena.

---

<sup>379</sup> SPAEMANN, Robert. *Personas*. p. 56-57.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 37-38.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 55-57.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>383</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 183-185.

<sup>384</sup> SANDEL, Michael J. *El Liberalismo y los Límites de la Justicia*. p. 189.

<sup>385</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. p. 209.

O conceito de justiça na tradição clássica pressupõe este processo de reconhecimento teleológico, uma vez que apenas através dele os agentes e os destinatários da ação justa são identificados.

Por outro lado, desta aceção decorre ainda a necessidade de que seja acrescido mais um pressuposto ao conceito de justiça: uma concepção material de vida boa. A par das conseqüências óbvias da adoção de uma concepção material de vida boa, uma vez que orienta os critérios de distribuição, comutação e legalidade no interior da comunidade, é necessário ressaltar que apenas através de uma concepção material será possível diferenciar entre pretensões legítimas ou ilegítimas a determinada forma de reconhecimento. Apenas uma concepção apropriada de quem somos e de qual a vida boa para nós permite o que o processo de reconhecimento desenvolva-se adequadamente.

A concepção material de vida boa é o critério a partir do qual deverão se constituir as avaliações internas das relações de amizade e de justiça, uma vez que fornece o conteúdo do bem comum da comunidade formada pelos que se reconhecem mutuamente.

## Conclusão

Ao longo do presente estudo, procurou-se investigar quais são os pressupostos éticos do conceito de justiça na tradição clássica, a partir da reflexão sobre as formulações de três autores principais: Robert Spaemann, Aristóteles e Axel Honneth. As obras de cada um deles forneceram tópicos para as discussões desenvolvidas em cada um dos capítulos, de modo a tratar de maneira coerente os diferentes pressupostos identificados.

O capítulo inicial, vinculado especialmente à obra de Robert Spaemann, ocupou-se dos pressupostos de cunho antropológico, decorrentes da influência da experiência propriamente humana do mundo. Nele, constatou-se a existência dos quatro primeiros pressupostos do conceito de justiça:

- (a) a natureza animal, racional e social do homem;
- (b) a sua condição pessoal;
- (c) a inviolabilidade de cada ser humano concreto;
- (d) a livre aceitação de uma relação ética anterior através de um ato de reconhecimento.

Esboçamos como as características decorrentes da natureza humana são fundamentais para a compreensão da estrutura de suas relações éticas, inclusive para as suas relações de justiça, uma vez que estas dependem de determinada concepção de qual é a natureza humana.

Destacou-se também que a sua condição pessoal, o fato de que os seres humanos existem de determinada maneira leva a aceitação de sua inviolabilidade. Dada a singularidade e a igualdade constitutiva dos seres pessoais, o indivíduo concreto não pode ser reduzido a uma mera parte de um todo maior, mas deverá sempre ser interpretado como uma manifestação única da espécie humana, como uma pessoa.

Apontou-se que o conteúdo material desta inviolabilidade, em grande parte, varia de acordo com as condições culturais e históricas. Mas asseveramos que as características essenciais da existência humana fornecem elementos para a delimitação dos conteúdos possíveis.

A vinculação própria aos seres que compartilham entre si o nome comum de pessoa, dada a pluralidade constitutiva de sua constatação, foi estudada através do conceito de comunidade de pessoas. Nele, averiguou-se que a relação ética fundamental estabelecida no interior dessa comunidade pessoal por si só é fundamento suficiente para a exigência de uma série extensa de deveres e direitos recíprocos, pautados no atributo da inviolabilidade.

Observou-se também que o ato de colocar-se como identidade, de perceber-se como um “eu” apenas é possível por um ato recíproco e livre de

reconhecimento mútuo, dada a incomunicabilidade da experiência subjetiva do humano. No ato de reconhecer, atribuo ao outro a possibilidade de que também me reconheça, admitindo-nos reciprocamente na comunidade na qual já participávamos, o humano.

No segundo capítulo, pautado nas considerações tecidas por Aristóteles acerca da relação entre a justiça e a amizade (*philia*), aprofundamo-nos nas discussões já esboçadas preliminarmente no capítulo inicial, notadamente as delimitações impostas pelas relações de amizade às relações de justiça. Nele, verificamos a existência de mais três pressupostos do conceito de justiça:

(e) a existência de uma comunidade;

(f) constituída através de uma relação de amizade (*philia*);

(g) que se apropria do comum.

Indicou-se que o conceito de justiça apenas se torna possível com a existência de uma comunidade que preceda as relações justas, remetendo-se ao fato de que o vínculo comunitário constitui a identidade das pessoas inseridas nesta relação, define quem elas são e como se compreendem.

Ilustramos como a extensão de sua associação delimita a extensão da justiça que existe entre os membros de determinada comunidade, bem como que os vínculos de amizade são responsáveis pela formação e pela manutenção da comunidade,

sendo assim também responsáveis pela identificação de com quem e para quem se deve agir justamente.

Dissemos que não é apenas subjetivamente que a amizade constitui a comunidade, mas também objetivamente, sob a afirmação de que a justiça pressupõe a existência de algo que seja comum, de que algo que possa ser objeto de distribuição. Esclarecemos que apenas o vínculo de amizade é capaz de constituir o comum, de permitir a apropriação da qual decorre a distribuição justa, de que a amizade não constitui apenas os sujeitos da relação de justiça, mas também o objeto comum da divisão.

Vislumbrou-se que o comum é sempre anterior ao que é devido a cada um, ao *suum*, uma vez que o ser pessoal só pode ser pensado em uma pluralidade, em uma comunidade de pessoas. Atentamos para o fato de que apenas quando já está constituída a comunidade através da apropriação é que se tornará possível a distribuição entre os membros da comunidade, uma vez que só há distribuição de bens que foram anteriormente comuns.

Por fim, valendo-se de um exemplo extraído da aplicação da regra de ouro, “Portanto, tudo o que quereis que os outros vos façam, fazei-o também vós a eles<sup>386</sup>”, sustentamos que a ação ética de cada ser humano deve ser sempre pensada a partir da formação e da constatação de determinado vínculo de amizade, de tal modo que o ato justo implicaria também um primeiro momento de reconhecimento, que, estabelecendo qual é a amizade própria àquele agir, delimita a sua extensão posterior.

---

<sup>386</sup> Mateus, Capítulo 7, Versículo 12. Ver também Lucas, Capítulo 6, Versículo 31: “Como quereis que vos façam os homens, assim fazei-lhes também vós”.

Já no capítulo final deste trabalho, circunstanciado aos temas levantados por Axel Honneth, afirmou-se que, dada a forma do ato de reconhecimento, este importa outros quatro pressupostos do conceito de justiça:

(h) o ato de reconhecimento se inicia com a individualização do sujeito, que é percebido e se percebe como distinto dos outros e do mundo;

(i) que é tido como abstratamente igual aos demais;

(j) e que por fim é valorizado em sua concretude;

(k) através de uma concepção material de vida boa.

Verificou-se que no meio social o reconhecimento é organizado por três diferentes formas de amizade, vinculadas especialmente à noção de família e de relações primárias, de normas e direitos comuns e de compartilhamento de uma mesma forma de vida que visa ao bem comum a todos os membros da comunidade. No nível pessoal, originário desta forma de organização, o reconhecimento organiza-se também por três etapas, que foram denominadas, existencial, formal-relativa e qualificada.

Desta estrutura teleológica, argumentou-se que a condição individual de cada ser pessoal não pode ser medida em termos de “valor”, mas apenas em termos de dignidade, bem como que uma concepção material de vida boa também é pressuposto do conceito de justiça.

Finalmente, nos termos dos estudos formulados, buscou-se refletir acerca de quais são os pressupostos éticos do conceito de justiça na tradição clássica, não com um intuito plenamente exaustivo ou preciso, dada a natureza do tema, mas antes como uma forma de perceber como as relações éticas são antes formuladas em termos antropológicos e relacionais e a maneira pela qual estas relações se refletem na concepção do justo, mas também do Direito. Espera-se que, na medida das limitações do presente, tenha sido satisfatória sua elucidação.

## Referência Bibliográfica

AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Trad. Fathers of the English Dominican Province. Notre Dame: Ave Maria Press, 1948. 5v. 3057 p.

\_\_\_\_\_. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Trad. C. J. Litzinger. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993. 686 p.

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton Press, 1984. 2v. 2487 p.

BARZOTTO, Luis Fernando. *Justiça Social*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/revista/Rev\\_48/Artigos/ART\\_LUIS.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_48/Artigos/ART_LUIS.htm)> Acesso em: 13 mar. 2006.

ELIAS, Norbert. *The Society of Individuals*. Ed. Michael Schröter. New York: Continuum, 2001. 247 p.

FRASIER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? : A Political-Philosophical Exchange*. Trad. Joel Golb, James Ingram e Christiane Wilke. 1.ed. Londres: Verso, 2003. 276 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991. 90 p.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 329 p.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Trad. Luiz Repa. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2003. 296 p.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4.ed. 2ª tiragem São Paulo: Martins Fontes, 2003. 1413 p.

MACINTYRE, Alasdair. *Animales Racionales y Dependientes*. Trad. Beatriz Martinez de Murguia. 1.ed. Barcelona: Paidós, 2001. 203 p.

\_\_\_\_\_. *Depois da Virtude*. Trad. Jussara Simões; revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. 2.ed. Bauru: EDUSC, 2001. 478 p.

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991. 241 p.

\_\_\_\_\_. *Whose Justice? Which Rationality?*. 1.ed. 3ª reimpressão. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. 410 p.

NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 544 p.

OST, François. *Contar a Lei: As Fontes do Imaginário Jurídico*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. 461 p.

SANDEL, Michael J. *El Liberalismo y Los Limites de La Justicia*. Trad. Maria Luiz Melon. 1.ed. Barcelona: Gedisa, 2000. 238 p.

SCHMITT, Carl. *Le Categorie del 'politico'*. Trad. Pierangelo Schiera. Bologna: Società editrice il Mulino, 1972. 330 p.

SPAEMANN, Robert. *Personas: Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*. Trad. José Luis Del Barco. 1.ed. Pamplona: Eunsa, 2000. 236 p.

TAYLOR, Charles, et al. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. 175 p.

\_\_\_\_\_. *As Fontes do Self*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 670 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro da Silva. 4. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998. 597 p.

WALZER, Michael. *Spheres of Justice*. \_\_\_\_\_: Basic Books, 1983. 345 p.

WILLIAMS, Robert R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press, 1997. 433 p.

ZURN, Christopher. Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'. *Philosophy & Social Criticism*, London, v. 26, n.1, p. 115-124, 2000.