

# CAUSAS DA FRATERNIDADE: UMA INVESTIGAÇÃO CONCEITUAL

## FRATERNITY CAUSES: A CONCEPTUAL INVESTIGATION

## CAUSAS DE LA FRATERNIDAD: UNA INVESTIGACIÓN CONCEPTUAL

Luis Fernando Barzotto\*

1 Introdução. Preliminares metodológicas: análise e circularidade. 2 Causa material: alteridade. 3 Causa eficiente: reconhecimento. 4 Causa formal: regra de ouro. 5 Causa final: comunidade. 6 Considerações finais. Referências.

O que nos motiva a atuar moralmente não é nem o respeito à regra ou à lei, nem a perfeição virtuosa, nem a obediência à finalidade do meu ser, nem minha coerência com meu dever, nem minha adesão aos valores, senão o reconhecimento [...] do outro (Roy, 2008, p. 218).

### RESUMO

**Contextualização:** A fraternidade é um dos conceitos-chave do horizonte ético da modernidade, tendo como marco de sua adesão universal o artigo primeiro da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). No Brasil, a fraternidade consta no preâmbulo da Constituição Federal de 1988.

**Objetivo:** O presente artigo visa, a partir de uma investigação conceitual com base na teoria das causas de Aristóteles, a esclarecer o conceito de fraternidade pela sua inserção no interior de uma rede conceitual composta pelos conceitos de alteridade, reconhecimento, regra de ouro e comunidade, que correspondem, respectivamente, à sua causa material, eficiente, formal e final.

**Método:** Pelo desmembramento do conceito de fraternidade nos seus principais elementos constitutivos (“causas”), conclui-se pela necessidade de uma análise “circular”: não se pode defini-los de forma independente.

**Resultados:** Assim, adotando-se referido modelo de análise circular, alteridade, reconhecimento, regra de ouro e comunidade são mutuamente referentes: cada um dos quatro conceitos só pode ser plenamente apreendido à luz dos outros três.

---

\* Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Titular da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito - PPGDir./UFRGS com ênfase na área de Filosofia do Direito. Porto Alegre - RS - BR. E-mail: iaagub@hotmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3922-7873



**Conclusões:** Nesse sentido, conclui-se que a fraternidade existe quando há o reconhecimento recíproco (comunidade) dos seres humanos como pessoas (alteridade), segundo um procedimento da razão prática conhecido como regra de ouro.

**Palavras-chave:** fraternidade; alteridade; reconhecimento; regra de ouro; comunidade.

## ABSTRACT

**Contextualization:** Fraternity is one of the key concepts in the ethical horizon of modernity, with the first article of the Universal Declaration of Human Rights (1948) as the landmark of its universal adherence. In Brazil, fraternity appears in the preamble of the 1988 Federal Constitution.

**Goal:** This article aims, with a conceptual investigation based on the Aristotle's four causes theory, to clarify the concept of fraternity through its insertion within a conceptual network composed of the concepts of alterity, recognition, golden rule and community, which correspond respectively to its material, efficient, formal and final cause.

**Method:** By decomposing the concept of fraternity into its main constituent elements ("causes"), it is possible to conclude the necessity of a "circular" analysis, because those elements cannot be defined independently.

**Results:** Thus, adopting the aforementioned circular analysis model, alterity, recognition, golden rule and community are mutually referent: each of the four concepts can only be fully grasped in the light of the other three.

**Conclusions:** In this sense, fraternity exists when there is reciprocal recognition (community) of human beings as people (alterity), according to a procedure of practical reason known as the golden rule.

**Keywords:** fraternity; alterity; recognition; golden rule; community.

## RESUMEN

**Contextualización:** La fraternidad es uno de los conceptos claves en el horizonte ético de la modernidad, teniendo el primer artículo de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) como hito de su adhesión universal. En Brasil, la fraternidad aparece en el preámbulo de la Constitución Federal de 1988.

**Objetivo:** Este artículo pretende, a partir de una investigación conceptual basada en la teoría de las causas de Aristóteles, esclarecer el concepto de fraternidad a través de su inserción dentro de una red conceptual compuesta por los conceptos de alteridad, reconocimiento, regla de oro y comunidad, que corresponden respectivamente a sus causas material, eficientes, formal y final.

**Método:** Al descomponer el concepto de fraternidad en sus principales elementos constitutivos ("causas"), se concluye que es necesario un análisis "circular": no pueden definirse de forma independiente.

**Resultados:** Así, adoptando el modelo de análisis circular antes mencionado, alteridad, reconocimiento, regla de oro y comunidad son mutuamente referentes: cada uno de los cuatro conceptos sólo puede comprenderse plenamente a la luz de los otros tres.

**Conclusiones:** En este sentido, se concluye que existe fraternidad cuando existe un reconocimiento recíproco (comunidad) de los seres humanos como personas (alteridad), según un procedimiento de la razón práctica conocido como regla de oro.

**Palabras clave:** fraternidade; alteridade; reconhecimento; regra de oro; comunidade.

## 1 INTRODUÇÃO. PRELIMINARES METODOLÓGICAS: ANÁLISE E CIRCULARIDADE

Um dos conceitos-chave do horizonte ético da modernidade é o conceito de fraternidade. Adentrando a esfera pública na Revolução Francesa, ele alcança adesão universal quando passa a figurar na Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948 no seu artigo primeiro: “[...] os seres humanos devem agir uns com relação aos outros em um espírito de fraternidade”. Particularmente, o Brasil também coloca seu projeto de país sob a égide da fraternidade. De fato, a Constituição Federal brasileira de 1988, em seu preâmbulo, proclama como um de seus objetivos a construção de uma “sociedade fraterna”.

Sendo a tarefa própria da filosofia a elucidação dos conceitos, o objeto deste artigo é a determinação do conteúdo conceitual de “fraternidade” a partir dos pressupostos elencados a seguir.

Uma das estratégias mais usadas no âmbito da investigação conceitual em filosofia é decompor (“analisar”) um conceito em seus elementos constitutivos. De fato, o primeiro significado do termo “análise” no dicionário Houaiss é “separação de um todo nos seus elementos componentes” (Houaiss, 2001, p. 202).

Já Aristóteles nos advertia de que, essencialmente, a atividade de conhecimento (teórico) consiste sobretudo na análise/decomposição de um todo nas suas partes constitutivas:

As coisas que inicialmente nos são claras e evidentes são antes de mais nada, confusas; só depois, quando as analisamos, chegamos a conhecer seus elementos e seus princípios. Por isso, temos de proceder desde as coisas no seu todo a seus constituintes particulares [...]. Isso também ocorre, de certo modo, com os nomes [conceitos] e sua definição, pois um nome significa um todo sem distinção de partes, como por exemplo, “círculo”, enquanto sua definição o analisa em suas partes constitutivas (Aristóteles, 1995, I, 1, 184 a 22-25; 184b 1-4).

A definição, ou explicitação de um conceito, é justamente a tentativa de apreender um todo, ou conhecê-lo, a partir de seus elementos constitutivos. Assim, para

tomar uma definição clássica de humano – “animal racional” – tem-se a decomposição de um todo (humano) em suas dimensões constitutivas (animalidade e racionalidade).

Mas como determinar, porém, os elementos constitutivos de algo? Aristóteles, no início da *Física*, expõe a famosa “teoria das quatro causas”, uma tentativa de poder reduzir o todo de um ente a seus princípios explicativos (“causas”):

Diz-se que é causa aquele constitutivo interno de que algo está feito, como por exemplo, o bronze em relação à estátua [causa material] [...]. Em outro sentido, causa é a forma ou o modelo, isto é, a definição da essência [causa formal] [...]. Em outro sentido, causa é o princípio primeiro de onde provém a mudança e o repouso [causa eficiente] [...]. Em outro sentido, causa é o fim [causa final], isto é, aquilo pelo qual algo é feito, como por exemplo, a saúde é a finalidade da caminhada (Aristóteles, 1995, 194 b 23-33).

Por que essas quatro causas? Aristóteles, segundo Giovanni Reale, funda a doutrina das quatro causas dos entes no senso comum ou na *communis opinio* (Reale, 2001, p. 59-60). Ele fornece os seguintes exemplos de como as pessoas, no seu trato com o mundo cotidiano, ao perguntar “o que é?” em relação a uma determinada coisa, pretendem, como resposta, que lhe seja indicado um de quatro aspectos ou “causas” como Aristóteles os denomina.

Diante de algo que não conhecemos, perguntamos “o que é?” e, com isso, pretendemos que nos digam qual é a natureza ou essência da coisa – um inseto, uma árvore, um carro etc. Trata-se da “causa formal”.

Se nos encontramos, entretanto, diante de coisas que conhecemos, a pergunta passa a ser “do que é?”, ou seja, “do que é feito?” Assim, um objeto identificado como bolsa (essência, causa formal) pode ser de couro, tecido, plástico etc. Conhecer o objeto é aqui conhecer sua matéria ou “causa material”.

Quando nos encontramos em uma oficina ou em um laboratório, qualquer artefato ou instrumento que desconhecemos provocará a questão: “para que serve isto?” que, nesse contexto, é equivalente a “o que é isto?” Buscamos aqui a “causa final”. Ela será o princípio explicativo do artefato/instrumento a ser conhecido.

Por fim, diante de uma música que não conhecemos, a pergunta “o que é?” pode ser respondida indicando-se o *autor* da música, sua “causa eficiente”: “é um trecho de Bach” ou “é uma música de Beethoven”.

No primeiro livro da *Metafísica*, por meio de uma investigação que iniciando nos pré-socráticos alcança Platão, Aristóteles tenta demonstrar que os seus predecessores, ao perguntar pelos princípios explicativos da realidade, de um modo confuso e inarticulado, identificaram essas quatro causas, e somente elas:

Mas, se a *communis opinio* pode provar que aquelas causas são justamente as que se busca, não é suficiente para demonstrar que as causas são exatamente em número de quatro e que não podem existir outras. Consequentemente,

Aristóteles examina todas as opiniões dos filósofos sobre essa problemática. Seu pensamento-guia nesse exame é o seguinte: se os especialistas, ou seja, os que investigam de modo específico tal questão, encontraram justamente essas quatro causas e não outras, mas apenas essas, quer dizer que não pode existir outras, e que o número quatro se revela, verdadeiramente exaustivo (Reale, 2001, p. 60).

Aristóteles une aqui, segundo Reale (2001), o saber cotidiano das pessoas comuns e o saber especializado dos filósofos. Tanto um como outro convergem para as “quatro causas” como identificando os elementos últimos em que a realidade (e os conceitos correspondentes) podem ser decompostos.

Deixa-se em aberto aqui o alcance metafísico que Aristóteles pretendeu com a doutrina das quatro causas, se a realidade possui essa estrutura tetrádica ou não. Basta, para os fins deste artigo, demonstrar sua fecundidade heurística no tema proposto, que é o de analisar o conceito de fraternidade nos seus elementos estruturais, buscando distinguir as “causas” (conceitos) que o compõem: alteridade, reconhecimento, reciprocidade e comunidade. Ora, esses conceitos são interdependentes. Cada um deles só pode ser explicado por referência aos demais. A análise, não se torna aqui, circular?

De fato, Strawson, na sua obra *Análise e Metafísica*, distingue dois modelos acerca do método analítico em filosofia.

O primeiro modelo está obcecado com o que vê como a patologia suprema da análise – a circularidade: x é definido a partir de y e, y, a partir de x. Strawson denomina esse modelo de “reduutivo”. O método analítico deveria buscar *reduzir* um conceito complexo a conceitos mais simples, sendo que estes são irreduzíveis a outros conceitos. Com isso, o movimento da análise torna-se unidirecional evita-se o “mal” da circularidade: o conceito x é explicado em termos de y e z, e estes não são reconduzidos, para sua elucidação, um ao outro, e ainda menos a x.

Strawson propõe um outro modelo, no qual os conceitos mais interessantes para a análise filosófica são interdependentes, de modo que a elucidação de um conceito passe pela inserção deste em uma rede conceitual, na qual se dá um esclarecimento mútuo (explicação “circular”):

Vamos imaginar, em vez disso [modelo reduutivo], o modelo de uma rede elaborada, um sistema de itens interligados, de conceitos, tal que a função de cada item, de cada conceito, só pudesse, do ponto de vista filosófico, ser compreendida pela percepção das suas conexões com os outros, do seu lugar no sistema [...]. Caso o nosso modelo passe a ser esse, não há razão para preocupação, se ao percorrer as articulações da rede, voltarmos ao ponto de partida ou por ele transitarmos. Por exemplo, achar que não conseguimos elucidar completamente o conceito de conhecimento sem fazer referência ao conceito de percepção sensível e que não pudemos explicar todos os traços do conceito de percepção sensível sem fazer referência ao conceito de conhecimento (Strawson, 2002, p. 36).

A teoria das causas de Aristóteles aplicada à fraternidade permitirá decompor ou desmembrar o conceito de fraternidade nos seus principais elementos constitutivos (“causas”). Essas “causas” da fraternidade – alteridade, reconhecimento, regra de ouro, comunidade – são interdependentes: não podem ser plenamente definidas a não ser por referência de umas às outras. Exclui-se, portanto, o “modelo reductivo”, que consiste em definir x por recurso a y, sendo que y é inteligível sem referência a x. Adota-se, ao invés, o “modelo circular”, em que alteridade, reconhecimento, regra de ouro e comunidade estão conectados entre si: cada um dos quatro conceitos só pode ser plenamente apreendido à luz dos outros três.

Espera-se que a “circularidade” do empreendimento analítico proposto, pelo fato de explicitar a estrutura (quatro elementos) conceitual subjacente do termo “fraternidade”, possa ser considerada uma “boa” – isto é, instrutiva – circularidade.

## 2 CAUSA MATERIAL: ALTERIDADE

Uma das quatro causas distinguidas por Aristóteles é a causa material, o conteúdo ou matéria constitutiva de um ente. No exemplo acima, o bronze é a “causa material” da estátua. Qual poderia ser o conteúdo ou “matéria” da fraternidade?

A fraternidade designa uma relação, e, portanto, o termo não aponta para uma realidade identificável a partir de si mesma, mas para uma unidade de referência entre um ser humano (*frater*, irmão) e o outro ser humano igual a si (*frater*, irmão). Fraternidade é um termo relacional, que exige uma referência ao outro: não se pode ser irmão de si mesmo. Mas não é um termo relacional eticamente neutro como “colega” ou “vizinho”. Ao contrário, é um termo eticamente significativo pelo *reconhecimento* do outro: “O limiar do ético é alcançado quando o outro passa a contar [ser reconhecido]” (Williams, 1997, p. 7).

Quem é o outro (*alter*), sujeito de uma relação de fraternidade? Aqui se fará uso das teses de Paul Ricoeur, cuja investigação fenomenológica culmina em uma tematização ética do *alter*.

Fenomenologicamente, o outro não é conhecido como um *objeto* do mundo. Ao contrário, ele é conhecido como um *sujeito*, um outro eu (*alter ego*) ao qual se pode imputar pensamentos, sentimentos e ações analogamente ao eu (*ego*): “Como eu, você pensa, sente, age” (Ricoeur, 1986, p. 294). Estamos diante de uma operação do sujeito cognoscente que (re)conhece o outro como outro eu, operação que Ricoeur denomina “analogia do ego” (Ricoeur, 1986, p. 296): o “outro é um sujeito *como* eu. É este *como* que porta a analogia [...]”<sup>1</sup> (Ricoeur, 1986, p. 293). Pela analogia – que não tem natureza discursiva, mas está no plano da *percepção* – a alteridade do outro é captada de um modo

---

<sup>1</sup> Grifo no original.

imediatos: o outro é um eu *como* eu, *sujeito* que pensa, sente e age, e não um objeto (*res*) do meu mundo.

A operação reversa de perceber-se (*ego*) como um outro (*alter*) pode ser chamada de “analogia do *alter*”: “A constituição do estranho no próprio é reversível, recíproca, mútua. Eu devo poder me perceber como *um outro entre os outros*. Eu mesmo sou um *alter ego*.” (Ricoeur, 1986, p. 295). A relação propriamente humana entre seres humanos, em que ambos se reconhecem como sujeitos, tem um caráter reversível: o outro é compreendido como um eu e o eu é compreendido como um outro. Com isso, o eu (*ego*), senhor de um mundo em que ele se vê como o único sujeito, cede lugar ao si (*ipse, soi-même, self*), que compartilha sua identidade de sujeito com os outros membros da família humana: “o si se percebe a si mesmo *como* um outro entre os outros”<sup>2</sup> (Ricoeur, 2006a, p. 200).

As implicações éticas desta abordagem fenomenológica são colocadas nos seguintes termos por Ricoeur:

Dizer si não é dizer eu. Si implica o outro de si, a fim de que possa dizer de alguém que ele se estima a si mesmo como um outro. A dizer a verdade, é somente por abstração que se pôde falar da estima de si sem pô-la em paralelo com uma demanda de reciprocidade. O outro é, assim, aquele que pode dizer *eu* como eu, e como eu ser considerado um agente, autor e responsável pelos seus atos (Ricoeur, 1995, p. 163).

O si é aquele capaz de reconhecer o outro como um outro eu; e o faz porque consegue compreender-se também como um “outro”, na igualdade absoluta no *status* de sujeito com todos os outros membros da família humana. Isso significa: considerar a qualquer um como “agente, autor e responsável pelos seus atos”, a saber, como *livre*. Ora, o ser humano considerado como sujeito livre recebeu, na tradição da filosofia ocidental, uma denominação específica: *pessoa*.

Assim, Tomás de Aquino define a pessoa a partir da liberdade: “As substâncias racionais têm o domínio de seus atos, e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Por isso os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de pessoa” (Aquino, 2001, I, q. 29, a.1). Igualmente, Kant identifica a condição de pessoa com a liberdade: “A personalidade [...] é a liberdade” (Kant, 1994, p. 155) Esta é também a tese de Hegel: “O eu livre é a pessoa” (Hegel, 2010).

A liberdade é entendida nesta tradição como autodeterminação ou capacidade do ser humano de constituir-se como *causa sui* (causa de si mesmo) na expressão dos medievais, ou como “um ser capaz de pôr fins” na expressão de Kant, ao invés de receber esses fins da natureza, como os animais não humanos. Essa liberdade ou autodeterminação é bidimensional: significa tanto que o ser humano não é causado por

---

<sup>2</sup> Grifo no original.

fatores externos a ele (autonomia) como o fato de que, na sua ação, ele está sempre implicado como fim: ele sempre busca e não pode deixar de buscar sua própria realização, sua felicidade ou *eudaimonia*, como diziam os gregos. A autodeterminação da pessoa significa tanto que ela age *por si mesma* (autonomia) como age *para si mesma* (*eudaimonia*).

A alteridade da fraternidade impõe uma divisão do mundo entre seres livres – pessoas – e seres meramente naturais. A alteridade do *alter* significa que ele é livre, não pode ter sua conduta reduzida a um mecanismo causal: ele é livre *como eu*, e, por isso, não pode ser subsumido a uma extensão de mim mesmo ou da mera natureza: “É necessário que se reconheçam [...] não como seres simplesmente *naturais*, mas como seres *livres*”<sup>3</sup> (Hegel, 1995), isto é, como pessoas: “Reconhecer é apreender algo/alguém como pessoa”<sup>4</sup> (Ikäheimo; Laitinen, 2010, p. 101, tradução nossa). O fato de uma relação social ser interpessoal é contingente: somente o é a interação em que a alteridade do outro, sua personalidade, é reconhecida. Esta relação cujo conteúdo é o outro na sua identidade de pessoa pode ser definida como *fraternidade*<sup>5</sup>.

A pessoa pode aparecer como pólo de uma relação de dois modos: como *proximus* ou como *socius*. O *proximus* é o outro considerado puramente na sua “nua humanidade”, na sua condição de pessoa. Por sua vez, o *socius* é a pessoa como portadora de uma identidade social: “[...] é aquele que eu apreendo por meio de sua função social; a relação ao *socius* é uma relação mediada; ela diz respeito ao ser humano como [...]” (Ricoeur, 2001, p. 117) médico, cliente, consumidor, etc.

No que diz respeito à fraternidade, é um equívoco comum considerar que o outro, conteúdo (matéria) da relação fraterna, sempre deva ser considerado simplesmente como pessoa para além de qualquer mediação institucional, isto é, deve ser reconhecido sempre e tão somente como *proximus*, nunca como *socius*. Esta é uma visão romântica da fraternidade, possível somente em pequenas comunidades. Se a fraternidade deve ter relevância em uma sociedade de grandes dimensões, ela deve poder revestir-se de mediações institucionais. É válido para a fraternidade o que Ricoeur ensina sobre a caridade; tanto uma como a outra podem se dar no anonimato institucional em que pessoas se relacionam entre si no seu status de *socius*, como prestadores de serviços, clientes, consumidores ou cidadãos:

O sentido final das instituições é o serviço prestado através delas às pessoas; se não há proveito e incremento para ninguém, elas são vãs. Mas este sentido

---

<sup>3</sup> Grifo no original.

<sup>4</sup> No original: “Recognizing is taking something/someone as a person”.

<sup>5</sup> Em H. Ikäheimo e A. Laitinen, o “apreender-se mutuamente como pessoas” é o “fundamento da socialidade (*sociality*)” (Ikäheimo; Laitinen, 2010, p. 102). Se por socialidade quer designar-se uma relação especificamente humana entre seres humanos, então o termo normativamente mais denso e apropriado é “fraternidade”.



final, precisamente, permanece oculto; ninguém pode avaliar os benefícios pessoais aportados pelas instituições; a caridade [fraternidade] não está necessariamente lá onde ela se exhibe; ela está escondida igualmente no humilde serviço dos correios, da seguridade social; ela é frequentemente o sentido oculto do social (Ricoeur, 2001, p. 126).

O reconhecimento do outro como pessoa – conteúdo ou “matéria” da fraternidade – torna-se irrelevante para a sociedade como um todo se for restringido às “relações curtas”, as relações face-a-face, como denomina Ricoeur, e não for capaz de abranger as “relações longas”, que são relações mediadas por instituições.

Isso posto, tem-se que a causa material da fraternidade se constitui da relação de alteridade entre os seres humanos, tanto as “relações curtas” (*proximus*), como as “relações longas” (*socius*). Para que tal relação se concretize, faz-se necessário o reconhecimento recíproco.

### 3 CAUSA EFICIENTE: RECONHECIMENTO

A causa eficiente, para Aristóteles, é o fator que leva à mudança ou à conservação. Em um exemplo aristotélico clássico, o escultor é a causa eficiente da estátua. O termo “causa” na modernidade, conservou somente essa acepção. Pode-se dizer que aquilo que traz a fraternidade à existência ou à “causa eficiente” é o *ato/atitude de reconhecimento*.

Reconhecimento (*Anerkennung*) é o conceito estabelecido por Hegel para designar a apreensão do outro como pessoa. Pode-se dizer, com a tradição iniciada por ele, que “o ser pessoa [...] se dá somente no ato de reconhecimento (Spaemann, 2000, p. 178). Em um sentido mais prosaico, reconhecer significa “conhecer de novo, pela segunda vez”. Esse sentido ordinário é a base do sentido filosófico de conhecer o próprio *status* de pessoa na personalidade do outro. O reconhecimento, porém, não tem apenas sentido cognitivo de duplicação do conhecer, mas indica igualmente o ato de confirmar (re) o conhecimento pela ação: “Para A, reconhecer B como X significa: 1) *Identificar* B como X, e deste modo. 2) Estar disposto a *tratar* B como X” (Chitty, 2013, p. 685).

Assim, há uma dimensão cognitiva no reconhecimento – identificar – e também uma dimensão prática – tratar. Por exemplo, diz-se que A reconhece B como médico quando é capaz de *identificar* B como médico (pelo seu diploma, pela posição institucional etc.) e quando efetivamente *trata* B como médico (seguindo suas prescrições etc.). Este é um exemplo de um reconhecimento “mediado institucionalmente”, a saber, “B é reconhecido como médico”. Nos termos colocados acima, é o reconhecimento da outra pessoa como *socius*:

Reconhecimento mediado institucionalmente é o reconhecimento de um sujeito como portador de papéis institucionais compostos por direitos e deveres [socius]. Em contraste, o reconhecimento puramente intersubjetivo é o reconhecimento de um sujeito (...) simplesmente como portador de um certo tipo de constituição psicológica [subjetividade] (Ikäheimo, 2018, p. 5).

No reconhecimento puramente intersubjetivo, o outro é reconhecido como sujeito, como “outro eu”, um ser racional e livre, isto é, apenas como pessoa. O reconhecimento aqui é responsivo: tanto a identificação como o tratamento do outro como pessoa respondem a um traço *objetivo* do outro: sua pertença à família humana. Essa espécie de reconhecimento é incondicional: todo ser humano tem o direito absoluto de ser reconhecido como pessoa.

Já o reconhecimento mediado institucionalmente é atributivo: confere-se ao outro o status garantido pelas “regras constitutivas” da instituição (Searle, 1984). Ninguém é médico “em si”, mas somente vem reconhecido como médico segundo certas regras institucionais. O reconhecimento, nesse sentido, é condicional: se as regras constitutivas da profissão de médico são obedecidas, então é atribuído (reconhecido) a alguém o *status* de médico.

O reconhecimento, em sentido puramente intersubjetivo, possui duas dimensões, deontológica e axiológica:

A dimensão deontológica do reconhecimento puramente intersubjetivo está ligada a questões tais como normas, autoridade, obediência e respeito, e a dimensão axiológica está ligada a questões tais como valores, solicitude, cuidado e amor (Ikäheimo, 2014, p. 19).

Como o reconhecimento “puramente intersubjetivo” é o caso central de reconhecimento, é a ele que será dedicado o restante deste tópico<sup>6</sup>.

De um modo mais sintético, pode-se dizer que reconhecer o outro como pessoa significa, deontologicamente, tratá-lo com *respeito*, e axiologicamente, tratá-lo com *solidariedade*<sup>7</sup>. Do ponto de vista deontológico, reconhecer o outro como pessoa é *autorizar* o outro, respeitá-lo como tendo autoridade sobre a própria vida e sobre as normas que regulam a vida em comum. Da perspectiva axiológica, reconhecer o outro como pessoa significa *valorizar* o outro, considerá-lo com relação a seus anseios e a seus fins como algo valioso, sendo a solidariedade uma “forma de reconhecimento que responde aos indivíduos como seres ‘eudaimonisticamente vulneráveis’, capazes de felicidade ou miséria” (Ikäheimo; Laitinen, 2010, p. 102). Ambas as dimensões do reconhecimento estão referidas aos dois modos de entender o ser humano como ser

---

<sup>6</sup> O reconhecimento mediado institucionalmente tem outras particularidades que não serão exploradas neste artigo, mas pode-se dizer que, em algum grau, o respeito e a solidariedade estão presentes neste tipo de reconhecimento.

<sup>7</sup> Ikäheimo usa o termo “amor”, como Kant.

autodeterminado: a autonomia é a faculdade de pôr fins *por si mesmo* (autolegislação), e a *eudaimonia* é a faculdade de pôr fins *para si mesmo* (autorrealização).

O reconhecimento como respeito é um “dever negativo” (Kant, 2011, p. 467): o outro é considerado *autor* de sua própria biografia e das normas que a tornam inteligível como uma vida humana (racional), isto é, passível de se expressar em termos universais. Por isso, o reconhecimento aqui é autorização, é considerar o outro como tendo autoridade (*auctoritas/auctor*) sobre as normas que presidem seu agir individual (autor) e coletivo (co-autor)<sup>8</sup>. O respeito leva o agente a agir segundo uma “máxima que restringe a sua autoestima por via da dignidade da humanidade na pessoa de outrem” (Kant, 2011, p. 449). O reconhecimento como respeito implica a igual dignidade de todos, o que faz que o reconhecente não possa elevar-se acima do outro, isto é, pretender que a estima de si possa ter outra fonte do que a dignidade humana comum a todos. O respeito é assim uma autolimitação por parte do reconhecente: “Pelo dever de respeitar o próximo [...] mantenho-me nos meus limites para não retirar do outro nada do valor que ele, como ser humano, tem direito de colocar em si mesmo” (Kant, 2011, p. 450). A dignidade do outro está em sua *capacidade* de produzir normas sobre a sua vida e sua vida em comum, isto é, na sua *autonomia*.

No reconhecimento como solidariedade, o outro é visto não na sua capacidade/autonomia, mas na sua vulnerabilidade/*eudaimonia*, isto é, na sua fragilidade como um ser cuja *eudaimonia*/felicidade não pode ser alcançada sem o auxílio ou ação solidária de outrem. A pessoa é capaz de se propor fins que dizem respeito à sua felicidade (saúde, educação, renda), mas ela é vulnerável no que diz respeito às condições efetivas de implementar esses fins. Para isso, ela necessita de que outros também assumam a responsabilidade (solidariedade) subsidiária na concretização desses fins. Essa solidariedade é o que Kant denomina “amor prático” pelo próximo:

Uma vez que o nosso amor por nós mesmos não pode separar-se da necessidade de ser amados também por outros (ser ajudados em caso de necessidade), convertemo-nos também nós próprios em fins de outros, e, dado que esta máxima não pode obrigar senão meramente pela sua qualificação para se converter em lei universal, por conseguinte, de tornar também em fins para nós, a *felicidade alheia* é um fim que é simultaneamente um *dever* (Kant, 2011, p. 393).

Que o outro seja um fim, como prescreve a segunda formulação do imperativo categórico, é um fato que impõe um dever negativo de respeito ao outro (não o utilizar como meio) e um dever positivo de auxiliá-lo na busca dos seus fins:

---

<sup>8</sup> Para o respeito como reconhecimento do outro como coautor das normas que presidem o convívio social (Ikäheimo, 2010, p. 349-350).

Não é suficiente que não esteja autorizado [...] a usar como meio aos demais (pois que, nesse caso, poderia ser também *indiferente* em relação a eles), constituindo, ao invés, em si mesmo um dever para o ser humano propor-se como fim o ser humano em geral (Kant, 2011, p. 395).

O “bem-estar e a saúde do outro” (Kant, 2011, p. 452), como fins que compõem sua felicidade/*eudaimonia*, constituem o conteúdo de um dever moral universal. É importante notar que Kant tem um termo para designar a negação do reconhecimento do outro na sua vulnerabilidade: indiferença.

Se concordarmos com Kant que “*todas as relações morais entre seres racionais [...] podem reconduzir-se ao amor e ao respeito*”,<sup>9</sup> (Kant, 2011, p. 489) e se sabemos que as relações morais são coextensivas com o ato de reconhecer o outro como pessoa, não é surpreendente que teóricos do reconhecimento com Ikäheimo (Ikäheimo, 2014, p. 35) coloquem o amor e o respeito como os principais tipos de reconhecimento devidos ao outro, na medida em que a pessoa é um ser simultaneamente autônomo/capaz (respeito) e eudaimônico/vulnerável (solidariedade). A fraternidade que engloba as duas atitudes de respeito/solidariedade estabelece uma dialética entre aproximação e distanciamento do outro: “Em virtude do amor recíproco, os seres humanos são mandados *aproximar-se* continuamente entre si; por via do princípio do respeito, de que são mutuamente devedores uns dos outros, necessitam manter *distância* entre si” (Kant, 2011, p. 449).

Há um dever de distanciar-se do outro para que ele possa viver sua autodeterminação como autonomia e há um dever de aproximar-se dele quando o conteúdo de felicidade/*eudaimonia* que ele escolheu para si exige o auxílio dos demais.

Compreendendo, portanto, a alteridade como causa material da fraternidade e o reconhecimento como causa eficiente, caberá agora investigar a causa formal da ação fraterna.

#### 4 CAUSA FORMAL: REGRA DE OURO

A “causa formal”, em Aristóteles, é a “essência” ou “modelo” de algo. Qual seria o “modelo” ou “forma” da ação fraterna? A “causa formal” da fraternidade é um preceito, a chamada “regra de ouro”: *Faze aos outros o que gostarias que fizessem a ti*. Para relacionar “forma” e “preceito/regra”, serão mencionadas as lições deste grande aristotélico que foi Tomás de Aquino.

A fraternidade não tem natureza especulativa, mas prática. Ela diz respeito ao mundo da ação, isto é, da produção/criação de estados de coisas no mundo. Mas como

---

<sup>9</sup> “O dever de amar o próximo [...] é o dever de tornar meus os fins dos outros [...]; o dever de respeitar o próximo está contido na máxima de não degradar nenhum outro ser humano convertendo-o em mero meio para os meus fins” (Kant, 2011, p. 450).

ensina Tomás de Aquino, “uma coisa se realiza pela aplicação de uma *forma* a uma matéria” (Aquino, 2001, I, q. 14, a. 16). O termo latino *forma* (forma) que Tomás assimila ao grego *idea* (ideia) é um princípio de ação presente na mente do agente como causa *cognitiva* da ação:

O agente não agiria em vista da forma, se não tivesse em si a semelhança dessa forma (...). É o caso da semelhança da casa na mente do arquiteto. E esta semelhança pode ser chamada a ideia da casa, pois o artista pretende assemelhar a casa à forma que concebeu em sua mente (Aquino, 2001, I, q. 15, a. 1).

Ora, no seu “Tratado da Lei” (*Suma Teológica*), Tomás vincula o preceito/regra (*lex*) à noção de forma, quando trata da derivação da lei humana (isto é, o direito positivo) a partir da lei natural como *determinação*:

O segundo modo [de derivação] é semelhante àquele segundo o qual nas artes as formas comuns são determinadas para algo especial. Por exemplo, é necessário que o artífice determine a forma comum da casa para essa ou aquela figura da casa (...). Por exemplo, a lei da natureza prescreve que aquele que peca seja punido; mas que seja punido por tal pena é uma determinação da lei da natureza (Aquino, 2001, I-II, q. 95, a. 2).

Assim, o preceito “Aquele que transgride um preceito moral” (“pecado”, na terminologia teológica de Tomás) é uma “forma” presente na mente do agente.

Isso é suficiente para buscar a “causa formal” da fraternidade em um preceito ou regra. Resta justificar que esta regra seja a regra de ouro.

Com efeito, a fraternidade é o modo propriamente humano de os seres humanos se relacionarem entre si. Se é assim, então, pode-se esperar que a regra de ouro seja uma realidade *universal*. De fato, em todos os lugares onde existem seres humanos, estes estão convocados a viverem humanamente. Ora, o preceito *Faze aos outros o que gostarias que fizessem a ti* está, de fato, presente em todas as grandes tradições morais e religiosas da humanidade.<sup>10</sup> Segundo Paul Ricoeur, a regra de ouro pode ser considerada “como máxima suprema da moralidade, que o filósofo não tem de demonstrar, mas refletir e, se possível, formalizar” (Ricoeur, 2006b, p. 174).

Essa formalização foi feita, entre outros, e com um notável grau de precisão, por Henry Sidgwick, para quem a verdade da regra de ouro é “autoevidente”:

Não pode ser correto [*right*] para A tratar B de um modo que seria errado [*wrong*] para B tratar A, meramente pela razão de que são indivíduos diferentes, e sem que haja qualquer diferença entre as naturezas ou

---

<sup>10</sup> Cf. Olivier Du Roy, *La regla de oro – una máxima universal*, cap. 3, cujo título é “A regra de ouro, presente em todas as áreas culturais e religiosas”, em que se demonstra a presença da regra de ouro em tradições religiosas e morais da América, Europa, Ásia e África (Roy, 2018).

circunstâncias dos dois que possam ser afirmadas como um fundamento razoável para a diferença de tratamento (Sidgwick, 2011, p. 408-409).

Essa regra tem o estatuto de uma norma de reconhecimento na sua dimensão cognitiva, ou seja, de uma regra que permite conhecer o outro como igual (irmão/pessoa). Ela poderia, de fato, ser formulada assim: *Reconhece/identifica o outro como teu irmão/pessoa*.

Ainda que a regra de ouro, como regra, oriente a ação, ela o faz indiretamente, e não diretamente, ou seja, na terminologia aqui adotada, ela diz respeito à dimensão cognitiva do reconhecimento (identificação), e não à dimensão prática (tratamento). De fato, a regra de ouro não diz em que consiste tratar o outro como irmão/pessoa, não constituindo um preceito prático-deontológico – ela não impõe nenhum dever específico. Antes, a regra de ouro é um preceito cognitivo-*topológico* – ela aponta para o *lugar* cognitivo/perspectiva de onde se pode determinar o que deve ser feito na situação concreta: “A regra de ouro não diz o que devo fazer ou não devo fazer; só me diz *onde* eu devo situar-me para julgar por mim mesmo (...): no lugar do outro. É um *procedimento* [...]” (Roy, 2018, p. 221). Não se trata de fazer isso ou aquilo (conteúdo prescritivo), mas de internalizar o ponto de vista do outro como instância crítica do próprio comportamento, dando ao próprio “eu” o *status* de paciente/destinatário da ação: o que *eu* gostaria que o agente fizesse se *eu* estivesse no lugar do paciente? Nas palavras de Leibniz: “Tal é a norma de nossa *razão* (...). Põe-te no lugar do outro e estarás no *verdadeiro ponto de vista* para julgar o que é justo e o que não é” (Leibniz, 2001, p. 93).

O procedimento então é o da reversibilidade das perspectivas ou das situações entre o autor da ação (agente) e o seu destinatário (paciente): *Faze (agente) ao outro (paciente) aquilo que gostarias que fosse feito a ti se tu fosses o paciente*. Ora, essa intercambialidade é constitutiva da relação entre irmãos, pois, como afirma com razão o pensador muçulmano Al-Gazhali (1058-112): “Se alguém não quer para seu irmão o que quer para si mesmo, sua *fraternidade* é hipocrisia” (Al-Gazhali *apud* Roy, 2018, p. 98). Em outros termos: se alguém não trata o outro segundo a regra de ouro, ele não o está reconhecendo como igual a si, isto é, portador do *status* de irmão/pessoa. Isso significa que a regra de ouro estabelece as condições cognitivas pelas quais o outro pode ser reconhecido como membro da família humana (irmão) ou pessoa. Como será visto adiante, essas condições são a empatia e a imparcialidade.

Uma crítica que se faz à regra de ouro é a da *projeção* do agente sobre o paciente: o agente se erige em critério do certo e do errado. Mas é o inverso que ocorre: não é a afirmação do eu e de sua perspectiva que é decisiva, mas a afirmação do outro e da sua perspectiva: “O que a regra de ouro prescreve é sair de si mesmo para tratar o outro como um eu tão importante para si mesmo como eu sou para mim” (Roy, 2018, p. 11). O “como eu” não aponta para um conteúdo específico, senão a própria

alteridade do outro seria eliminada: o outro, nesta abordagem egocêntrica, não é um “outro eu”, mas apenas uma extensão do eu. O apreciador de churrasco não pode invocar a regra de ouro para convidar um vegetariano para comer em uma churrascaria, sob o pretexto de que é assim que ele (apreciador de churrasco) gostaria de ser tratado. Isto seria reduzir o *alter* ao *ego*. Essa crítica aponta somente para a dimensão da reflexividade (o outro como eu), esquecendo que a regra de ouro, como procedimento topológico, impõe também a reversibilidade (eu como o outro): a intercambialidade das posições implica também a de situação ou função com o outro: o convite que o apreciador de churrasco deveria fazer ao vegetariano depende de ele se colocar na posição do vegetariano (Roy, 2018, p. 26).

Além disso, a reversibilidade implica a universalidade, não podendo a regra de ouro funcionar como um padrão que acolhe somente a perspectiva do padecente, como já ensinava Leibniz:

Objeta-se a este princípio que um criminoso poderia pretender que o juiz lhe perdoasse, já que este desejaria o mesmo, se estivesse em situação semelhante. Mas a resposta é fácil: é preciso que o juiz não somente se coloque no lugar do criminoso, mas também no lugar daqueles que tem interesse em que o crime seja castigado (Leibniz, 2001, p. 93).

Aqui vê-se como a reversibilidade da regra de ouro guarda em si a exigência de *universalidade*: deve-se trocar de posição não somente com o destinatário imediato da ação (o padecente), mas com *todos* os afetados por ela. O criminoso, na aceitação da pena, deve colocar-se na posição do juiz, guardião da justiça da comunidade, e o juiz, por sua vez, deve colocar-se na posição de todos os afetados pelo crime.

A regra de ouro, como procedimento da razão prática, pode ser interpretada, segundo Du Roy, “como uma regra de empatia (...) e como uma regra de equidade ou coerência moral”<sup>11</sup>. Como regra de empatia, ela leva o agente à atitude de se identificar com o padecente, e como regra de equidade, ela prescreve que o juízo sobre a ação do agente só é moralmente correto se o padecente puder aceitar esse juízo. Dos termos utilizados por Du Roy, será mantida a empatia, mas a equidade será substituída por outro termo que Du Roy considera como seu sinônimo, a imparcialidade (Roy, 2018, p. 23).

Para descrever empatia e imparcialidade, nada mais oportuno do que recorrer a Adam Smith, o pensador que introduziu esses conceitos na filosofia moral.

A empatia (*sympathy*) é uma “paixão original da natureza humana” que faz que os sentimentos de alegria e pena dos outros sejam reproduzidos por aquele que os observa, e essa identificação afetiva com o outro faz o observador assumir “a felicidade deles [dos

---

<sup>11</sup> Du Roy prefere falar em “empatia e equidade” (Roy, 2018, p. 17).

que são observados], como necessária para si mesmo” (Smith, 2002, p. 5) A empatia opera pela imaginação:

Por intermédio da imaginação podemos nos colocar no *lugar do outro*, concebemo-nos sofrendo os mesmos tormentos. É como se entrássemos no corpo dele e de certa forma nos tornássemos a mesma pessoa, formando, assim, alguma idéia das suas sensações (Smith, 2002, p. 6).

A imparcialidade é a atitude cognitiva de considerar-se um “outro entre os outros”, alguém que não pode orientar-se a partir de uma lógica de autopreferência, mas considerar sua ação adequada somente se ela puder incidir sobre qualquer um, inclusive sobre si mesmo. Também é a imaginação aqui que joga um papel central, pois ela possibilita estabelecer um ponto de vista externo ao agente, criando um espectador ideal de si mesmo:

Jamais podemos inspecionar nossos próprios sentimentos e motivos, jamais podemos formar juízo algum sobre eles, a não ser abandonando, por assim dizer, nossa posição natural e procurando vê-los como se estivessem a certa distância de nós. Mas o único modo de fazermos isso é tentar observá-los com os olhos de outras pessoas, isto é, como provavelmente outras pessoas os veriam (Smith, 2002, p. 139).

O exercício dessa habilidade de auto-observação mediada pelo olhar de outrem leva à constituição de um “espectador imparcial”, juiz supremo da conduta do agente.

Assim, a ação é moral, para Adam Smith, quando ela deriva de uma postura cognitiva que internaliza o ponto de vista do outro como padecente (empatia) e o ponto de vista de qualquer um que seja estranho à relação (imparcialidade). Ora, essa dupla exigência é precisamente o que a regra de ouro preceitua: *Faze ao outro* (empatia) *o que gostaria que ele fizesse a ti* (imparcialidade).

A regra de ouro comanda o reconhecimento (cognitivo) do outro. Não há apreensão da alteridade do outro sem que a sua perspectiva seja afirmada como valiosa – empatia. Pela empatia, há a aproximação do outro, fundamental para a *solidariedade*. Mas o outro deve ser afirmado na sua igual dignidade com todos os demais, e é nesse ponto que a imparcialidade deve fazer-se presente. A imparcialidade aponta para uma “alteridade ampliada”, em que não somente o outro imediato, mas todos os outros afetados pela ação são contemplados. Pela imparcialidade, há um distanciamento de si, mas também do outro imediato, ambos necessários para que o *respeito* seja uma atitude fraterna. De fato, o outro pode determinar para si mesmo o que para ele é o bem-estar e a felicidade (liberdade), mas *só* para si mesmo. Não é respeitar o outro permitir que ele oprima os demais. O respeito é comandado pela imparcialidade: todos são *igualmente* dignos de respeito.



A regra de ouro é um procedimento cognitivo – da razão prática – que orienta a ação fraterna. Ela permite reconhecer o outro na sua vulnerabilidade (empatia) e na sua autonomia responsável (imparcialidade). A felicidade do outro é fim para o agente, felicidade tal como o outro a concebe, e aí se faz relevante a empatia, condição cognitiva da *solidariedade*. Mas é uma felicidade buscada no meio dos demais, que também gozam do “direito à busca da felicidade”<sup>12</sup>. A imparcialidade entre eu e o outro – e o outro e os outros – é a condição cognitiva do *respeito* universal.

Segue-se, assim, que a regra de ouro é a causa formal da fraternidade por permitir a concretização prática das relações de alteridade, enquanto causa material, e o reconhecimento da pessoa humana, enquanto causa eficiente. Resta a análise da causa final da fraternidade.

## 5 CAUSA FINAL: COMUNIDADE

A causa final, em Aristóteles, é a finalidade ou objetivo de um ente. No tocante à ação humana, a finalidade (*telos*) visada pelo agente é sempre um bem (Aristóteles, 1999, I, 1, 1094a 1-3).

A causa final, o objetivo último de todo ato fraterno e toda atitude fraterna é ingressar com o outro em uma comunidade, ou seja, uma associação na qual todos reconhecem uns os outros tanto do ponto de vista cognitivo (empatia e imparcialidade) como prático (respeito e solidariedade). Os membros da comunidade são igualmente livres (autonomia) e se apoiam mutuamente na busca de seus objetivos (*eudaimonia*). A comunidade, entendida nos termos de fraternidade, é uma associação na qual se age “com e para o outro” (Ricoeur) e representa, portanto, o fundamento e o ápice de uma existência plenamente moral, isto é, humana: “O cenário básico da moralidade não é aquele no qual eu faço algo para você ou você faz algo para mim, mas aquele no qual nós fazemos algo juntos” (Korsgaard, 2004, p. 275).

Ao agente fraterno não basta agir para o outro, mas com o outro. Isto significa que a fraternidade busca gerar não só um benefício imediato ao outro (respeito por sua capacidade, solidariedade por sua vulnerabilidade), mas almeja que o outro ingresse consigo em uma comunidade, isto é, uma associação regida pela fraternidade. De fato, o próprio Kant afirma que ao agente moral é impossível não se colocar a questão de que mundo (relação, sociedade) resultará da própria ação:

Suponha um ser humano que venera a lei moral e a quem ocorre (coisa que dificilmente consegue iludir) pensar que mundo ele, guiado pela razão prática,

---

<sup>12</sup> Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, 4 de julho de 1776.

*criaria* se estivesse em seu poder, e decerto de maneira que ele próprio se situasse nesse mundo como membro<sup>13</sup> (Kant, 1992, p. 13).

A ação de reconhecer o outro como pessoa (na sua autonomia/capacidade e *eudaimonia*/vulnerabilidade) lança os fundamentos de um mundo fraterno. É esse mundo que o agente quer habitar com os outros, um mundo no qual ele reconhece e é reconhecido. Esse mundo Kant denomina “reino dos fins”, que também poderia ser chamado, utilizando-se a expressão do *Preâmbulo* da Constituição brasileira de 1988, “sociedade fraterna”:

Entendo por reino a ligação sistemática de diferentes seres racionais mediante leis comuns (...). Como as leis determinam os fins segundo sua validade universal [obrigatórios ou lícitos], será possível então (...) pensar um todo de todos os fins – tanto dos seres racionais como fins em si mesmos [fins objetivos], como também dos fins próprios [fins subjetivos] que cada um possa pôr para si mesmo. (...) Tem-se aqui uma ligação sistemática de seres racionais mediante leis objetivas comuns, isto é, um reino, o qual se pode chamar, visto que essas leis visam justamente a relação desses seres uns com os outros enquanto fins e meios, um reino dos fins (o que é, por certo, apenas um ideal) (Kant, 2011, p. 433).

O texto de Kant demanda um esforço de esclarecimento, esforço que é compensado na medida em que seu conceito de “reino dos fins” explicita o significado do que se pode chamar de uma comunidade de reconhecimento recíproco ou sociedade fraterna.

Em primeiro lugar, as pessoas são unificadas em uma comunidade por meio de “leis comuns”. Toda lei, segundo Kant, possui uma forma (dever) e uma matéria (fim). O dever só é possível sob condição de sua universalização. O dever imposto a um membro da comunidade só é válido como dever que concerne a todos os membros da comunidade. O fim, por sua vez, pode ser tanto um fim objetivo como subjetivo. Fim objetivo é a própria pessoa, merecedora de respeito – enquanto fim em si – e solidariedade – enquanto sujeito que põe fins subjetivos (saúde, educação, renda etc.) que integram a sua felicidade. Os fins objetivos e subjetivos devem estar unidos de um “modo sistemático”, isto é, eles são não somente compatíveis entre si, mas são complementares. Ora, a partir dos argumentos expostos nas seções anteriores, isso significa que o agente não somente respeita a liberdade do outro de buscar seus fins, mas os assume como próprios, contribuindo assim efetivamente para a felicidade do outro (solidariedade).

A instauração do reino dos fins depende do estabelecimento de leis comuns e do seu efetivo seguimento.

---

<sup>13</sup> Grifo no original.

Ora, as leis do reino dos fins/sociedade fraterna devem ser estabelecidas, para Kant, a partir da chamada “terceira fórmula do imperativo categórico”: “Age segundo a máxima de um membro universalmente legislador de um reino dos fins meramente possível” (Kant, 2011, p. 439).

O agente adota a máxima (princípio subjetivo da ação, válido para si) que pode tornar-se lei (princípio objetivo da ação, válido para todos) no reino dos fins/sociedade fraterna. É fácil ver o tipo de máxima que não passa no teste do imperativo categórico, isto é, não pode alcançar o estatuto de lei moral no reino dos fins/sociedade fraterna: toda máxima que desrespeite os demais como fins em si mesmos (objetivos) e seja indiferente aos seus fins subjetivos é imoral, e, portanto, não pode valer como lei. Inversamente, as máximas aceitáveis no reino dos fins são aquelas relacionadas a assumir os fins subjetivos dos outros (solidariedade/amor) e afirmar os outros como fins objetivos (respeito):

O dever de amar ao próximo pode expressar-se do seguinte modo: é o dever de tornar meus os fins dos outros (na medida em que não sejam fins imorais); o dever de respeitar o próximo está contido na máxima de não degradar nenhum outro ser humano convertendo-o em mero meio para os meus fins (Kant, 2011, p. 450).

Esses dois deveres, como foi visto, constituem a dimensão prática de reconhecer/tratar o outro como pessoa, como igualmente livre/autodeterminado. Do reconhecimento recíproco, surge a *comunidade dos livres e iguais*.

O relevante aqui é o fato de Kant estabelecer o requisito de reversibilidade do ponto de vista do agente e dos demais membros da comunidade como critério para que a máxima possa tornar-se lei:

O ser humano deve tomar as suas máximas sempre do *ponto de vista de si mesmo*, mas, ao mesmo tempo, do *ponto de vista de todos os outros seres racionais* enquanto legisladores, os quais por isso mesmos, se chamam pessoas. Dessa maneira é possível um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como um reino dos fins, e isso pela própria legislação de todas as pessoas enquanto membros (Kant, 2011, p. 438).

Ora, essa reversibilidade de perspectivas é justamente o que prescreve a regra de ouro. A máxima examinada é legítima na medida em que identifica o ponto de vista do agente com o ponto de vista de todos os demais membros da comunidade. A comunidade dos livres e iguais/reino dos fins/sociedade fraterna tem suas leis elaboradas por cada um dos membros – e, assim, expressa tanto a autonomia em sentido kantiano quanto a capacidade de todo ser humano de dar leis a si mesmo como a centralidade do outro na vida moral. A terceira fórmula pode ser assim traduzida com o auxílio da regra de ouro: *Age segundo uma máxima compatível com a regra de ouro enquanto fundamento de todas as leis de uma sociedade fraterna*. Ora, nos termos da tradição

jusnaturalista, a regra de ouro é a lei natural – a lei que instaura comunidades de reconhecimento recíproco:

Nosso discurso demonstrou suficientemente que existe uma lei natural implantada em nós que diz respeito ao bem e a seu contrário. Isto mesmo é o que declara Cristo, não trazendo nada novo que supere a nossa natureza, mas antes é o que Ele inspirou à nossa consciência desde o princípio: *Tudo o que quereis que vos façam os homens, fazei-o vós a eles* (Mt 7, 12). Não se necessitam muitas palavras, nem muitas leis, nem variadas doutrinas. *Que tua vontade seja a lei*. Queres que te façam o bem? Faz o bem aos demais. Queres que se compadeçam de ti? Compadeça-te do outro. Queres que te façam elogios? Elogia a outrem. Queres ser amado? Ama. Queres ter o primeiro lugar? Cede-o aos demais. *Sê tu mesmo a tua lei, sê tu mesmo o legislador da tua vida* (Crisóstomo *apud* Roy, 2018, p. 147).

Essa passagem de João Crisóstomo ilustra bem a tese defendida por Du Roy: a regra de ouro “inaugura uma moral heterocêntrica sem ser heterônoma” (Roy, 2018, p. 216). De fato, cada um deve “legislar” simultaneamente do seu ponto de vista (autonomia) e do ponto de vista de todos os outros (heterocentrismo). A moralidade (interpessoal) se identifica com a fraternidade: “A moralidade consiste, portanto, na relação de toda ação com a legislação pela qual é possível um reino dos fins” (Kant, 2011, p. 434). A ação é moral na medida em que veicula uma atitude de respeito e solidariedade e é, portanto, criadora de uma sociedade fraterna.

Em seguida, é importante estabelecer a viabilidade do reino dos fins, declarado “meramente possível” na fórmula do imperativo categórico. Ele é um “ideal”, porque é impossível garantir *a priori* que o próprio ato fraterno vai gerar uma resposta fraterna por parte do outro. Tratar o outro a partir de uma lei moral que comanda respeitá-lo e auxiliá-lo é um convite à liberdade do outro, mas não o coage, uma vez que a moral/fraternidade depende da liberdade de cada um: “Semelhante reino dos fins viria efetivamente a se realizar mediante máximas cuja regra é prescrita pelo imperativo categórico a todos os seres racionais, *se elas fossem universalmente seguidas*”<sup>14</sup> (Kant, 2011, p. 438).

Coloca-se aqui a questão da reciprocidade na fraternidade. Sem reconhecimento recíproco, não há sociedade fraterna, objetivo último da fraternidade. Mas a fraternidade pareceria perder suas características de um ato moral unilateral e desinteressado, se ela for colocada na dependência de uma resposta simétrica do outro. Para esclarecer esta questão, impõe-se a distinção entre uma “reciprocidade do ato” e uma “reciprocidade da atitude”.

A reciprocidade, no plano de atos singularmente considerados, expressa a regra de justiça *do ut des*. Como uma dimensão da justiça, ela tem uma natureza moral

---

<sup>14</sup> Grifo no original.

evidente, particularmente na regulação das relações sociais estruturadas como “trocas”, sobretudo as relações de caráter econômico. Mas a reciprocidade da fraternidade é uma reciprocidade de atitudes, em que não há uma equivalência pontual entre prestação e contraprestação, dom e retribuição. O que se espera do outro não é um ato determinado, mas a adoção de uma atitude ou postura fraterna, de respeito e solidariedade. Na reciprocidade de atitudes, não se espera a reciprocidade para o bem do próprio agente, como na justiça, mas para o bem de todos os membros da família humana, incluindo aí o próprio destinatário da ação fraterna.

A realização do outro como pessoa depende de que ele seja inserido em uma comunidade de pessoas, constituída pelo reconhecimento recíproco. Ora, o reconhecimento de si como pessoa só tem valor se é conferido por alguém que é reconhecido como pessoa. Esse é o dilema do senhor, na dialética senhor e escravo de Hegel (Hegel, 2002). O senhor quer ser reconhecido na sua personalidade/liberdade, mas tendo reduzido o outro ser humano à condição de escravo/coisa, privou-se de ser reconhecido, pois só aquele que é reconhecido como pessoa pode reconhecer o outro como pessoa.

Por isso, a intenção de que o outro se comporte fraternalmente significa querer que ele crie e mantenha as condições de seu próprio reconhecimento. Se ele não reconhecer os demais, não poderá ser reconhecido. A fraternidade inicia por um ato unilateral, mas só é estável de um modo bilateral, comunitário.

Conclui-se, dessa forma, a análise das causas da fraternidade. A alteridade das relações humanas se configura como causa material e o reconhecimento do outro como pessoa como causa eficiente, ambas se concretizando por meio do procedimento que é a regra de ouro, causa formal. A alteridade, o reconhecimento e a regra de ouro integram-se como fatores constitutivos de uma comunidade, sendo esta a causa final da atitude fraterna.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo representou uma tentativa de esclarecer o conceito de fraternidade pela sua inserção no interior de uma rede conceitual composta pelos conceitos de alteridade, reconhecimento, regra de ouro e comunidade.

Esses conceitos são mutuamente referentes: a fraternidade existe quando há o **reconhecimento** recíproco (**comunidade**) dos seres humanos como pessoas (**alteridade**), segundo um procedimento da razão prática conhecido com **regra de ouro**.

Esses elementos constitutivos do conceito de fraternidade, “causas” na terminologia aristotélica, não podem ser definidos independentemente uns dos outros, como o texto pretende ter demonstrado. Assim, a análise é efetivamente circular: não se pode definir pessoa a não ser no interior de uma relação (comunidade) de

reconhecimento (solidariedade e respeito) fundada cognitivamente no emprego da regra de ouro (empatia e imparcialidade). Afinal, “ser pessoa é ocupar um lugar que não existe sem um espaço em que outras pessoas têm seus lugares” (Spaemann, 2000, p. 178). Esse espaço é uma **comunidade**, na qual as **pessoas se reconhecem** reciprocamente, no plano prático (solidariedade e respeito), bem como no campo cognitivo configurado pela **regra de ouro** (empatia e imparcialidade).

Os quatro conceitos aqui apresentados adquirem sua unidade não por referência a um sistema que remetesse a um princípio último do qual seria possível “deduzi-los”, mas a uma experiência descrita por Hegel nos seguintes termos: “O eu que é nós, o nós que é eu.” (Hegel, 2002, p. 177).

## REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.
- ARISTÓTELES. **Física**. Tradução Guillermo de Echandía. Madri: Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução Maria Araujo e Julián Marías. Madri: Centro de estudios constitucionales, 1999.
- CHITTY, Andrew. Recognition and property in Hegel and the Early Marx. In: **ETHIC Theory and Moral Practice**. University of Sussex: Kluwer, 2013. p. 685-697.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. v. 3.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEGEL, G.W.F. **Filosofia do Direito**. Tradução Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- HOUAISS, Antonio. **Dicionário**. Instituto Antônio Houaiss (org). Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- IKÄHEIMO, Heikki. From Old Hegel to the Young Marx and Back – Two Sketches of an Evaluative Ontology of the Human Life-Form. In: KANDIYALY, Jan (ed.). **Reassessing Marx’s Social and Political Philosophy – Freedom, Recognition, and Human Flourishing**. Londres: Routledge, 2018. p. 83-101.
- IKÄHEIMO, Heikki. Hegel’s concept of recognition – what is it? In: KRIJNEN, C. **Recognition – german idealism as an ongoing challenge**. [S.l.]: Brill, 2014. p. 11-38.
- IKÄHEIMO, Heikki. Making the best of what we are. In: BUSCH, Hans-Christoph Schmidt am; ZURN, Christopher F. (org.). **The Philosophy of recognition**. New York: Lexington Books, 2010. p. 343-367.
- IKÄHEIMO, H.; LAITINEN, A. Esteem for contributions to the common good: the role of personifying attitudes and instrumental value. In: SEYMOUR, M. **The plural states of recognition**. Londres: Palgrave MacMillan, 2010. p. 98-121.

- KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.
- KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- KORSGAARD, Christine. **Creating the kingdom of ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- LEIBNIZ, G. W. **Escritos de Filosofía Jurídica y Política**. Tradução José Atencia Páez. Madri: Biblioteca Nueva, 2001.
- REALE, Giovanni. **Metafísica. Ensaio introdutório**. São Paulo: Loyola, 2001.
- RICOEUR, Paul. Le socius et le prochain. In: RICOEUR, P. **Histoire et vérité**. Paris: Éditions du Seuil, 2001. p. 99-111.
- RICOEUR, Paul. **Leituras 1: em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995.
- RICOEUR, Paul. **Sí mismo como otro**. Madri: Siglo XXI, 2006a.
- RICOEUR, Paul. Entre filosofia e teologia I: a Regra de Ouro em questão. In: RICOEUR, P. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 2006b.
- RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action: essais d'herméneutique II**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- ROY, Olivier du. **La regla de oro: una máxima universal**. Madri: Ciudad Nueva, 2018.
- SEARLE, John. **Os actos de fala**. Tradução Carlos Vogt e outros. Coimbra: Almedina, 1984.
- SIDGWICK, Henry. **The methods of ethics**. The Jefferson Adams Library of Moral Philosophy. [S.l.: s.n.], 2011.
- SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. Tradução Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SPAEMANN, Robert. **Personas: Acerca de la distinción entre algo y alguien**. Pamplona: Eunsa, 2000.
- STRAWSON, Peter F. **Análise e metafísica: uma introdução à filosofia**. São Paulo: Discurso editorial, 2002.
- WILLIAMS, Robert R. **Hegel's ethics of recognition**. Los Angeles: California University Press, 1997.

**Como citar este documento:**

BARZOTTO, Luis Fernando. Causas da fraternidade: uma investigação conceitual. **Revista Opinião Jurídica**, Fortaleza, Ahead of print. Disponível em: link do artigo. Acesso em: xxxx.