

Organizadores
DELMAR ARAUJO CARDOSO
ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO

INVESTIGAÇÕES **FILOSÓFICAS** **SOBRE ÉTICA** **E LINGUAGEM**

dos fundamentos teóricos à práxis humana



Organizadores
DELMAR ARAUJO CARDOSO
ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM

dos fundamentos teóricos à práxis humana




Editora
UNIESMERO

2023 – Editora Uniesmero

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Organizadores

Delmar Araujo Cardoso

Ermano Rodrigues do Nascimento

Editor Chefe: Jader Luís da Silveira

Editoração e Arte: Resiane Paula da Silveira

Imagens, Arte e Capa: Freepik/Uniesmero

Revisão: Respective autores dos artigos

Conselho Editorial

Ma. Tatiany Michelle Gonçalves da Silva, Secretaria de Estado do Distrito Federal, SEE-DF

Me. Elaine Freitas Fernandes, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Me. Laurinaldo Félix Nascimento, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Ma. Jaciara Pinheiro de Souza, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Dra. Náyra de Oliveira Frederico Pinto, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ma. Emile Ivana Fernandes Santos Costa, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Me. Rudvan Cicotti Alves de Jesus, Universidade Federal de Sergipe, UFS

Me. Heder Junior dos Santos, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP

Ma. Dayane Cristina Guarnieri, Universidade Estadual de Londrina, UEL

Me. Dirceu Manoel de Almeida Junior, Universidade de Brasília, UnB

Ma. Cinara Rejane Viana Oliveira, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Esp. Jader Luís da Silveira, Grupo MultiAtual Educacional

Esp. Resiane Paula da Silveira, Secretaria Municipal de Educação de Formiga, SMEF

Sr. Victor Matheus Marinho Dutra, Universidade do Estado do Pará, UEPA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C268i Cardoso, Delmar Araujo
Investigações Filosóficas sobre Ética e Linguagem: dos fundamentos teóricos à práxis humana / Delmar Araujo Cardoso; Ermano Rodrigues do Nascimento (organizadores). – Formiga (MG): Editora Uniesmero, 2023. 231 p. : il.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5492-026-1

DOI: 10.5281/zenodo.8357436

1. Ética. 2. Linguagem. 3. Filosofia. 4. Moral. I. Nascimento, Ermano Rodrigues do. II. Título.

CDD: 170

CDU: 17

Os artigos, seus conteúdos, textos e contextos que participam da presente obra apresentam responsabilidade de seus autores.

Downloads podem ser feitos com créditos aos autores. São proibidas as modificações e os fins comerciais.

Proibido plágio e todas as formas de cópias.

Editora Uniesmero
CNPJ: 35.335.163/0001-00
Telefone: +55 (37) 99855-6001

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Formiga - MG

Catálogo Geral: <https://editoras.grupomultiatual.com.br/>

Acesse a obra originalmente publicada em:

<https://www.uniesmero.com.br/2023/09/investigacoes-filosoficas-sobre-etica-e.html>



AUTORES

AGEMIR BAVARESCO
ALDENIR PEREIRA DA SILVA
ANDRÉ LUIZ HOLANDA DE OLIVEIRA
BIANCA METÓDIO BESERRA
BRUNA DE OLIVEIRA CAMPANO
DANILO VAZ CURADO RIBEIRO DE MENEZES COSTA
DELMAR ARAUJO CARDOSO
ELEONOURA ENOQUE DA SILVA
ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO
EVSON FERREIRA DOS SANTOS
GUSTAVO HENRIQUE FREIRE CHAVES
ÍTALO RIO TINTO
JOSEQUE MOYSÉS BARBOSA VILELA BORGES
NILO RIBEIRO JUNIOR
PATRÍCIA CRISTIANE DE SANTANA SANTOS
RENATO SOARES PONTES DE LIMA

APRESENTAÇÃO

O profícuo encontro entre Ética e Linguagem tem se tornado, cada vez mais, um lugar privilegiado de investigação filosófica. O esforço em busca de compreender como a Linguagem influencia nossa compreensão e a prática ética desemboca em questões interessantes sobre a natureza da moral e o modo como nos comunicamos sobre valores e anti-valores. Neste caminho, sem dúvida, é possível mergulhar em complexas nuances e diferentes perspectivas filosóficas que nos ajudaram a moldar nossa compreensão e atuação éticas.

Como se sabe, a Linguagem se tornou um instrumento de crucial valor para a Filosofia e, em especial, para o pensamento ético, desde os tempos remotos de Platão e Aristóteles. Por meio dela, podemos articular nossos conceitos epistêmicos e morais, sobre o mundo e sobre a ação humana, especialmente sobre o que pode ser considerado aceitável ou não em termos de valor. Contudo, essa tarefa não é simples. A Linguagem é marcada pela ambiguidade e pela polissemia, limites que, com muita frequência trazem grandes desafios para a comunicação, o fazer filosófico e o próprio discurso ético.

Um ponto crucial neste esforço de pensar o discurso ético e seu lugar na investigação filosófica, especialmente levando em conta as conexões entre Ética e linguagem é a tensão existente entre o que se pode chamar de “prescritivismo” e “descritivismo”. O primeiro assume que a Linguagem tem um papel ativo e decisivo na formação da vida moral dos indivíduos, orientando suas ações e condicionando seu pensamento ético. Já o segundo, acentua o modo como linguagem reflete as convicções éticas e seus postulados. Neste caso, a Linguagem é como um espelho, um reflexo, das normas e valores da sociedade. Ela reflete o modo como as pessoas pensam e agem.

Atentos a estas demandas e procurando expandir ainda mais a discussão os autores e autoras desta obra abordam temas que vão do pensamento medieval e da filosofia natural em Galileu às questões relativas à justiça social, aos direitos e deveres em John Rawls, as raízes da ética em Bakhtin, o pensamento de Hobbes e a empatia em Edith Stein. O percurso resulta numa profícuo coletânea com consideráveis intuições de filosofia da ação, ética e temas afins.

Convidamos as leitoras e leitores desta obra, não apenas à apreciação do valioso conteúdo que nela se pode encontrar, mas, sobretudo a fazerem da leitura dos

textos aqui publicados uma oportunidade para entrarem no debate/discussão dos temas e desafios abordados. Considerando, sobretudo, que o pouco que já foi dito, mais do que esgotar, tem sempre a delicada tarefa de lembrar que o dizer não foi esgotado.

José Marcos Gomes de Luna

Doutor em Filosofia, Coordenador do Curso de Graduação e Professor do
PPGFIL/UNICAP

SUMÁRIO

Capítulo 1 A FILOSOFIA NATURAL DE GALILEU: O <i>DIÁLOGO</i> E O <i>ENSAIADOR</i> Eleonoura Enoque da Silva; Bruna de Oliveira Campano	9
Capítulo 2 VONTADE LIVRE E A AÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL Agemir bavaresco; Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa; Ítalo Rio Tinto	20
Capítulo 3 RAÍZES ÉTICO-FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO DE BAKHTIN Nilo Ribeiro Junior; Aldenir Pereira da Silva	44
Capítulo 4 DIREITOS E DEVERES DA PESSOA RAWLSIANA Nilo Ribeiro Junior; Bianca Metódio Beserra	67
Capítulo 5 FILOSOFIA E TEOLOGIA: SUA ESTREITA RELAÇÃO E DISTINÇÃO A PARTIR DO PENSAMENTO MEDIEVAL Delmar Araujo Cardoso; Joseque Moysés Barbosa Vilela Borges	97
Capítulo 6 A COMPAIXÃO, UMA METAFÍSICA IMANENTE EM ARTHUR SCHOPENHAUER Ermano Rodrigues do Nascimento; Evson Ferreira dos Santos	112
Capítulo 7 EMPATIA E ÉTICA COMO ATITUDE DO CUIDAR EM EDITH STEIN Ermano Rodrigues do Nascimento; Patrícia Cristiane de Santana Santos	131
Capítulo 8 SANTO TOMÁS DE AQUINO E A DOCTRINA DA SIMPLICIDADE DIVINA NOS ARTIGOS 1, 2 E 3 DA QUESTÃO 3 DA PRIMEIRA PARTE DA SUMA TEOLÓGICA André Luiz Holanda de Oliveira; Renato Soares Pontes de Lima	164
Capítulo 9 THOMAS HOBBS: VIDA E PRINCIPAIS ASPECTOS DE SUA FILOSOFIA André Luiz Holanda de Oliveira; Gustavo Henrique Freire Chaves	188
Capítulo 10 TEORIA POLÍTICA DA JUSTIÇA SOCIAL Roberto Múcio Aguiar	213
AUTORES	226



Capítulo 1

A FILOSOFIA NATURAL DE GALILEU: O *DIÁLOGO* E O *ENSAIADOR*

Eleonoura Enoque da Silva; Bruna de Oliveira
Campano



A FILOSOFIA NATURAL DE GALILEU: O *DIÁLOGO* E O *ENSAIADOR*

Eleonoura Enoque da Silva

Doutora em Filosofia e Professora do PPGFIL /UNICAP

Bruna de Oliveira Campano

Mestranda em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é investigar a linguagem e a abordagem sobre o mundo na perspectiva de Galileu, a partir da análise das suas obras: “O Ensaaiador” e “O Diálogo dos Dois Máximos Sistemas do Mundo”.

Sabe-se que Galileu viveu em uma época, Itália do século XVII, de discórdia no mundo cristão. Na época, a Igreja Católica romana sofreu a reforma protestante e a violenta ameaça da inquisição. Diante desse contexto, Galileu Galilei (1564 – 1642) foi titulado o cientista mais famoso da história da ciência moderna. Seus primeiros escritos e experimentos, formaram a base da física clássica e revolucionaram a astronomia.

Galileu revolucionou a física, dando bases para as teorias da mecânica clássica de Isaac Newton (1643 – 1727) que repercutiram toda a história, portanto ele não pode ser definido de forma singular na ciência. Apesar de ter sido o protagonista de uma das mais memoráveis revoluções científicas, foi condenado pelas suas descobertas e afirmações a respeito de um conhecimento duvidável do senso comum em relação a mecânica celeste e a mecânica clássica. O processo contra Galileu não foi o único, embora seja o mais famoso, nem foi o mais dramático, embora nem por isso deixe de ser impressionante a violência legal nele exercida; nesse sentido, enquanto expressão jurídica de uma política cultural, ele é um processo político, assim como foi política toda a perseguição e aniquilamento da intelectualidade renascentista italiana, em nome de uma fidelidade – de um consenso juridicamente imposto – ao catolicismo e

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

sua visão tradicionalista da cultura, para a qual toda dissensão ou heterodoxia livre era suspeita e condenável.

Muito se é comentado que Galileu estava querendo confrontar a Igreja Católica, porém, poucos falam que ele era um católico praticante. Ele não tinha o objetivo de ir contra a Bíblia, apenas afirmava que a Bíblia não era um bom livro de astronomia.

O próprio Galileu falava sobre Deus, porém, em uma perspectiva totalmente diferente da época, porque em sua concepção o momento perfeito para pensar em Deus, seria o momento em que se está pensando na matemática (matemática + Deus = entendimento do mundo), porque ele via o mundo através da linguagem matemática. Por seus pensamentos e estudos convergirem com os dogmas da Igreja Católica, ele foi condenado a prisão domiciliar e perseguido pela inquisição. Mesmo com tudo isso, Galileu não deixou de lado sua paixão por explicar o mundo natural. Em sua opinião, os olhos não seriam o suficiente para entender a natureza, por isso ele acreditava que, o olho servia para olhar a natureza, enquanto o cérebro servia para compreendê-la.

Mesmo muitos pensadores não considerando que ele revolucionou a ciência, acreditamos que após a leitura de suas obras, dos seus julgamentos e defesas, não restam dúvidas que Galileu não mediu esforços para deixar seu nome marcado na física. Além da Física, deixou seu nome marcado na História da Filosofia da Ciência, principalmente com as suas contribuições ao método científico, podemos perceber, a partir dos estudos de suas obras a utilização do método indutivo experimental que consiste nas seguintes etapas: (i) observação dos fenômenos; (ii) estabelecimento da relação entre as observações; (iii) generalização dessas relações. Como a compreensão do mundo em sua percepção é vista matematicamente, o seu método é finalizado com o que ele acredita ser a linguagem do mundo natural.

Galileu aprimorou as lentes da luneta que havia sido criada pelos holandeses. Para isso, buscou técnicas para polir lentes, e com isso obter um alcance maior de observação dos fenômenos. Após chegar na forma desejada, ele instalou seu telescópio na torre de São Marcos e fez demonstrações.

Assim que apresentou essas demonstrações que confirmavam a capacidade do instrumento para a medição de grandes distâncias marítimas e terrestres, foi pedido telescópios para todo o arsenal e Galileu tinha tudo para viver bem, tinha conseguido criar um instrumento para antecipar navios inimigos, facilitador para as Guerras e estava ganhando bastante dinheiro por isso, sua credibilidade na cidade estava alta. Porém, não demorou muito para tudo isso mudar, porque ele decidiu apontar seu

telescópio para o céu e viu coisas que não esperava ver e como um grande cientista, não deixou passar despercebido, começou a observar os céus com o telescópio todos os dias, em busca de evidências para uma nova astronomia.

2 O ENSAIADOR

A obra *11 Saggiatore*¹ publicada por Galileu Galilei em 1623, ele se defende das ofensas que recebeu do Lotario Sarsi Sigenciano,² autor do livro “A balança astronômica e filosófica” (1619), livro que tinha como objetivo principal criticar as descobertas feitas por Galileu no “Mensageiro das Estrelas” (1610). Galileu divide em ensaios a obra de Sr. Sarsi e responde a todos de maneira lógica, apresentando para o Papa Urbano VIII³ a ausência de fundamento nas acusações feitas e responde a todas as questões levantadas pelo jesuíta.

Essa rivalidade surgiu após a publicação de Orazio Grassi: “Disputa astronômica” (1618), nessa obra, ele faz a análise de três cometas vistos no mesmo ano da publicação, em sua análise, ele defende a teoria de Tycho Brahe⁴ (1546 – 1601), que a Terra está fixa no centro e os cometas dão voltas ao redor dela, porém, Galileu ao ler a obra do Jesuíta Grassi, discorda do pensamento dele, de certa forma, em busca de defender indiretamente o copernicanismo.

Por essa razão, o Pe. Orazio Grassi duvidando das reflexões e observações feitas por Galileu através do telescópio, pois o pensamento galileano divergia com a teoria adotada como ideal pelos jesuítas. Galileu examina as ideias do jesuíta e as considera insustentáveis, porque além de Orazio defender o modelo cosmológico de Tycho Brahe, ele não consegue consolidar suas acusações ao supramencionado astrônomo, tanto que em resposta ao Sr. Sarsi, na análise do terceiro ensaio, Galileu apresenta o seguinte argumento, para o Papa Urbano VIII diante de duas acusações expostas por Sarsi que eram insustentáveis:

Nestas palavras, além de tornar-se clara a finalidade já declarada de somente contestar, eu percebo mais duas coisas: uma, sua simulação

¹ Publicada em português em 1999, com o título *O Ensaíador*.

² Foi um padre jesuíta, matemático, astrônomo e arquiteto chamado Orazio Grassi. Seus escritos contra Galileu foram publicados sob o pseudônimo de Lotario Sarsi Sigenciano.

³ Foi para ele que Galileu apresentou a insustentabilidade dos argumentos de Orazio Grassi, transformando sua obra em uma defesa pública, no formato de uma carta.

⁴ Seu modelo cosmológico fundamenta que a Terra é fixa e tanto o sol, quanto a lua giram em torno dela, enquanto os outros planetas giram em torno do sol.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

de não ter entendido muitas coisas por terem sido escritas (afirma ele) obscuramente, que seriam aquelas que ele não encontrou possibilidade alguma de contradizer; a outra, sua declaração de não ter podido contradizer as coisas que eu não manifestei e que ele não pôde adivinhar. Todavia, V. E. Ilustríssima poderá perceber que a verdade é que a maior parte das coisas que ele contesta são aquelas que não foram manifestadas por nós, mas adivinhadas, ou melhor, imaginadas por ele (Galileu, 1999, p. 34).

Através desse contra-argumento que Galileu faz ao Sr. Sarsi nos é esclarecido inicialmente que o pensamento galileano não estava sendo compreendido por aquele tinha como objetivo invalidar suas descobertas.

Além disso, Galileu continua a rebater Sarsi, dizendo:

Parece-me também perceber em Sarsi sólida crença que, para filosofar, seja necessário apoiar-se nas opiniões de algum célebre autor, de tal forma que o nosso raciocínio, quando não concordasse com as demonstrações de outro, tivesse que permanecer estéril e infecundo (1999, p. 46).

Conseguimos notar que Galileu não estava se opondo a basear-se em teorias já existentes, porém, não concorda com o fato de limitar suas ideias a uma delas e ficar estagnado naquele espaço cômodo. Como já dito anteriormente, as teorias de Galileu revolucionaram a ciência, sempre buscando uma reflexão das ideias e teorias embasadas na Matemática e Filosofia, para explicar o funcionamento do mundo natural. A respeito disso ele afirma:

A Filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante os nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências, e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto (1999, p. 46).

Essa é uma das citações mais conhecidas entre os estudiosos da área, apresentada no início da obra “*O Ensaíado*”, já deixando evidente que independente dos próximos ensaios, Sr. Sarsi não teria argumentos considerados fortes (no ponto de vista de Galileu), porque estava limitado ao pensamento de Tycho Brahe e não havia compreendido de fato o que Galileu tentou passar através de sua obra em 1610,5 tudo o que ele falou em resposta a seu rival foi baseado em suas primeiras

5 *Siderius Nuncius* – “O mensageiro das estrelas”.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

observações através do telescópio. Ao olhar para o céu Galileu conseguia ver várias circunferências com texturas, espessuras e tamanhos diferentes, logo, observou ao seu redor e afirmou que os caracteres que o mundo foi escrito foram os caracteres matemáticos e geométricos.

O telescópio desmistificava o céu (universo) para Galileu, ferramenta que possibilitava sua leitura e entendimento do mundo, não mediu esforços para avançar seus estudos e entregar a sociedade tudo aquilo que era possível, nessa sua obra ele prefere se abster de polêmicas religiosas/políticas, se firmando no fundamento Físico-filosófico, marcando seu nome e deixando seu legado no nome da Filosofia e na Física.

A seguir aprofundaremos a nossa discussão sobre a revolução galileana a partir da obra *Dialogo Sopra i Due Massimi Sistemi* (1632).⁶

3 O DIÁLOGO DOS DOIS MÁXIMOS SISTEMAS DO MUNDO: PTOLOMAICO E COPERNICANO

Em 1610 Galileu iniciou a escrita do “*Diálogo dos Dois Máximos Sistemas do Mundo*”, explicando que alguns assuntos que haviam sido abordados vagamente na obra “*Siderius Nuncius*” e que, no entanto, seria melhor desenvolvido nesta obra de 1632, que foi o motivo final de sua condenação. Ao final de sua obra *O mensageiro das estrelas*, ele deixa claro que terá continuação em seus estudos e que logo revelará e ele cumpre o que fala em sua obra em forma de diálogo:

[...] pelo que já dissemos acima e também pelas coisas que serão discutidas mais amplamente no nosso Sistema, é igualmente certo que não apenas a Terra, mas também a Lua tem o seu próprio orbe vaporoso em seu redor (Galileu, 2015, p. 206).

No “*Mensageiro das estrelas*”, Galileu não fala sobre os sistemas já existentes, de maneira muito direta e sintetizada ele apresenta suas observações feitas pelo telescópio desmistificando teorias do senso comum. Logo, quando ele fala sobre Sistemas ao final de sua obra, seu objetivo é esclarecer que o sistema astronômico, que tanto era discutido e estudado futuramente seria o seu objeto de estudo.

⁶ Refere-se ao que virá a ser o *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632) – Nota de Henrique Leitão.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

O sistema ptolomaico, era cheio de dispositivos geométricos engenhosos e tinha a Terra como centro. Ptolomeu fez todo o seu sistema a olho nu, ele permitia estimar as posições dos planetas, de alguma forma foi útil para a astronomia, mas tinha muitas imperfeições. Algum tempo depois, mesmo antes do telescópio, Nicolau Copérnico notou que se o sol fosse colocado como o centro do universo e não a Terra, os cálculos para descobrir a posição dos planetas seriam mais simplificados, nesse sistema, a Terra nunca estaria parada e como ele não podia provar isso, seu sistema foi ignorado. Galileu já havia lido o sistema de Copérnico e já desconfiava que ele pudesse estar certo, mas nem mesmo com o seu telescópio, ele conseguia provar tal fato, Galileu passou muito tempo tentando provar a teoria de Copérnico. Foi assim que surgiu o livro: “*Os dois máximos sistemas do mundo*”.

O livro que levou Galileu à condenação, publicado em 1632 e o autor condenado em 1633. Neste livro, o autor utiliza codificação na sua linguagem e para não ser direto em suas afirmações escreveu o livro em forma de diálogo entre 3 personagens, a saber: Salviati que representava o próprio Galileu, Simplicio representava o aristotélico-ptolomaico e Sagredo representava Copérnico. Para a análise dessa obra utilizamos a tradução e notas de Pablo Rubén Mariconda, o qual realizou uma divisão na obra, em quatro jornadas, e colocou títulos nas seções, assim facilitando ao leitor o entendimento do conteúdo e esclarecimento de alguns termos utilizados por Galileu.

3.1 Primeira jornada: a homogeneidade do mundo

O primeiro momento⁷ é marcado pelo diálogo inicial de Salviati e Simplicio a respeito das causas naturais e seus efeitos, conscientes de que suas visões referentes ao assunto são totalmente distintas. Para Salviati, a matemática possui o papel principal das investigações da natureza, e partindo desse pressuposto, ele se dedica a apresentar para Simplicio esse papel dado por ele à matemática.

Para inicializar a passagem de seu pensamento, Salviati retorna a base da Filosofia:

⁷ A tridimensionalidade do mundo e o papel da matemática na investigação da natureza – Referência do sumário analítico do tradutor.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Salviati:

Que os pitagóricos tinham em máxima estima a ciência dos números e que mesmo Platão admirava o intelecto humano e o considerava partícipe da divindade somente por ele entender a natureza dos números, eu sei muito bem, nem estaria longe de fazer o mesmo juízo (Galileu, 2011, p. 97).

A retomada a Filosofia clássica foi um ponto de partida pensado por Galileu, mas o ponto central de sua colocação, está quando ele acrescenta a primeira fala de Sagredo, incentivando-o a exemplificar a defesa que Salviati faz da descrição de mundo:

Sagredo:

Acrescentai, pelo menos, se a tivesse sabido, ou se ela lhe tivesse ocorrido. Mas vós, Sr. Salviati, dar-me-íeis um imenso prazer acrescentando alguma razão evidente, se tendes alguma razão tão clara, que possa ser por mim compreendida (Galileu, 2011, p. 97).

O incentivo de Sagredo direcionou a um extenso diálogo, com base na matemática, entre os três personagens da obra, sendo assim, interrompido por Simplício:

Simplício:8

Por favor, seja-me permitido, devido a minha pouca prática nas ciências matemáticas, dizer livremente que vossos argumentos, assentados sobre proporções maiores ou menores e sobre outros termos por mim não compreendidos quanto seria necessário, não me removeram dúvida [...] (Galileu, 2015, p. 115).

Ao ler essa citação, entendemos que Galileu teve o intuito de passar que um bom entendedor do mundo, é aquele que domina a matemática e o aristotélico-ptolomaico Simplício não possuía domínio algum a respeito do assunto, logo, não compreendia o mundo de maneira adequada. Como uma segunda interpretação, pode-se ter que o objetivo de Galileu não era apenas mostrar a importância da linguagem matemática, além disso, que ele estava disposto a ensinar essa linguagem por ele vista como essencial, por isso mais a diante, nesse mesmo diálogo, o autor explica detalhadamente o que seu colega de diálogo não estava conseguindo compreender.

Contudo, no último tema⁹ abordado em sua primeira jornada Galileu, pelo seu personagem Salviati explicita sua concepção referente a relação do homem e Deus,

8 Nota feita pelo tradutor Pablo Mariconda, que esse trecho está entre barras, acrescentadas pelo próprio Galileu, ao exemplar da edição original que se encontra na biblioteca do Seminário de Pádua.

9 O intelecto humano e o intelecto divino – Referência do sumário analítico de Pablo Mariconda.

que contrariamente ao que o condenaram, ele acreditava em Deus, quanto mais ele compreendesse o mundo em que vive, mais ele compreenderia a Deus e suas obras, tendo como o melhor caminho, a matemática:

Salviati:

[...] quando considero quantas e que coisas maravilhosas têm os homens entendido, investigado e operado, ainda mais claramente conheço e entendo que a mente humana é obra de Deus e das mais excelentes (Galileu, 2015, p. 187).

3.2 Quarta jornada: a teoria do fluxo e refluxo do Mar

Essa é a jornada mais conhecida e polêmica, pois Galileu apresenta sua teoria das marés, teoria essa que acredita ser a prova conclusiva e necessária sobre a verdade do sistema copernicano, porque as marés seriam o resultado do duplo movimento da Terra, de rotação e translação.

Para exemplificar melhor sua primeira conclusão geral sobre não poder acontecer o fluxo e refluxo do mar com a Terra imóvel, Salviati diz:

Salviati:

[...] Somente o elemento da água, por ser vastíssimo e não estar unido e ligado ao globo terrestre, como são todas as suas outras partes sólidas, mas que, por sua fluidez, fica em parte *sui juris*¹⁰ e livre, permanece, entre as coisas sublunares, como a única na qual podemos reconhecer algum vestígio e indico do que faz a Terra quanto ao movimento e repouso (Galileu, 2015, p. 493).

Salviati reconhece que o fluxo e o refluxo do mar é apenas um dos exemplos diante da vastidão dos mares e à velocidade do movimento do globo terrestre:

Salviati:

[...] Tampouco é necessário que seja muito grande para produzir o efeito que se vê na variação das grandezas dos fluxos e refluxos, porque não somente tais variações, mas os mesmos fluxos e refluxos, são uma coisa pequena com respeito à grandeza dos sujeitos nos quais se produzem, embora pareçam coisas grandes com respeito a nós e a nossa pequenez (Galileu, 2015, p. 531).

A reflexão desta quarta jornada, é que Salviati fez um caminho diante desses quatro dias de diálogo, evidenciando exemplos criados e testados por ele, com tudo aquilo que poderia ser sólido e ligado de alguma maneira a Terra, assim abrindo

10 Ou seja, que determina sua própria lei; ou no contexto, sob sua própria jurisdição. – Nota do tradutor Pablo Mariconda.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

possibilidade para que Simplicio conseguir rebater as teorias inovadoras com as suas justificativas. Por essa razão, acreditamos que ele tenha deixado a água, a parte independente do mundo por último, depois de já ter esgotado e escutado todos os argumentos do aristotélico-ptolomaico.

Diante da análise feita, é de certa forma esclarecido que Galileu não tinha intenção de ditar sua teoria do mundo e sim explicar e pontuar que isso seria apenas o início de uma nova ciência a qual ele está determinado a concluir. E como sabemos, infelizmente ele foi privado de compartilhar mais detalhadamente e explorar melhor aquilo que ele iniciou, contudo, deu um embasamento teórico e prático para toda a Física Moderna.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude dos objetivos deste trabalho, que foi investigar a linguagem e a abordagem sobre o mundo na perspectiva de Galileu, iniciamos a análise de maneira cronológica das suas obras: “*O Ensaíador*” (1623) e o “*Diálogo dos Dois Máximos Sistemas do Mundo*” (1632). A proporção da análise feita da segunda obra é maior que a primeira, porque através dela que aconteceu a revolução da ciência moderna, em particular na física, na astronomia, e na filosofia da ciência, em defesa do copernicanismo. E consolidou a funcionabilidade do método indutivo experimental, que foi o método adotado por Galileu esquematizar o desenvolvimento da sua visão telescópica do mundo.

O nosso estudo é voltado para os interessados na relação entre ciência e filosofia, e, ao mesmo tempo nas reflexões sobre a interdependência da filosofia e ciência. A primeira, na medida em que a física descreve e explica aspectos fundamentais do mundo, a partir dos métodos descobertos pela filosofia e reflexões primárias feitas por filósofos. A segunda em uma perspectiva do papel da filosofia, não como fundamento ou extensão da ciência, mas como sua observadora crítica.

Assim, acreditamos que a interação entre filosofia e física, desenvolvida por Galileu, foi crucial para as bases teóricas e conceituais da filosofia da ciência moderna. Apesar de ser muito discutido o lugar de Galileu na filosofia, para nós, não restam dúvidas que ele não teria conseguido chegar tão longe sem as teorias e métodos filosóficos, os quais em determinadas ocasiões ele concordava e em outras discordava, assim conseguimos ver em sua opinião sobre Aristóteles. A preocupação

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

dele não era ser fiel a nenhuma teoria e sim àquilo que conseguia fundamentar a partir de suas observações, apontando indiretamente as falhas das demais.

REFERÊNCIAS

GALILEU. Diálogo dos dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano. Tradução de Pablo Mariconda. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

GALILEU, G. Mensageiro das estrelas. Tradução de Carlos Ziller Camenietzki. São Paulo: Ediouro, 2009.

GALILEU. *Massimi sistemi del mondo tolemaico, e copernicano.* In: Florenza, Per Gio: Batifta Landini, 1632.

GALILEU. *Sidereus Nuncius.* Venetiis, Apud Thomam Baglionum, 1610.

GALILEU. O mensageiro das estrelas. Tradução de Henrique Leitão. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2015.

GALILEU. O Ensaíador. Il Saggiatore. Sorocaba: Nova Cultural. 1999.

MALHO, Lévi. Antônio Duarte. A anatomia dos céus. Revista FLUP. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995.



Capítulo 2

VONTADE LIVRE E A AÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Agemir Bavaresco; Danilo Vaz-Curado R M Costa; Ítalo
Rio Tinto



VONTADE LIVRE E A AÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL*

Agemir Bavaresco

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/ PUCRS

Danilo Vaz-Curado R M Costa

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL /UNICAP

Ítalo Rio Tinto

*Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
– PUCRS*

RESUMO

Considerando a emergente relevância do estudo acerca da *ação* na Filosofia, reflexo do próprio surgimento de uma disciplina que leva o nome de *Filosofia da Ação*, este trabalho destina-se a uma investigação acerca da *ação* no pensamento de Hegel. Assim sendo objetiva-se, fazer uma análise da *Filosofia do Direito* de Hegel em busca de respostas que apontem à constituição e desenvolvimento da *ação*. Tudo em vista da defesa de que há uma Filosofia da Ação em Hegel. Para tanto, procede-se à uma análise dos textos com o intuito de reconstruir o pensamento do autor em questão e estruturar uma argumentação que sustente os objetivos propostos. Desse modo, observa-se que apesar do tempo em que viveu e do fato de que não era o objetivo central dele, é possível sustentar argumentativamente que existe uma Filosofia da Ação a partir da estrutura vocabular e conceitual de Hegel, o que permite concluir que a sua filosofia, de certa maneira, ajudou a construir o caminho para a realização do que hoje conhecemos como Filosofia da Ação. E ainda o fato de mostrar a importância de se trabalhar um filósofo como esse na atualidade.

Palavras-chave: Filosofia da Ação; Filosofia do Direito; Ação em Hegel; Vontade em Hegel.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo tem o intuito de explicitar a *Ação na Filosofia do Direito* (1820), do filósofo alemão G. W. F. Hegel (1770 – 1831). Na supracitada obra, Hegel dedica algumas densas páginas aos pressupostos do agir humano, e é sobre esses

* Parte significativa das ideias e reflexões aqui desenvolvidas seguem em geral àquelas expostas em “Uma investigação acerca da ação numa perspectiva filosófica em Kant e Hegel”.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

pressupostos que esta pesquisa pretende se debruçar. A investigação voltar-se-á, principalmente, às condições de possibilidade de Ação livre e/ou Ação determinada.

Deve-se considerar que a pesquisa tem perspectivas voltadas para a Filosofia da Ação, sendo essa disciplina o objeto norteador da exposição; algo muito relevante, tendo em vista que as condições deontológicas da moralidade e eticidade do agir não são primordiais aqui.

Para alçar o objetivo proposto, o artigo fará um caminho necessário de exposição acerca da filosofia hegeliana. Assim sendo, este texto começará buscando detalhar a ideia de *vontade* trazida por Hegel na *Filosofia do Direito*, considerando que esse é um pressuposto necessário para se entender as dimensões do agir humano. Por fim, depois de percorrido tal caminho, serão expostas as condições da Ação a partir do princípio da *vontade livre* hegeliana.

O conceito “ação”, segundo o verbete *Handlung* do *Hegel Lexikon*, de autoria de Koen Boey¹¹, é citado mais de cem vezes na *Fenomenologia do Espírito* numa tensão entre o *Handeln* e o *Tun*, ou o agir e o fazer; entretanto, todas as vezes que *Handeln* entra em jogo na *Fenomenologia* a questão se centra numa atitude moral, afirmando, inclusive, que a ação é o substantivo que resume a atividade [*Die Handlung ist das Substantiv, welches die Tätigkeit zusammenfasst.*]. O mesmo Koen Boey afirma que na *Filosofia do Direito* o conceito ‘ação’ aparece o dobro de vezes que na *Fenomenologia*, e que o conceito ‘fazer’ [*Tun*] pouco ocorre, adicionando ainda que a ação aparece com mais frequência na seção moralidade.

Todavia, são poucos os estudos sobre a ação na filosofia de Hegel e o conceito de ação é raramente trabalhado na *Hegelforschung*, à exceção dos textos de Derbolav¹², Quante¹³, Giusti¹⁴, Fischbach¹⁵, Marmasse¹⁶, Alessio¹⁷ e

11 Koen Boey, *Handlung*, in Cobben, P. G., Cruysberghs, P., Jonkers, P. H. A. I., & de Vos, L. (Eds.) (2006). *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, pp.200-201.

12 Derbolav, Josef, *Hegel Theorie der Handlung*. In *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975, p. 201-216 (tomo II).

13 Quante, Michael. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

14 Giusti, Miguel, La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel, in *Tras el Consenso*. Madrid: 2006, p.55-80.

15 Franck Fischbach, *L'être et l'act*. Paris, Vrin, 2002.

16 Gilles Marmasse, "Qui est coupable? Action et imputation dans le moment de la moralité des Principes de la philosophie du droit", in *Hegel, penseur du droit*, Paris, Éditions du CNRS, 2004.

17 Manuela Alessio. *Azione ed Eticità in Hegel*. Guerini e Associati, 2012.

Yeomans¹⁸. Pouco ou quase nada se pesquisou ou produziu em termos de reflexão filosófica sobre a ação e sua racionalidade desde o ponto de vista adotado por Hegel em sua *Filosofia do Direito*.

2 A VONTADE LIVRE

Antes de fazer qualquer consideração acerca da ação em Hegel, faz-se necessário iniciar o processo de investigação que começa com a ideia de *vontade livre*. Para tanto, uma análise detalhada dos parágrafos 4 a 7 da *Filosofia do Direito* (1820) norteiam suficientemente esse primeiro momento de reflexão. Vale considerar que, apesar de as questões do direito que são propostas por Hegel não serem fundamentalmente do nosso interesse, é condição *sine qua non* desenvolver certas ponderações sobre o tema, tendo em vista que é a partir do direito que, nessa obra, o autor parte para aprimorar seu pensamento acerca da ação. Nesse sentido, os elementos do direito trazidos aqui são, exclusivamente, pontos de partida, mas nunca pontos de chegada.

Destarte, Hegel defende no §4 da *Filosofia do Direito* que a liberdade é a substância e o destino do direito, pois, segundo ele, o direito é a liberdade realizada. Vale considerar que o que aqui Hegel entende por “direito” é a vida prática, não simplesmente a “disciplina” do direito. Desse modo, a liberdade viria a ser um dado efetivo da consciência humana. No entanto, o elemento inicial dessa liberdade seria, justamente, a *vontade livre*. Ora, se Hegel chama de *vontade livre* a força motriz que direciona a liberdade, então ela é o que estamos habituados a chamar de livre-arbítrio.¹⁹ Por que o autor usa “vontade livre” ao invés de “livre-arbítrio”, esse é um ponto que precisa ser sumariamente esclarecido.

De modo geral, compreende-se o livre-arbítrio como sendo aquela faculdade de escolha presente no sujeito que o permite deliberar entre isto ou aquilo, entre o

¹⁸Christopher Yeomans. *The Expansion of Autonomy: Hegel's Pluralistic Philosophy of Action*, Oxford University Press: 2015 e *Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency*, Oxford University Press, 2011.

¹⁹Há um dissenso na *Hegel Forschung* se Hegel ao tratar da vontade livre também cuida do tema do livre-arbítrio e das questões que lhe são tradicionais. Em sentido oposto ao nosso de que Hegel também contempla o tema do livre-arbítrio na vontade livre encontram-se Pirmin Stekeler-Weithofer, in *Philosophie des Selbstbewusstseins*, p. 355 e seguintes, Kenneth Westphal, in *Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right*, p. 245. Em concordância conosco Allen Wood, in *Hegel's Ethical Thought*, p. 150 e seguintes e Christopher Yeomans em *The Expansion of Autonomy: Hegel's Pluralistic Philosophy of Action*, Oxford University Press: 2015 e *Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency*, Oxford University Press, 2011.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

bem e o mal. Já a liberdade viria a ser a capacidade do uso efetivo dessa deliberação, *i.e.*, ao passo que o livre-arbítrio escolhe o bem, a liberdade faz bom uso dessa escolha. Assim sendo, liberdade seria o bom uso do livre-arbítrio. À vista disso, observa-se que o livre-arbítrio está muito próximo da relação com a vontade se a entendermos enquanto faculdade do querer.

A vontade livre, segundo Hegel, não só determina a liberdade como também é seu fim último. Contudo, se analisarmos o §4 da obra trabalhada, será possível compreender que o autor coloca a inteligência e a representação como sendo elementos iniciais do processo intelectual da vontade, sendo, assim, “espírito inicial”; já a vontade, em si mesma, viria a ser o “espírito prático”.

É possível observar que, para Hegel, a vontade deixa de ser mera abstração do intelecto e passa a ser elemento da concepção efetiva daquele algo a ser realizado. Em outras palavras, a vontade deixa de ter uma relação de passividade e passa a ser condição ativa. A abstração é, por isso, passividade, e nesse caso, fica a cargo da inteligência e da representação. É justamente por isso que o autor vai chamar essa condição de possibilidade não simplesmente de “vontade”, mas de “vontade livre”, pois tem em si um espírito prático que lhe é elementar. É por esse motivo que ele diz:

Que a vontade seja livre e o que sejam vontade e liberdade – a dedução disso, como já se notou (§2), apenas pode ter lugar no contexto do todo [...] o *espírito* é primeiro *inteligência*, e as determinações pelas quais progride em seu desenvolvimento, do *sentimento* ao *pensamento*, passam pela *representação*, são o caminho que consiste em se produzir como *vontade*, a qual, enquanto espírito prático em geral, é a verdade próxima da inteligência (Hegel, 2010, §4, p. 56, grifos do autor).

Como pudemos observar até aqui, a vontade é, de acordo com Hegel, fruto da inteligência. Essa afirmação do autor ganha mais substância no §5, quando ele trata daquilo a qual a vontade contém. Segundo o filósofo, o conteúdo da vontade é o “puro pensar de si mesmo” (Hegel, 2010, §5, p. 57). Trata-se da consciência efetiva que o indivíduo tem do “eu”; suas condições e limitações. Isso se justifica porque o pensamento não pode estar separado da vontade, tendo em vista que o autor defende que o pensamento não é independente e particular em si mesmo quando se trata do indivíduo.

Resumidamente, Hegel defende que a natureza da vontade é sua “não independência”, quando pensada em relação aos estados mentais, pois, nesse caso, os estados mentais funcionam como uma engrenagem mecânica na qual uma peça

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

move a outra e esse movimento coletivo faz o todo funcionar. Assim, compreende-se que pensamento e vontade não são elementos isolados ou elementos prejudiciais um ao outro, mas condições de complementariedade do funcionamento.

Pensar em uma vontade isolada e particular é o mesmo que considerar uma vontade capaz de se abstrair de toda a determinação que exista, e isso é uma “vontade negativa”, pois se trata de uma definição de “liberdade do vazio” (Hegel, 2010, §5, p. 58). Hegel é tão radicalmente contra esse tipo de concepção restrita da vontade que afirma, categoricamente, que “somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de seu ser-aí” (Hegel, 2010, §5, p. 58), isso porque, na perspectiva dele, se trata de um individualismo contrário a tudo que se apresenta como organização e/ou ordem social (Cf. Hegel, 2010, §5). Basicamente, o que o autor deseja argumentar é que pensar numa noção de vontade que retira de si toda a determinação é assumir que não há nada passível e possível de se desenvolver de forma objetiva no mundo, bem como assume uma posição de individualização e subjetividade que não permite uma concepção objetiva das coisas no mundo.

Dessa maneira, quem pensa assim não admite uma ação coletiva plausível que se sustente legitimamente, podendo fazê-la por algum tipo de conveniência, porém, na primeira oportunidade, buscará meios para destruí-las. As guerras, o autoritarismo político, as perseguições, dentre outros, são a expressão dessa “vontade negativa”. Justamente por isso Hegel escreve:

É a liberdade do vazio, que, erigida em figura efetiva e em paixão e permanecendo nesse caso simplesmente teórica, torna-se no domínio religioso o fanatismo da pura contemplação dos hindus [;] mas quando se volta para a efetividade, torna-se no domínio político como no domínio religioso o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma ordem, assim como se torna a aniquilação de toda organização que quiser de novo pôr-se em relevo. É somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de seu ser-aí (2010, §5, p. 58).

E continua:

[...] Ela tem mesmo a opinião de que quer uma situação positiva, por exemplo, a situação de igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas, de fato, não quer a efetividade positiva do mesmo, pois ocasionaria logo uma ordem qualquer, uma determinação particular, tanto da instituição como dos indivíduos [;] mas é do aniquilamento da determinação particular e da determinação objetiva que chega, para essa liberdade negativa, sua autoconsciência. Assim, o que ela opina querer somente pode ser, por si, uma representação abstrata e a

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

efetivação dessa apenas pode ser a fúria da destruição (Hegel, 2010, §5, p. 58).

À vista disso, poder-se-ia, sem medo, compreender que para Hegel a vontade separada do pensamento é negativa porque faz com que se forme a consciência de uma determinação privada no seio de si mesmo e das instituições sociais. Isso gera um confronto direto com o próprio desenvolvimento pessoal e coletivo.

Esse tipo de vontade negativa nega condições próprias da objetividade, pois pensa a partir da subjetividade do “eu” em si mesmo. Contudo, é evidente que existem coisas determinadas no mundo e que, também por isso, têm caráter objetivo. É, em vista disso, que, para Hegel, “o que ela opina querer somente pode ser, por si, uma representação abstrata e a efetivação dessa apenas pode ser a fúria da destruição” (Hegel, 2010, §5, p. 58).

Com essa ideia, o autor dá os primeiros passos para a condição de possibilidade de confrontar aqueles que defendem que não há aquilo que Kant chamara de “causalidade natural”, ou seja, aqueles que negam que haja um tipo de determinação em algumas coisas no mundo. Todavia, este não é o momento de falar de como funcionam, quais são e como se comportam essas “coisas no mundo”. Ora, inquieta-nos o fato de que Hegel começa falando de uma vontade livre, mas estrutura essa argumentação de modo que a concepção de vontade livre aceite uma estrutura de determinação, mesmo que ainda não saibamos qual é.

Dando continuidade à investigação, o §6 da *Filosofia do Direito* vai tratar do “eu” determinado. Neste encontramos que a consciência de si – o “eu” – é a passagem da indeterminação para a determinação, que vem a caracterizar um conteúdo e um objeto – o “eu”. Segundo Hegel, essa determinação pode ser dada pela natureza ou pelo próprio conceito de espírito (Cf. Hegel, 2010, §6, p. 58). Isso é bastante relevante, porque a consciência do “eu” desperta o indivíduo para a existência, “mediante esse pôr de ser si mesmo enquanto um determinado, o eu entra no ser-aí em geral; – [é] o momento absoluto da finitude ou da particularização do eu” (Hegel, 2010, §6, p. 58) – levando o indivíduo a tomar consciência de quem é e o seu lugar no mundo. É aqui que a finitude do homem encontra aquilo que é essencial nele, *i.e.*, pensamento e vontade se encontram:

Esse segundo momento, o da *determinação*, é, tanto como o primeiro, *negatividade*, supassumir [:] é, com efeito, o supassumir da primeira negatividade abstrata. – como o particular em geral está contido no

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

universal, assim também o segundo momento já está contido no primeiro e é somente um pôr o que o primeiro já é *em si* [...] – o primeiro momento, enquanto é para si o primeiro, não é verdadeira infinitude ou a universalidade *concreta*, o conceito, – ao contrário, é somente um termo *determinado*, unilateral [...] Com efeito, por ser abstração de toda determinidade, ele mesmo não é *sem* a determinidade, sua deficiência e sua finitude (Hegel, 2010, §6, p. 59, *grifos do autor*).

No primeiro momento, com essas considerações, Hegel parece, no mínimo, confuso e, no máximo, contraditório. Mas é justamente aí, nessa “contradição”, que está construído o castelo da argumentação hegeliana.

Destarte, para Andreas Arndt a contradição [*Widerspruch*] está mutuamente imbricada com o método em Hegel. Por isso, em seu verbete *Dialektik*, ele delimita a questão assim:

O método dialético consiste mais especificamente, no fato de que uma imediatidade inicial se determina como o outro de si mesmo, isto é, entra em relação de negatividade consigo mesmo; isto é, “como contradição dialética posta em si mesma” (GW 12, 245), na medida em que inclui a si mesmo e o que é negado (*a mediatidade*). Desde esta contradição surge a negação da negação como “ponto de viragem do método” (GW 12, 249), que estabelece a unidade das determinações opostas. Dado que um determinado conteúdo entrou na reflexão pelo movimento mediador em relação à indeterminação da imediatidade inicial, este se torna o automovimento de seu conteúdo, que se expande em sistema e só termina quando se apreende novamente como método. A dialética, nesse sentido, não é, portanto, algo que pertence apenas à ciência filosófica, mas é “a fonte mais íntima de toda atividade, automovimento vivente e espiritual, a alma dialética, que tem tudo verdadeiro em si mesma, e somente por meio da qual é o verdadeiro” (GW 12, 246).²⁰

Se considerarmos o senso comum, a contradição seria considerada como incoerência lógica; contudo, em Hegel, a contradição tem um caráter de dualidade de correspondência. Tentando, bem grosseiramente, exemplificar, seria algo como *vida*

²⁰ Andreas Arndt, *Dialektik*, in in Cobben, P. G., Cruysberghs, P., Jonkers, P. H. A. I., & de Vos, L. (Eds.) (2006). *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, pp.142-143. No original “Die dialektische Methode besteht näher darin, dass ein anfängliches Unmittelbares sich als das Andere seiner selbst bestimmt, d.h. in ein Negativitätsverhältnis zu sich selbst tritt; es ist „als der Widerspruch die gesetzte Dialektik ihrer selbst“ (GW 12, 245), indem es sich selbst und das Negierte (die Unmittelbarkeit) in sich schließt. Aus diesem Widerspruch ergibt sich die Negation der Negation als „Wendepunkt der Methode“ (GW 12, 249), welche die Einheit der entgegengesetzten Bestimmungen herstellt. Indem so durch die vermittelnde Bewegung gegenüber der Unbestimmtheit der anfänglichen Unmittelbarkeit ein bestimmter Inhalt in die Reflexion eingetreten ist, wird diese zur Selbstbewegung ihres Inhalts, die sich zum System erweitert und erst dort zum Abschluss kommt, wo sie sich wieder als Methode erfasst. Das Dialektische in diesem Sinne ist daher nicht etwas, was der philosophischen Wissenschaft auch noch zukommt, sondern „der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist“ (GW 12, 246)”.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

e morte, finitude e infinitude, ser e vir a ser [...]. Basicamente, contradição é quando se tenta explicar uma determinação de pensamento por algo que lhe é exterior, *i.e.*, explicar a matéria apenas pelo pensamento, explicar a vontade apenas pelas leis de causalidade – excluindo o pensar da corporeidade. Trata-se, assim, de algo que é estruturalmente presente no indivíduo. Nesse caso, quando o “eu” toma consciência de si, se vê como particular na existência; contraditoriamente, também tem consciência da sua universalidade.

Essas são considerações bastante relevantes, tendo em vista que no §7 Hegel vai afirmar que a vontade é, na verdade, a junção entre a particularidade da reflexão de si e a sua universalidade:

A vontade é a unidade destes dois momentos; – a *particularidade* refletida *dentro de si* e por isso reconduzida à *universalidade* – *singularidade*; a *autodeterminação* do eu em pôr-se em um como o negativo de si mesmo, a saber, como *determinado, delimitado*, e permanecer junto a si, ou seja, em sua *identidade consigo* e sua universalidade e na determinação de não fundir-se senão consigo mesmo. – O eu determina-se na medida em que é a vinculação da negatividade consigo mesma; enquanto é essa *vinculação consigo*, ele é também indiferente em relação a essa determinidade [;] ele a sabe como sua e *da ideia*, como uma mera *possibilidade* pela qual não está ligado, porém nela ele apenas é, porque nela se põe. – Tal é a *liberdade* da vontade, que constitui se conceito ou sua substancialidade, seu peso, assim, como o peso constitui a substancialidade do corpo (Hegel, 2010, §7, p. 59-60).

A reflexão da vontade dentro de si leva-a à universalidade e, por isso, a uma autodeterminação do “eu”. Essa autodeterminação ocorre na própria negação do “eu” que o determina em si mesmo, reconhecendo sua limitação, mas sem perder sua similaridade, portanto permanecendo quem é.

Considerando a relação entre os contrários, o “eu” consegue se determinar quando se nega, uma vez que é na negação de si mesmo que ele encontra a afirmação de sua existência. A consciência tem seu caráter de universalidade devido à capacidade de abstração dos estados mentais, mas também é particular, porque a própria consciência tem lá seus limites. Desse modo, temos a contradição se afirmando, a concretude da oposição entre particular e universal que gera, ao final, uma singularidade – entendendo singularidade como unidade na diversidade.

Nesse sentido, essa autodeterminação é o reconhecimento que a consciência tem da sua identidade e subjetividade com o reconhecimento da sua objetividade no mundo. Para Hegel essa determinação acontece de forma pura e livre, pois não há

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

uma imposição externa para que isso ocorra, mas uma manifestação própria da razão expressa na consciência. Exatamente por isso se trata de uma virtude e não de uma “prisão” (Cf. Hegel, §7). Esse trabalho é bastante belo, porque, se considerarmos toda essa condição, há uma harmonia entre aquilo que é e aquilo que eu “faço” *ser*.

O autor considera as duas dimensões consistentes no indivíduo: aquilo que é por essência/excelência, por isso determinado e necessário, e aquilo que o indivíduo *faz* acontecer, por isso contingente e livre. Essa condição de possibilidade da manifestação que se concretiza na *ação* só é possível porque, para Hegel, a liberdade é a faculdade que forma a substância da vontade (Cf. Hegel, §7); então, sendo vontade livre, pode desejar e realizar.

Tudo que foi trazido até então nos convida a sair da margem e dar um mergulho mais profundo. Porquanto, se observarmos bem, a validade de toda consideração sobre a vontade trazida por Hegel está na dupla realidade da vontade: universal e verdadeira. E, acerca disso, o autor faz uma nota importante:

Toda autoconsciência sabe-se como universal – como a possibilidade de abstrair de todo o determinado –, como particular com um objeto, conteúdo, fim determinados. Todavia, esses dois momentos são somente abstrações; o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem por oposto o particular, mas o particular que é tornado igual ao universal pela sua reflexão dentro de si (Hegel, 2010, §7, p. 60).

Por muitas vezes, no decorrer desse texto, abordamos o caráter particular da vontade, e isso é um fator real pertencente a tal faculdade. No entanto, se acompanharmos bem a argumentação desenvolvida pelo pensamento do autor, compreende-se satisfatoriamente que, quando Hegel fala do caráter particular da vontade, o faz em associação a seu caráter universal, visto que a realidade da vontade se dá nessa “oposição”. Segundo ele, nesse trecho trazido anteriormente, toda consciência é concebida como universal devido à capacidade de se abstrair, e é particular porque se reconhece como “um” objeto no mundo e, assim, compreende os seus limites. Trata-se, dessa maneira, de duas realidades abstratas – se são abstratas não são concretas –, mas que, apesar disso, são reais.

Mas se o concreto é que é verdadeiro, como é possível falar de uma vontade verdadeira? Todo o caminho percorrido por Hegel visava justamente solucionar esse problema. Nesse caso, o que é realmente concreto é a oposição entre universal e particular, gerando complementariedade lógica a partir da contradição;

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

complementariedade – ou harmonização – entre particular e universal, que ocorre devido à sua autorreflexão. Dessa forma, a vontade é verdadeira posto que é concreta, e ela é concreta por causa da oposição gerada pela contradição que a faz real e efetiva.

Isso ocorre porque, de acordo com Hegel – e essa é a máxima da contradição –, só podemos defender as coisas que são concretas a partir da especulação, *i.e.*, para falar das coisas no mundo é preciso construir objetos especulativos no intelecto que formule tais conceitos; portanto, recorrendo a objetos mentais. Logo, é possível falar do concreto a partir da contradição. E é isso que acontece com a vontade, uma vez que, assim como o encontro entre opostos torna o conceito das coisas reais, uma realidade concreta, o encontro entre os opostos da vontade a torna – enquanto conceito – concreto e real, tudo em vista da realização que ela opera no mundo.

Por outro lado, como vimos, a vontade também tem a universalidade como sua realidade. Partindo da análise do §7, afirmar que a vontade é universal e se determina é o mesmo que defender que a vontade é um objeto já dado. Contudo, pensar sua universalidade não significa penetrar toda a sua realidade, pressupondo um objeto finalizado, tendo em vista que a vontade só se torna concreta – e completa – quando se encontra e se confronta com o seu contrário. O contrário operativo da vontade é a “atividade”, ou seja, a realização de algo. Essa realização de algo faz com que a vontade volte a si mesma.

Se pensarmos a vontade como desejo, facilmente compreenderemos o porquê Hegel defende que ela é universal, visto que o desejo é uma condição própria do Ser Humano. E se considerarmos a realização concreta do desejo, igualmente, intuimos a sua particularidade, porque essa condição ocorre de forma privada. Nesse caso, vontade é igual a desejo e atividade é igual à realização. Todavia, vontade/desejo é diferente de atividade/realização, eles são contrários: a diferença é a contradição: vontade=desejo \neq atividade=realização. A vontade sozinha é abstrata, fruto da reflexão, e ela não produz nada sozinha nessa condição. A atividade sozinha não se realiza, só se pensa; e, nesse caso, também é abstração. Porém, na contradição a vontade se realiza plenamente, nesse encontro entre opostos – entre diferentes. Assim, compreendemos, facilmente, que a *ação* se realiza nessa contradição.

A vista disso, a vontade, enquanto desejo, é universal, pois é uma faculdade comum a todos, mas ela se torna concreta na particularidade da *ação* do indivíduo, ganhando, assim, forma. É defendendo esse ponto de vista que Hegel escreve que:

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

[...] pode-se somente fazer ainda notar que, quando se fala assim: a *vontade* é universal, a *vontade* se determina, exprime-se já a vontade como um *sujeito* ou um *substrato* pressuposto [;] mas a vontade não é algo acabado e universal antes de sua determinação e antes do suprassumir e da idealidade dessa determinação [;] ao contrário, ela apenas é vontade enquanto é essa atividade que se medeia dentro de si e como retorno para dentro de si (2010, §7, p. 61).

Portanto, os parágrafos 4 a 7 mostram-nos como a vontade livre se estrutura enquanto condição de dualidade e correspondência. Uma condição que não é simplesmente um poder de escolha, mas uma capacidade interligada ao pensamento capaz de gerar força de agir. Essa vontade livre se reconhece na existência quando se volta para si e entende suas condições próprias e suas limitações. Trata-se, dessa maneira, de uma vontade originada da contradição, uma luta entre opostos que encontra unidade. Essa unidade se dá no voltar-se para si, identificando-se como particular, e no reconhecimento do “eu” inserido na universalidade da existência objetiva.

A completude da vontade, a partir disso, encontra-se na dupla condição de ser ela universal e verdadeira; universal porque, enquanto manifestação da condição humana – desejo –, está contida em todo o indivíduo e verdadeira porque se torna concreta quando o desejo e a *ação* se encontram manifestando a contradição na existência. Assim sendo, vontade livre é muito mais que livre-arbítrio, porque o livre-arbítrio está em condição de passividade, enquanto a vontade livre tem condições de possibilidade para atividade. Essas considerações são fundamentais para que possamos seguir a diante na investigação proposta.

3 A FORMA DA VONTADE

Tratando dos parágrafos 4 a 7, pudemos dar conta do processo de conceitualização da vontade livre, uma ideia construída com bases fortes na dialética própria hegeliana. Mas a questão da vontade não se esgota nesses quatro parágrafos trabalhados até então. Tendo em vista que buscou-se tratar do conceito que envolve a vontade livre, agora buscar-se-á tratar da forma dessa vontade, avançando, assim, na investigação sobre esse tema.

No §8, Hegel começa a estruturar a forma da vontade:

Enquanto a determinidade é a oposição *formal* do *subjetivo* e do *objetivo* como existência imediata exterior, é a vontade *formal*

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

enquanto autoconsciência que encontra ali um mundo exterior e que, enquanto singularidade que retorna na determinidade dentro de si, é o processo que consiste em *transpor o fim subjetivo na objetividade* pela mediação da atividade e de um meio. No espírito, tal como é em si e para si, enquanto nele a determinidade é absolutamente *sua* e verdadeira (*Enciclopédia*, § 367), a relação da consciência constitui somente o *lado do fenômeno* da vontade, o qual aqui não entra por si mesmo em consideração (2010, §8, p. 61, *grifos do autor*).

Segundo ele, a vontade ganha forma quando o interno e o externo se chocam e percebem que necessitam um do outro para existir. Trata-se, portanto, do processo de formação da vontade. O que no capítulo anterior tratamos como atividade, a partir daqui Hegel chama de “fim objetivo”; e, para se alcançar esse fim objetivo, é necessária uma mediação. A vontade ganha forma, justamente, nessa mediação. A atividade exterior é a forma fenomênica da vontade, pois se trata da expressão de si no mundo. Essa é, por conseguinte, uma consideração importantíssima para esta investigação, uma vez que Hegel acaba de dar forma à ação humana, objeto central da nossa investigação.

Dando continuidade ao raciocínio, no §9 o autor busca expor o conteúdo da vontade. Diferente do §5, nesse caso ele o faz a partir da forma e não do conceito:

Na medida em que as determinações da vontade são, de maneira geral, próprias da vontade, sua particularização refletida *dentro de si*, elas são o *conteúdo*. Esse conteúdo, enquanto conteúdo da vontade, é para ela um *fim*, segundo a forma indicada em a) em parte um fim interior ou subjetivo no querer que representa, em parte um fim executado, efetivado pela mediação da atividade que transpõe o subjetivo na objetividade (Hegel, 2010. §9, p. 61, *grifos do autor*).

São as determinações próprias da vontade que formam o seu conteúdo. Essas determinações são um fim e o fim é a forma da vontade. Primeiro, a vontade representa algo internamente como propósito de intenção, gerando o fim interior e subjetivo. Segundo, a vontade se realiza por mediação da *ação*. Nesse caso, a *ação* ultrapassa o sujeito e alcança o objeto. Assim sendo, *ação* é a condição de mediação entre a “vontade representada” e a “vontade realizada”.

Ademais, no §10 o autor aprofunda a reflexão acerca da liberdade da vontade, agora segundo sua forma. Como já compreendemos, a vontade é livre porque se determina. Isso ocorre, propriamente, porque, tendo o conteúdo da vontade as suas determinações, este é imediato e esse “imediatismo” é o que o caracteriza como sendo livre. Nesse caso, o conteúdo da vontade é livre porque se autodetermina e não necessita de qualquer mediação.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Pois bem, tendo consciência de si e identificando-se como seu próprio objeto, a vontade é “para si o que ela é em si” (Hegel, 2010, §10, p. 62), ou seja, a vontade passa a ser livre para si mesma quando toma consciência que a liberdade é a sua própria essência. Para Hegel, isso só ocorre com a autoconsciência de si para si. À vista disso, é importante considerar que a existência *em si* é diferente da existência *para si*. Por conseguinte, a existência “*em si*” é conceitual e trata da essência, por isso ela é particular e subjetiva. Já a existência “*para si*” é fenomênica e trata da aparência, assim, é universal e objetiva.

A separação do ser em si e do ser para si, que está presente no finito, constitui ao mesmo tempo seu mero ser-aí ou fenômeno [...] O entendimento fica no mero ser-em-si e denomina assim a liberdade, segundo esse ser-em-si, uma faculdade, pois ela é assim, de fato, somente a possibilidade. Mas ele olha essa determinação como absoluta e perene e toma sua relação com o que ela quer, de maneira geral com sua realidade, somente por uma aplicação a um material dado [aplicação] que não pertenceria, ela mesma, à essência da liberdade; desse modo, ele apenas tem a ver com o abstrato, não com a sua ideia e com sua verdade (Hegel, 2010, §10, p. 62).

A distinção entre o “ser em si” e o “ser para si” ocorre no mundo que é finito (Cf. Hegel, 2010, §10, p. 62). O ser *em si* relaciona-se àquilo que é, ou, metafisicamente falando, à essência; já o ser *para si* relaciona-se àquilo que aparece, ou seja, se manifesta no mundo. É por isso que, ao que Hegel chama de “ser em si” (2010, §10, p. 62), podemos entender como pura existência em si, e é pura porque é essencial, sendo aquilo que propriamente é. Mas, quando se trata dessa “pura existência em si”, a liberdade que a caracteriza ainda é abstrata, visto que a liberdade só encontra sua verdade de ser em sua realização no mundo. Dessa maneira, o intelecto só é capaz de apreender o que existe de conceitual na liberdade, mas não a sua verdade, pois apenas a ação compreende a verdade da liberdade.

Tendo esclarecido a forma livre da vontade, é possível, então, pensar no desenvolvimento dessa vontade livre. Ora – diante de tudo que foi exposto até aqui e da bagagem filosófica presumida do leitor –, se a vontade que se determina é imediata e essa vontade determinada é livre, então a vontade livre é natural. Assim sendo, pertencem à vontade livre os elementos que são naturais, ou seja, aqueles elementos que são determinados pela natureza: instintos, desejos, tendências etc. Esses elementos são naturais porque são imediatos, ocorrendo diretamente na consciência sem qualquer tipo de mediação.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Tratam-se, então, de elementos racionais *em si*, dado que nascem do que há de racional na vontade: a consciência de si e sua autodeterminação. No entanto, essa natureza primária – imediata – não permite que se alcance a verdade da racionalidade (sua completude). Dessa maneira, estando esses elementos depositados na forma primária da natureza, não podem alcançar a plenitude da racionalidade, sendo apenas produzidas por ela. É interessante porque Hegel chama atenção para o trabalho de um tipo de “psicologia empírica”, a qual visa descrever e categorizar esses elementos a partir da experiência, ou seja, categorizar essas manifestações no mundo, tratando-as como fenômenos sem racionalidade (Cf. Hegel, 2010, §11, p. 63), uma análise comportamental simplesmente.

E, como já fica mais fácil intuir, a vontade livre é em si mesma porque é natural e isso é o que consideramos por livre-arbítrio. Essas considerações de Hegel são fundamentais, pois é a partir do §10 que o autor expõe os motivos de preferir o termo “vontade livre” no lugar de “livre-arbítrio”.

A vontade livre se manifesta a partir de um conjunto diversificado de instintos e todos esses instintos são pessoais, sendo ela uma determinação pessoal e intransferível, mas ao mesmo tempo particular e geral. Os instintos são particulares na medida em que acontecem no sujeito, porém são, ao mesmo tempo, gerais porque são conteúdos contingentes da natureza, *i.e.*, um instinto comum a todos, mas que, quando ocorre, acontece em um indivíduo específico. Por exemplo, a fome é uma manifestação da vontade livre comum a todos, pois todo ser vivo sente fome, entretanto a fome que o leitor deste texto está sentindo é pessoal e intransferivelmente dele. Hegel considera que esses instintos têm várias formas de se manifestar e se satisfazer, mas isso parte de uma *decisão* (Cf. Hegel, 2010, § 12, p. 63).

Quando a forma de se manifestar encontra a maneira de se satisfazer na individualidade, ocorre a *decisão*. Decisão, nessa perspectiva, é tornar a vontade livre uma vontade real, uma vontade que busca sair do puro para o prático, do intelecto para o mundo, do “*noumeno*” para o fenômeno. Trata-se, portanto, da passagem da vontade livre para a “vontade decisiva”. À vista disso, consideremos que:

Em vez de decidir algo, isto é, se supressumir a indeterminidade em que um conteúdo tanto como um outro, inicialmente, apenas é um conteúdo possível, nossa linguagem possui também a expressão: resolver-se, visto que a própria indeterminidade da vontade, enquanto algo neutro, mas infinitamente fecundado, o germe originário de todo

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

ser-aí, contém dentro de si as determinações e os fins e apenas os produz a partir de si (Hegel, 2010, §12, p.63).

A contradição hegeliana novamente ganha cena. Para que a liberdade se manifeste, é preciso que se determine a indeterminação da vontade livre (livre-arbítrio); a indeterminação que contém a determinação é igual à contradição. Decidir-se é determinar o que é indeterminado, pois só nessa contradição pode ocorrer liberdade. Por exemplo, a vontade de comer, enquanto instinto, é indeterminada porque é natural; mas, quando se decide comer (alimentar-se), se determinou uma ação àquela condição que originalmente é indeterminada.

É somente quando eu determino a realização de algo que originalmente é indeterminado que estou usando a liberdade. É só quando eu determino para a vontade indeterminadamente natural da fome o momento exato de comer que ocorre condição autêntica da liberdade, por exemplo. E essa determinação se inicia na decisão; assim, decidir-se é tornar a vontade real. Por isso, a vontade é causa e efeito tão somente enquanto liberdade. Contudo, no campo da realização, essa “equação” não é tão simples assim, uma vez que existe um processo que leva a isso; esse processo parece ficar mais nítido quando analisamos o § 13.

Se analisarmos bem, a decisão manifesta a subjetividade da vontade de um indivíduo, pois é essa decisão que diferencia um sujeito no mundo do outro. Nessa perspectiva, a decisão é, ao mesmo tempo, ruptura e ligação entre subjetividade e objetividade: é ruptura porque faz com que o particular se expresse e se identifique como único dentro do universal, mas é ligação porque, sendo posto em condições para o mundo, o particular se relaciona com a universalidade das manifestações *do* e *no* mundo.

Todavia, pensar a decisão não é algo tão simples. Se mergulharmos mais profundamente no pensamento de Hegel, a partir do que foi exposto até aqui, e, ainda mais precisamente, em cima do que ele argumenta no § 13, podemos defender que há uma decisão imediata e uma decisão ulterior. Consequentemente, a decisão imediata é finita porque é ainda abstrata, mas a decisão ulterior é infinita porque é concreta.

A vontade por si só é finita, mas, quando ela vai além de si, se confrontando com a forma e o objeto de si mesma, ela se torna infinita; se torna infinita porque se realiza no mundo (Cf. Hegel, 2010, §13, p. 63). Essa realização da vontade no mundo é infinita posto que o subjetivo se encontra e se realiza no objetivo: o particular se

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

encontra e se manifesta no universal. Novamente está presente a dinâmica da contradição hegeliana. Chama atenção que, dessa perspectiva, compreende-se que a contradição é uma condição para a *ação*. O esquema adiante talvez facilite a compreensão de toda a dinâmica da vontade, além de identificar em que ponto a decisão se encaixa, passando de abstrata para concreta e, finalmente, perceber as condições de finito e infinito.

- I. Sentir = Instinto = Vontade Livre = Livre-Arbítrio
 - II. Querer = Decisão = Vontade Decisiva = Liberdade Abstrata
 - III. Fazer = Realização = Vontade Manifesta = Liberdade Concreta (prática)
- I + II + III = Liberdade

Analisando esse esquema, podemos perceber que *pensar* mais *querer* é a infinitude *na* e *da* decisão. Pensar e querer juntos causam o infinito no mundo; já pensar e querer separados, é apenas condição natural do finito. O processo que direciona a *ação* é o do *sentir*, *querer* e fazer; processo esse que comporta as “escalas” da vontade e da liberdade. O ponto final dessa “escala”, ou o resultado dessa “equação”, é a Liberdade por excelência, manifestação máxima do que é o sujeito livre. Nesse sentido, a *ação* é fruto factual dessa Liberdade. A prerrogativa da *ação* e da infinitude é o uso da Razão e da Liberdade, o poder de decisão associado à condição de execução que conduz a *ação*. A Razão é o indeterminado, a Liberdade é o determinado; a contradição *sine qua non* da existência humana. Por isso, o poder da decisão é o de tornar algo infinito *no* finito; e o infinito é, justamente, a *ação* realizada no tempo, no espaço e no mundo.

Essa questão acerca da finitude e da infinitude pode parecer complexa, mas, na verdade, é consideravelmente simples. É preciso compreender, inicialmente, que o “eu” do indivíduo, quando está em si mesmo, é finito – lembrando que é finito enquanto limitado. Já quando esse “eu” se realiza, ele se torna infinito, ou seja, ilimitado devido à manifestação da realidade no mundo (Cf. Hegel, 2010, §14, p. 64). Ontologicamente, do ponto de vista metafísico, o “eu”, enquanto ser no mundo, é infinito, mas isso é meramente formal, porque não há conteúdo da realidade nele.

Assim sendo, o “eu” só é verdadeiramente “eu” quando os instintos encontram maneiras de se realizar, e, nessa realização, se satisfazem, ganhando, com isso, conteúdo material para além do formal.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

A satisfação autêntica é uma condição própria daquele que é livre, pois ela não é o gozo do senso comum, mas a condição própria da realização plena e completa do processo de manifestação da vontade livre. Por isso, ela se torna infinita, sendo uma dimensão condicionada à Liberdade. Aquilo que é originalmente indeterminado – puro – é limitado (finito), porque encontra uma barreira que não consegue ultrapassar sozinho. Essa barreira é a realização exterior, isto é, a manifestação no mundo. Basicamente, esse indeterminado é finito/limitado visto que é mero sentimento, e sentimento é abstrato. É somente quando o sentimento se fenomenaliza que aquela ação se torna infinita/ilimitada. E, como já vimos, essa realização fenomênica acontece na contradição em que o indeterminado é determinado para que possa acontecer.

Portanto, fica para nós de importante a compreensão do choque entre interno e externo como sendo condição de subsistência para a forma da vontade fruto da contradição, dado que é em vista disso que podemos entender a vontade como mediação para alcançar o fim objetivo – a atividade realizada. Além disso, enquanto vontade, é preciso ter em mente que ela existe na qualidade de vontade representada e vontade realizada, sendo a ação a mediação entre elas duas. E a ação é a mediação, uma vez que é através dela que a coisa representada se realiza e se expressa no mundo. Por outro lado, a vontade é livre, pois se determina, e se determina porque é um conteúdo imediato livre.

Pudemos observar, também, que a vontade ser *para si* o que é *em si* é ela ser livre a partir do momento que se tem a consciência que a liberdade é a sua essência. E isso constitui a vontade livre. No entanto, a liberdade *em si* é abstrata porque é essência e ainda não se manifestou no mundo por meio da ação. À vista disso, a vontade livre é natural, e, por isso, é formada pelos instintos e desejos. Essa vontade livre por si mesma não pode alcançar a plenitude da racionalidade posto que, nesse estágio, ela é apenas uma forma primária da natureza. Outrossim, observamos que a contradição legitima a vontade livre porque os instintos são particulares quando ocorrem no indivíduo, mas, ao mesmo tempo, são universais porque se tratam de uma condição comum a todas as pessoas.

Em seguida, compreendemos que a decisão é a maneira de tornar o que é natural e abstrato na vontade em algo real. A decisão torna o indeterminado – o que é natural – em determinado – aquilo que se faz acontecer. Novamente uma contradição que só pode acontecer na liberdade. Também vimos que o uso da

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

liberdade ocorre quando, por meio da decisão, se determina aquilo que é indeterminado, ou seja, quando se deseja tornar real aquela vontade que originalmente era natural. A decisão é também, ao mesmo tempo, ruptura e ligação. Ela rompe, pois manifesta o particular no mundo e ele se identifica como único; mas liga, porque, se manifestando no mundo, se une ao universal das ocorrências fenomênicas da mesma “natureza”.

Merece destaque o fato de que a decisão tem dupla condição: primeiro de abstrata e, depois, de concreta. E isso expressa a finitude e a infinitude da vontade. A vontade é finita enquanto decisão abstrata, uma vez que ainda está no campo da ideia, mas ela se torna infinita quando se manifesta no mundo, se tornando evento realizado. E, novamente, nos deparamos com a contradição hegeliana, chave fundamental para a interpretação desses pensamentos que estão sendo trabalhados. Por fim, fica imprescindível saber que toda a dinâmica da vontade passa pelo *sentir*, *querer* e *fazer*. E o resultado desse processo é a liberdade. O “eu” que é *em si* precisa se satisfazer no mundo para ser real, e isso só ocorre por meio da *ação* como fruto da liberdade. Então, o sentimento – que é abstrato – precisa da *ação* para se tornar fenômeno, e é justamente a liberdade que permite a realização plena dessa condição.

4 AS DIMENSÕES DA VONTADE LIVRE

Este capítulo, portanto, pretende evidenciar argumentativamente, a partir da perspectiva do autor, o que é, de fato, *vontade livre*, suas dimensões e a sua relação efetiva com o livre-arbítrio. A importância desse trabalho de esclarecimento é em vista da necessidade que o processo desenvolvido até aqui apresenta acerca desse tema. Por conseguinte, a primeira coisa que se deve ter em mente é que a vontade livre é composta por dois aspectos básicos: I- a reflexão livre; II- a subordinação ao conteúdo e a matéria. O conteúdo da vontade é necessário, pois sem ele não se alcança nada, mas ele também é contingente porque pode ou não ser realizado (contradição). Como já vimos anteriormente, o conteúdo da vontade é o “puro pensar de seu si mesmo” (Hegel, 2010, §5, p. 57). Ora, o livre-arbítrio é a contingência na vontade (Cf. Hegel, 2010, §15, p. 65). O livre-arbítrio é a forma mais básica da liberdade, pois ele está entre os instintos e a capacidade de se determinar a vontade. Por isso Hegel escreve que:

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

A representação mais habitual que se tem da liberdade é a do arbítrio – meio-termo de reflexão entre a vontade enquanto é meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si. Quando se ouve dizer que a liberdade em geral é o fato de poder fazer o que se quer, tal representação apenas pode ser tomada por uma falta total de cultura do pensamento, na qual não se encontra ainda nenhum pressentimento do que é a vontade livre em si e para o direito, a eticidade etc. (2010, §15, p. 65).

A vontade livre é, justamente, a capacidade da abstração onde o indeterminado pode ser determinado para passar a ser real. Já o livre-arbítrio, “é antes a vontade enquanto contradição” (Hegel, 2010, §15, p. 65). A ideia de livre-arbítrio comporta apenas a “livre determinação” – ou autodeterminação – de si; no entanto, a vontade livre comporta a determinação interna e a determinação externa. Da perspectiva do exterior, a autodeterminação – que é interna – passa a ser indeterminada. É importantíssimo considerar, com isso, que a vontade tem “consciência” da sua Liberdade.

Portanto, ocorre nesse processo uma mudança de “posição ótica”, visto que, olhando a partir de si (interno), é uma coisa: autodeterminado; mas, olhando de fora de si (externo), é outra coisa: indeterminado. Por exemplo, se for desenhado o número 9 no chão e colocar uma pessoa em uma extremidade do número e outra pessoa na outra extremidade, um verá o número 9, porém o outro verá o número 6. Trazendo para o nosso assunto, o que ocorre nisso que aqui chamo de “mudança ótica” é, justamente, essa condição de um que está da perspectiva interna e o outro que está a partir de uma perspectiva externa; como as duas pessoas do exemplo que estão em perspectivas distintas observando o mesmo objeto.

Como pudemos acompanhar, a contradição faz parte também desse processo de posição ótica, visto que, em si mesmo e simultaneamente, se pensa na autodeterminação do indeterminado e na indeterminação do determinado. Assim sendo, Hegel vai chamar essa manifestação da contradição da vontade de “dialética dos impulsos e das inclinações” (Hegel, 2010, §17, p. 66). Essa dialética consiste, basicamente, na harmoniosa subordinação de um instinto sobre o outro mediado por aquela vontade decisiva:

[...] a satisfação de um exige a subordinação ou o sacrifício da satisfação do outro etc.; e como o impulso é somente uma simples orientação de sua determinidade e como, por isso, não tem sua medida dentro de si mesma, assim essa determinação as subordinação ou do sacrifício é o decidir contingente do arbítrio, que procede a tal propósito com ajuda de um entendimento que calcula em

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

qual impulso há mais satisfação a ganhar ou que procede segundo qualquer outra consideração (Hegel 2010, §17, p. 66).

Hegel expressa que sim, existem as coisas dadas na natureza – que são determinadas – e esses elementos naturais existem sem que tenha uma força moderadora que os governe em si mesmo. No entanto, há uma condição própria no indivíduo que serve de coordenação para esses elementos, e essa condição é o poder de decisão fruto do processo da liberdade. Ora, se é assim, então, existem harmonicamente as coisas que são causas determinadas por serem naturais e, também, as coisas que são contingentes por serem frutos da decisão e da liberdade. E, segundo tudo que viemos acompanhando até aqui, essa dialética entre causas naturais e liberdade é a força motriz da vida do indivíduo.

Nos parágrafos 22 e 23 Hegel faz uma consideração bastante pertinente e que nos ajuda a fechar esta investigação, pois ele afirma que:

A vontade sendo em si e para si é verdadeiramente infinita, porque seu objeto é ela mesma [;] assim, esse não é para ela nem um outro nem um limite, ao contrário, nele ela apenas retornou para dentro de si. Além disso, ela não é mera possibilidade, disposição, faculdade (*potentia*), mas, ao contrário, o efetivamente infinito (*infinitem actu*), porque o ser-aí do conceito ou sua exterioridade objetiva é o interior mesmo (Hegel, 2010, §22, p. 68).

E ainda:

Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente junto de si, porque ela não se relaciona com nada que não seja ela mesma, com a qual, assim, desaparece toda relação de dependência de qualquer outra coisa. – Ela é verdadeira, ou melhor, a verdade mesma, porque seu determinar consiste em ser nisso seu ser-aí, quer dizer, enquanto mantendo-se frente a si mesma, o que é seu conceito, ou então porque o conceito puro tem, por seu fim e sua realidade, a intuição de si mesma (Hegel, 2010, §23, p. 69).

No §22 Hegel deseja ressaltar a importância de considerarmos a vontade livre como sendo *em si* e *para si*, assim como já vimos no decorrer deste trabalho, visto que, como ele expressa no decorrer deste parágrafo citado, falar simplesmente de uma vontade livre é o mesmo que falarmos de uma vontade natural, ou seja, da manifestação da liberdade na sua forma mais básica. E isso em nada difere do livre-arbítrio. Isso já facilita bastante – se ainda não ficou claro – para entender a diferença entre vontade livre e livre-arbítrio, pois livre-arbítrio é aquela manifestação mais primária da vontade em que ainda não se tem a condição própria da decisão, mas

somente a condição própria da manifestação interna dos instintos. Já a vontade livre, é a condição que garante a faculdade de decidir a vontade. Assim sendo, “na vontade livre, o que é verdadeiramente infinito tem efetividade e presença, – ela mesma é essa ideia presente dentro de si” (Hegel, 2010, §22, p. 69).

Já no §23, Hegel justifica que a vontade livre é *em si e para si*, e, conseqüentemente, verdadeira, dado que está no âmbito da liberdade; e, sem necessidade de submissão a qualquer condição, ela é referência e mantenedora de si mesma. Essa vontade livre só pode ser real e verdadeira porque se sustenta em si mesma e é peça fundamental no processo do uso da liberdade, processo esse que já vimos anteriormente. Dessa maneira, podemos observar que a dimensão por excelência da vontade livre é a sua própria essência de liberdade que na dialética se basta a si mesma e gera o processo que “transforma” instinto em *ação* no mundo.

Portanto, para compreender as dimensões da vontade livre e tentar entender porque Hegel usa vontade livre ao invés de livre-arbítrio, é preciso começar tendo em mente que a vontade livre é formada por dois elementos básicos: primeiro, a reflexão livre, e, segundo, a subordinação ao conteúdo e à matéria. Isso dá à vontade livre a capacidade de se determinar²¹ que permite que o indeterminado seja determinado para poder passar a ser real, fazendo com que alcance a dimensão interna e externa – um silogismo lógico²². Já o livre-arbítrio só comporta a sua autodeterminação, ficando apenas com a dimensão interna. A vontade tem consciência da sua liberdade, mas o livre-arbítrio não.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No processo de argumentação sobre a *ação*, faz-se necessário compreender que a liberdade é um dado da consciência humana e que a vontade livre é aquela força que direciona a liberdade para sua completude na efetivação.

Assim sendo, enquanto concepção do que virá a ser realizado, o primeiro estágio da *ação* é a vontade livre (Cf. Hegel, §4). No entanto, essa *ação* só pode ser autêntica se pensamento e vontade não estiverem separados, isso porque, para

21 Cf. conceito de determinação e determinidade in INWOOD, Michel. **Dicionário Hegel**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

22 Trata-se de silogismo a estrutura de um argumento e/ou raciocínio lógico. Aristóteles nomeará como silogismo a conclusão deduzida das premissas lógicas de um argumento/afirmação.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Hegel, não se pode haver vontade livre sem pensamento (Cf. Hegel, §5). A racionalidade da vontade é importante nesse caso, visto que a liberdade, enquanto condição *em si* do indivíduo, está voltada para a coletividade (o princípio do direito). Assim, entendemos que a *ação* autêntica não pode ser pensada jamais no individualismo, mas na ordem social.

A liberdade, apesar de *em si*, é feita para se realizar no *para si*. Sendo assim, a *ação* é fruto da harmonia daquilo que é com aquilo que se faz *ser* (Cf. Hegel, §7). E aqui encontramos o primeiro ponto da dialética hegeliana acerca da *ação* na contradição que começa a germinar. Isso porque a atividade – enquanto realização de algo – é a contradição da vontade e faz com que ela – a vontade – se volte a si mesma. Nesse sentido, a *ação* se realiza na contradição entre *desejo/universal* e *realização/particular*.

Lembrando que, nesse caso em específico, o desejo é universal, pois é comum a todos e a realização é particular, pois encontrou satisfação subjetivamente no indivíduo. Isso porque, como vimos anteriormente, a questão do particular e universal entre desejo e realização trava uma dimensão constante de contradição – dialética. Dessa maneira, o desejo/vontade ganha sua forma na *ação*, uma vez que a vontade livre é a capacidade de gerar força de agir. E isso nos ajuda a entender como a contradição é uma condição para a *ação*, posto que basta entender que, para que ela ocorra, é necessário que haja a relação entre instinto, que é universal e particular, e a realização, que é particular e universal.

A atividade exterior que chamamos de *ação* é, portanto, a forma fenomênica da vontade livre. A *ação*, assim, se trata da expressão de si da vontade livre no mundo (Cf. Hegel, §8). Nesse caso, a *ação* se caracteriza como sendo a mediação entre vontade imaginada e vontade realizada. Isso se dá porque, se entendermos bem, a *ação* na perspectiva hegeliana é algo que ultrapassa o sujeito (Cf. Hegel, §9), pois, parte dele, se utiliza dele mesmo e vai para além dele.

A partir dessa relação é possível entender como a liberdade para Hegel só encontra sua verdade de ser na realização no mundo, porque apenas a *ação* é capaz de compreender a verdade da liberdade.

REFERÊNCIAS

ALESSIO, Manuela. **Azione ed eticità in Hegel**. Guerini e Associati, 2012.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BAVARESCO, Agemir, et all. As leituras da filosofia do direito de G.W.F. HEGEL: entre hermenêutica e recepção. **Veritas**, v. 55, n. 3, Porto Alegre, 2010, p. 83-105.

BOEY, Koen. Handlung, in Cobben, P. G., Cruysberghs, P., Jonkers, P. H. A. I., & de Vos, L. (Eds.) (2006). Hegel-Lexikon. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, p. 200-201.

DERBOLAV, Josef, Hegel Theorie der Handlung. In Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt: Suhrkamp, 1975, p. 201-216 (tomo II).

FISCHBACH, Franck. **L'être et l'act**. Paris: Vrin, 2002.

GIUSTI, Miguel. **La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel**. in Tras el Consenso. Madrid: 2006, p.55-80.

HEGEL, Georg W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Tradução: Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

MARMASSE, Gille. "**Qui est coupable? Action et imputation dans le moment de la moralité des Principes de la philosophie du droit**". In: Hegel, penseur du droit, Paris: Éditions du CNRS, 2004.

MARTIN, Luiz Fernando Barrére. **A noção de vontade livre na filosofia do direito de Hegel**. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/113677-Texto%20do%20artigo-205816-1-10-20160401.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2022.

QUANTE, Michael. **Hegel's concept of action**. Cambridge University Press, 2004.

YEOMANS, Christopher. **The expansion of autonomy: Hegel's Pluralistic Philosophy of Action**, Oxford University Press: 2015 e **Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency**, Oxford University Press, 2011.



Capítulo 3

**RAÍZES ÉTICO-FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO DE
BAKHTIN**

Nilo Ribeiro Junior; Aldenir Pereira da Silva



RAIZES ÉTICO-FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO DE BAKHTIN

Nilo Ribeiro Junior

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL /UNICAP

Aldenir Pereira da Silva

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Trata-se nesse artigo de buscar constituir a gênese da ética no pensamento de Bakhtin. Visa-se com isso mostrar que a obra *Para uma filosofia do Ato Responsável*, sobre a moralidade da ação, mantém uma relação íntima e fecunda com a história da ética-filosófica da tradição greco-romana. Nesse caso, visa a explicitar as raízes ético-filosóficas da moralidade em Bakhtin, revisitando a tradição de modo a manter diálogo com a própria escritura de Bakhtin, a fim de explicitar a riqueza de seu pensamento ético e dos acentos que sua ética fornece ao seu leitor atento.

Por isso, nos próximos passos, visamos estabelecer um profícuo diálogo entre a obra sobre a moralidade de Bakhtin e a tradição ético-filosófica ocidental, sem, contudo, ter de fazer o percurso cronológico exaustivo da história da ética, uma vez que nos interessa, sobretudo, determo-nos sobre aquelas etapas da ética que mais influenciaram nosso autor.

Pretendemos mostrar como o autor retoma e aprofunda tais etapas da ética filosófica da tradição, em função de elaborar seu projeto ético que aparece de maneira implícita nessa obra específica que temos em vista aqui.

Portanto, o autor retorna à cultura greco-latina e dialoga com os principais expoentes da filosofia ocidental, ainda que para trilhar um caminho próprio na obra, ora em análise. Sua leitura exige perspicácia para que esse universo filosófico possa se apresentar. Portanto, é imprescindível que o intérprete esteja inserido no contexto histórico, cultural e filosófico do mundo grego, compreenda a tradição filosófica da Idade Média e Modernidade. Deve ainda, perceber que seu pensamento foi sendo

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

construído, também, a partir do estudo aprofundado das tradições populares, sobretudo no contexto da Idade Média e Renascimento. Imerso, portanto, na tradição cultural, formadora da ética. Livre de todos os obstáculos que impeçam a compreensão da gênese do pensamento bakhtiniano.

2 RAIZES ÉTICO-FILOSÓFICAS

O primeiro passo para encontrar as raízes ético-filosóficas do pensamento bakhtiniano seria mergulhar no universo mitológico da Grécia Antiga, sem, contudo, se olvidar que, diferentemente das religiões, como a hebraica, ou o cristianismo, a grega não detém a força de originar normas morais. Isso porque, se o mito tem a capacidade de ensinar, é ele, também, que produz a crença no destino (*moira*). E, como se sabe, não é possível seguir o caminho inverso ao traçado pela sina inviolável, que só os deuses controlam. Por conseguinte, a ética só encontra espaço para seu desenvolvimento quando as crenças nesse mito começam a ruir como crença religiosa. Dando espaço assim, a apreciação dessas narrativas, talvez, como elemento artístico, como se constata em *A Ilíada* e *A Odisseia*. Pois, essas duas obras não podem ser pensadas apenas como uma simples transcrição ou um registro de pequena fração do modo de agir dos deuses nas questões humanas, mas tendo em vista a força da cultura oral grega. Nelas, a arte se encontra completamente integrada à vida, mesmo que predomine a fantasia. Como é próprio das narrativas da oralidade, essa incorporação se envolve completamente no cotidiano dos heróis que agem sob a interferência dos deuses.

Sendo assim, o vasto universo das narrativas mitológicas, exerce uma função que se volta à reflexão crítica, possibilitando o nascimento da ética como elemento da filosofia. Isso, no entanto, só seria possível quando o próprio mito viabiliza a reflexão sobre o eu, a exemplo do “conhece-te a ti mesmo” escrito no templo de Apolo, o Oráculo de Delfos, como aponta Lima Vaz:

Podemos assim compreender o significado de um dos primeiros preceitos do saber ético dos gregos, expresso no “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi sauton*) com que Apolo recebia os devotos no portal de seu templo em Delfos e que lhes recordava a distância que separa os frágeis mortais dos deuses imortais. Na consciência dessa distância o homem se via entregue a si mesmo, posto diante da necessidade de escolher seu caminho, tendo a guiá-lo apenas a luz do saber ético que a tradição do *ethos* lhe confiava (1999, p. 86-87).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Portanto, a partir dessa consciência de si mesmo, o grego reconhece sua fragilidade diante de um mundo que não mais encontra explicação apenas na fantasia e no sobrenatural da mitologia. Entretanto, se o “conhece-te a ti mesmo” por um lado mostrou-lhe a fragilidade diante dos deuses imortais; por outro, fez-lhe alçar a condição de ser pensante e crítico do seu próprio agir diante do mundo.

Essa razão advinda da consciência de si mesmo não se sustentaria sem força da linguagem que comunica, orienta, conscientiza e transforma. Mas, essa fortaleza continua sendo gerada com as narrativas mitológicas. Pois, qualquer camponês grego, na faina diária ou em sua hora de descanso com seus entes queridos era capaz de narrar uma ou várias dessas aventuras mitológicas.

Se essa prática por si só não foi capaz de formar a consciência ética, ao menos fez surgir o hábito do uso da palavra. Palavra essa, que do ambiente familiar ao espaço público da feira e da festa passará para *Ágora*, usada para decisões a respeito dos interesses da população. O “conhece-te a ti mesmo” abre o caminho para capacidade propriamente ética de reconhecer-se como autor dos seus próprios atos, encetando, por conseguinte, a ideia de ato responsável. Mas, tal adjetivo só ganharia o significado filosófico recentemente:

O adjetivo responsável arrasta em seu séquito uma diversidade de complementos: alguém é responsável pelas consequências de seus atos, mas também é responsável pelos outros, na medida em que estes são postos sob seu encargo e seus cuidados e, eventualmente, bem além dessa medida. Em última instância somos responsáveis por tudo e por todos (Ricouer, 2008, p. 34).

Desse modo, a responsabilidade extrapola o sentido apenas de reparação e entra no âmbito do cuidado com o outro, que só a consciência de si mesmo é capaz de desenvolver por meio das relações com aquele que, embora diferente de mim, é meu semelhante.

Sendo assim, pode-se imaginar que o ato de perscrutar sobre o próprio eu, na ânsia de construir o conhecimento sobre si mesmo poderia ter levado o homem grego à ideia de identidade ou a singularidade do ser. Essa singularidade só poderia nascer do interior desse homem que fora instado pelo mito a conhecer-se a si mesmo. Em vista disso, ele sente o mundo de modo singular e unitário, a partir do centro de seu eu. Mundo este visível, audível, tangível, mas também construído por atitudes éticas transmitidas culturalmente através de uma tradição, em consonância com valores da comunidade, entrelaçados aos indivíduos.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Esse amálgama de indivíduo e tradição inaugura um dever concreto que incide na ideia de ato responsável que Bakhtin desenvolve em sua obra sobre a filosofia da ação.

O mundo em que o ato realmente se desenvolve é um mundo unitário e singular concretamente vivido: é um mundo visível, audível, tangível, pensável, inteiramente permeado pelos tons emotivo-volitivos da validade de valores assumidos como tais. É isso que garante a realidade de valores assumidos como tais. É isso que garante a realidade da singularidade unitária deste mundo - a singularidade não relativa ao conteúdo-sentido, mas a singularidade emotivo-volitiva, necessária e de peso - é o reconhecer-me insubstituível na minha participação, é o meu não-álibi em tal mundo (Bakhtin, 2017, p. 117-118).

Ora, esse mundo concretamente vivido, que Bakhtin defende, essencialmente construído a partir das singularidades dos indivíduos, não teria as mesmas características daquele que, nos séculos VI e V a. C., originara o pensamento ético na Grécia Arcaica?

Tal questão poderia ter resposta afirmativa se levássemos em conta que o saber ético-grego em sua gênese é mais vivido que teorizado. E, por ser vivenciado no dia a dia, como elemento da cultura, refina-se ao longo do tempo através das experiências humanas. Bakhtin, por suposto, não está alheio a essa gênese. O que ele faz em sua filosofia é retornar a essa origem, já que a filosofia Moderna é acusada de atuar na desconstrução dessa tradição da experiência ética, como evidencia Lima Vaz.

A humanidade não pode recomeçar cada manhã sua história, nem refazer continuamente seus critérios de discernimento do Bem e do Mal. Nesse sentido, a experiência da modernidade, onde circulam aspectos de novas Éticas que nunca conseguiram ter vida, é eloquentemente conclusiva (1999, p. 58).

Esse retorno, contudo, à tradição greco-latina não se dá de maneira pacífica. Pois, se o pensamento ético bakhtiniano se apresenta como originário da singularidade de cada indivíduo, a construção dessa singularidade do homem grego se dá a partir de seu corpo interior, conjunto de sensações, necessidades e desejos, em concurso com o elemento externo e fragmentário.

Sendo assim, Bakhtin apresenta uma ideia de corpo como valor, a partir do corpo interior e do corpo exterior. Para ele, a singularidade do indivíduo depende do lugar singular que seu corpo ocupa em um mundo concreto. É esse corpo interior que

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

sente, se emociona, se satisfaz e tem vontades. Nessa particularidade, o mito de Narciso é uma exceção. A divindade não permite que as Ninfas se encantem com sua beleza e o amem. Pelo contrário, afasta-as por não conseguir, através delas, enxergar seu corpo exterior. Utiliza só as sensações, os sentimentos que emanam de seu interior, apaixona-se por sua imagem refletida na água, sem imaginar que se trata de seu reflexo e, por suposto, não tem esse amor retribuído. E, assim, definha, torna-se feio e morre.

Para Bakhtin, não se pode amar o outro como se amasse a si mesmo, nem tampouco se amar, como se amasse o próximo. “O egoísta age como se amasse a si mesmo; no entanto, é claro, ele não experimenta nada semelhante ao amor e a ternura por si mesmo, precisamente porque desconhece tais sentimentos” (Bakhtin, 2003, p 45).

O que é possível é a transferência, para o outro, do conjunto de ações que realizo para mim mesmo.

Por outra banda, para Bakhtin, o vivenciamento a partir de dentro do corpo do indivíduo e o seu reconhecimento pelo outro de maneira valorativa são disseminadas nesse corpo que sente a partir de dentro, esculpindo assim o corpo exterior. Para ele, esse enformar do corpo exterior começa ainda nas primeiras sensações, sentimentos e necessidades de uma criança. Seu contato com a mãe e com as pessoas que o cercam geram esse sentimento de corpo exterior. O tom hipocorístico que usa ao se referir sobre seu corpinho, sua cabecinha, só se realiza a partir da experiência com outros indivíduos.

2.1 A ética arcaica e suas características fundamentais

Percorrendo a história da ética arcaica grega, trata-se de mostrar sua proximidade com a intenção de Bakhtin inscrita na sua obra, uma vez que a ética arcaica se caracteriza pelos traços míticos em contraposição a uma ética da era socrática e pós-socrática baseada na fundamentação do agir no pensamento teórico-demonstrativo a partir do princípio socrático do “Conhece-te a ti mesmo”.

Ora, na ética arcaica, o agir humano se baseia na inspiração dos deuses, de sorte que a fundamentação do agir não advém da razão socrática, mas da razão hermenêutica. Afinal, o deus Hermes se caracteriza por estabelecer o contato, a

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

comunicação entre os deuses e os homens, de sorte que o sentido do agir se dá pela racionalidade comunicativa, interpretativa.

Ora, Bakhtin na sua obra sobre a moralidade do agir recorda que a ação do sujeito se trata não de movimentos físicos ou mecânicos, mas de atos realizados de maneira intencional, um modo de agir no mundo. Ou seja, sua proposta está fundada na interrelação dos elementos repetíveis e irrepetíveis envolvendo tanto o pensamento epistemológico, gnosiológico e uma axiologia, como a ontologia (Sobral, 2019). Desse modo, como discorre Aldair Sobral, a filosofia primeira de Bakhtin se constitui dos seguintes traços fundamentais:

Ele a define uma arquitetônica que cria uma unidade de sentido a partir do vínculo entre sujeito concreto e seu agir, do saber teórico e prático, do juízo estético, dos valores, da verdade, da veracidade, tudo isso formando o Ser-evento uno que participa todo ser humano (2019, p. 24).

É, pois, nessa dimensão ética que o sujeito bakhtiniano se aproxima do sujeito da cultura arcaica e da cultura clássica greco-latina. Por um lado, o elemento repetível, o nomos, norteia sua ação, por outro seu ato é singular. O que um sujeito realiza não pode ser feito por nenhum outro. Sendo assim, Bakhtin critica as propostas absolutistas e relativistas que se relacionam somente aos elementos repetíveis e na ação psicológica.

Na verdade, ele propõe uma integração dialógica entre regras morais e singularidade do sujeito. Sua ideia, portanto, funda-se no ato responsável, tendo em mente que o lugar que o indivíduo ocupa no mundo é único. Pensando dessa maneira, o autor encontra seu arcabouço na rica e complexa cultura arcaica e cultura clássica grega quando apostam na universalização da norma ética e ao mesmo tempo na singularidade do sujeito:

A experiência da vida na cidade democrática, tal como aparece por exemplo na lírica de Sólon, o legislador de Atenas, conduz a afirmação dos predicados da justiça, que conotam inequivocamente sua essência ética: a igualdade perante o nomos (isonomia) que aponta, de um lado para a universalidade da norma ética e, de outro, para a singularidade do sujeito do nomos, partícipe da justiça; a equidade (eunomia) que exprime a proporcionalidade na participação na justiça segundo o direito (dikaion, jus) que compete a cada um: *unicuique suum* (Vaz, 1999, p. 90).

Bakhtin defende em sua filosofia a unidade da cultura. Para ele, isso significa a integração entre a vida concreta, ciência e arte. Nessa perspectiva não se pode dizer

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

que despreze as generalizações. O que não poderia ocorrer seria a desconsideração da singularidade, pois cada ato somente se realiza de maneira única, ou seja, a característica básica dos atos humanos é sua irrepetibilidade.

Essa linha de pensamento pode ser correlacionada, como já foi dito, a elementos da cultura grega arcaica, notadamente, a rica mitologia. Alguns exemplos como o que segue podem ser garimpados na Ilíada de Homero. Pois, ao tratar sobre a morte de Aquiles, Homero narra sobre o impasse a respeito de quem seria julgado digno para usar a armadura do Herói morto. Os pretendentes eram Ajax e Ulisses. O seletivo grupo de chefes optou por esse último, prevalecendo a sabedoria em detrimento da força.

Ora, Aquiles se notabilizou por sua força e bravura, tendo participado de diversas batalhas na guerra de Troia. O fato de Ulisses receber sua armadura não significa que tivesse que repetir as façanhas do guerreiro morto. Seus atos são irrepetíveis. O que Aquiles fez, Ulisses jamais poderia fazer novamente. Poderia sim, praticar ações de bravura semelhantes, mas apenas de seu jeito, como o fez, usando a perspicácia e inteligência, sem deixar, desse modo, de honrar a armadura herdada que vestia em cada batalha.

Para Bakhtin, não existe um plano uno para os atos, mas a não-indiferença que leva em conta o ato individual em sua unidade. Esse por sua vez, une o repetível da ação e o irrepetível do ato singular. De um lado, pode-se falar na singularidade do sujeito, na sua insubstituibilidade, em todos os aspectos da vida humana, nas relações em suas variadas vertentes. De outro, há de se ter em conta a identidade coletiva desse sujeito que interage constantemente com outros que se identificam como semelhantes.

Bakhtin explicita seu interesse pela cultura arcaica em determinado ponto de sua obra *Para uma Filosofia do Ato Responsável* e a influência que a rica mitologia, ao relacionar o ato e a experiência que cada um vive, ao duplo olhar do Jano ou Janus (mito da cultura latina). Pois bem, essa divindade bifronte tanto olha para frente, como para trás. Ou seja, é capaz de direcionar seu olhar tanto para o futuro como para o passado. E, ainda, é considerada o símbolo do olhar atento que não descuida do que está adiante nem da sua retaguarda. Pois, era o Jano o guardião dos portais e dos caminhos por onde passavam os soldados romanos em tempos de guerra. Dotado de prudência incomum, concedida por Saturno, é criador de princípios, sendo dedicado a ele o mês de janeiro que inicia o ano, sem, contudo, descuidar do que passou. Logo,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

olha para frente, para o ano que inicia, mas não descarta a experiência vivida no ano acabado:

O ato deve encontrar um único plano unitário para refletir-se em ambas as direções, no seu sentido e em seu existir, deve encontrar a unidade de uma responsabilidade bidirecional, seja em relação a seu conteúdo (responsabilidade especial), seja em relação a seu existir (responsabilidade moral), de modo que a responsabilidade especial deve ser um momento incorporado de uma única e unitária responsabilidade moral. Somente assim se pode superar a perniciosa separação e a mútua impenetrabilidade entre cultura e vida (Bakhtin, 2017, p. 43-44).

Isto posto, deduz-se que a metáfora do Jano bifronte é uma espécie de chave de leitura da obra bakhtiniana. Essa chave leva não só a hermenêutica de *Para uma Filosofia do Ato Responsável*, mas a de obras posteriores como o *Autor e o herói* e *A Cultura Popular na Idade Média: O Contexto de François Rabelais*. Pois, a ética de Bakhtin equipara-se ao Jano em sua característica dual. De um lado, se apresenta nas experiências social, cultural, histórica e teórica, de outro, se afirma apenas na práxis do indivíduo. Assim, a filosofia de Bakhtin se associa ao ethos que tem suas raízes na filosofia arcaica, em que, via de regra, transmite-se socialmente através da tradição formada por intermédio do hábito. Entretanto, seu caráter de permanência que seria a face do Jano voltado para história ganha novos contornos com a outra face virada para o futuro.

Nas palavras de Lima Vaz, o ethos não fica imóvel no tempo, pelo contrário se mostra com grande dinamismo em que a mudança, o crescimento e a adaptação compõem valores em conflito que fundam uma nova ordem de valores. Fundando, assim, uma nova tradição ética.

Por seu turno, a inter-relação entre permanência e historicidade formadoras da ética respondem pela forma como a vida é vivida dentro de uma determinada cultura, com seus costumes e tradições. Essas tradições, ou esses costumes formadores do ethos. O grego da cultura arcaica e clássica transforma esse ethos em ações habituais, que se internalizam formando os valores individuais e sociais. Portanto, é nesse ponto que Bakhtin parece se ater para fundamentar sua filosofia primeira. Para ele, o sujeito situado e concreto, determinado pelas categorias da vivência participante e operante da singularidade concreta no mundo constitui o ato responsável.

Esse ato é realizado sob o comando da vontade do indivíduo no polo da práxis. Indivíduo esse que detém o poder de escolha, mas sem deixar de entrelaçar ação e

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

ethos. Esse último pertencente ao campo da historicidade e da tradição. Ou seja, embora essa tradição tenha como essência a universalização, ela se particulariza em cada ação do indivíduo.

Desse modo, o ethos também se caracteriza por sua essência educativa, isto é, sua capacidade de ser ensinado e aprendido como elemento de educação de dada sociedade.

Bakhtin é reconhecido, aqui no Brasil, mais como crítico literário e linguista do que como filósofo. Embora ele mesmo já tenha afirmado ser um pensador, um filósofo. Talvez, essa forma de ver o autor tenha se dado em decorrência de sua escolha pelo texto literário para análise do homem e suas relações com a Ética. Evidentemente, crítica literária e linguística são elementos essenciais de sua obra.

Contudo, essa foi uma estratégia encontrada para a construção de sua filosofia. *Para uma filosofia do ato responsável* é, sem dúvida, a obra que nenhum de seus estudiosos se propõe a analisar fora do campo da filosofia. No entanto, ao adentrar em sua rica escrita percebe-se que o texto em apreço é apenas a porta para compreensão de seu pensamento nos seus escritos ao longo de sua vida.

3 A ÉTICA MEDIEVAL E SEU IMPÁCTO SOBRE A OBRA BAKHTINIANA

A ética medieval, grosso modo, se caracteriza pela determinação do sentido do agir influenciado pelo ambiente eminentemente religioso-teocêntrico. Esse ambiente passa a constituir as bases religiosos-teológicas da ética. Por um lado, o sentido do agir é dado por Deus uma vez que o cristianismo e sua tradição passam a constituir o horizonte do pensar e do agir dos povos antigos influenciados por ele. Por outro lado, o ambiente teológico constitui um ethos especificamente religioso advindo do cristianismo de modo a dar origem a várias expressões ético-religiosas vividas pelos povos no medievo.

Desse modo, há duas matrizes do agir humano na idade medieval: a filosófico-teológico calcado no Bem e na vida virtuosa que justifica a ação desde a concordância da Razão com a vontade de Deus e a tradição ética vivida e sedimentada em diversas formas de vida cristã que se caracterizam por traços do ethos próprios do período. Tais traços se fundamentam na busca de um modelo de ética grega pautado na ideia de Bem ou no paradigma histórico do *phronimos*, pensamento prático que se move na esfera concreta da existência humana com propósito de um fim, na Ética de

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Nicômaco ou na Ética estoica. Deus existe historicamente encarnado em Jesus. O logos se faz carne, algo impensado para o grego, mas que norteará toda filosofia de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino.

Somente no século III da era cristã, de acordo com Lima Vaz, com a fundação da escola de Alexandria, Clemente de Alexandria e Orígenes começam a delinear o perfil teórico de uma Ética cristã. A Ética grega em consonância com essa nova ética cristã vão sendo assimiladas na tradição do ethos cristão ganhando notoriedade na filosofia nas obras de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino. Mas o traço característico da ética Cristã, transmitido até à ética moderna, é o conceito de liberdade como *dynamis* e de sua propriedade essencial, o livre arbítrio. Esses traços trazem consigo uma crítica radical ao destino (moira) e a todas as práticas a ele associadas, a exemplo da astrologia (Vaz, 1999).

Para Lima Vaz, a afirmação do livre arbítrio e a rejeição do fatalismo são deduzidos desde o século II fazendo um longo percurso até a Idade Média. Nesse percurso, o primeiro filósofo, não pelo caráter temporal, mas pela amplitude do pensamento, chama-se Santo Agostinho. Colocado no rol dos maiores filósofos, a exemplo de Platão, Agostinho se destaca pela sua produção filosófica e pela quantidade de estudos a seu respeito, tornando-se, assim, uma das figuras mais estudadas desde o início da Idade Média e um dos principais paradigmas de santidade para a fé cristã. Agostinho é, também, o primeiro referencial de uma filosofia dita cristã, não obstante seu pensamento tenha sido guiado por uma intenção eminentemente teológica, como aponta novamente Lima Vaz.

Um dos traços de sua obra já anuncia uma das características da filosofia moderna: a interioridade do ser. Tal apelo à experiência interior está presente em seus itinerários intelectuais. Os exemplos mais fecundos desses itinerários encontram-se nas *Confissões*, em que sua experiência moral, intelectual e cristã se direciona para o sentimento do ser singular e responsável por cada um dos atos que pratica. Entretanto, essa responsabilidade parece estar apenas subordinada ao dever de respeito à fé cristã que inicia com sua conversão ao cristianismo.

A pretensão aqui não é fazer uma análise acurada do pensamento agostiniano, mas simplesmente mostrar as linhas de sua ética que permitem acentuar a diferença do ethos do homem medieval. Pois, para Bakhtin, o que interessa é mostrar que a maneira de agir do homem medieval segue seu caminho distanciando-se da ética oficial. Desse modo, tais linhas serão analisadas a partir da categoria da ordem. Para

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

isso, as palavras de Lima Vaz a seguir servem perfeitamente para levantarmos hipóteses a respeito das influências na ética bakhtiniana:

A ideia de ordem apresenta, com efeito, duas faces ou dois perfis conceptuais, de resto intrinsecamente ligados: a face ontológica e a face ética. Ela articula, de um lado, numa pluralidade estruturalmente ordenada, o múltiplo de nossa experiência e da finitude dos seres que se manifesta à nossa inquirição intelectual, e o refere a um Princípio transcendente do qual a ordem procede; e, de outro, impõe como norma a nosso agir essa ordenação ontológica como fundamento de sua racionalidade ou prerrogativa do agir ético (1999, p. 186)

Ora, Bakhtin, em sua filosofia da ação parece retomar essa ideia da ordem agostiniana quando defende que o ato tem seu lugar único e irrepetível. Pois, o ser, de dentro, sente, pensa e age, sem, contudo, dispensar a pluralidade externa, consubstanciada na figura do outro. Embora em Santo Agostinho essa pluralidade externa encontra-se em Deus, ao passo que em Bakhtin está no corpo social dentro do contexto histórico.

A filosofia de Santo Agostinho se fundamenta no desejo de encontrar o caminho para a felicidade. A leitura das obras de Cícero vai contribuir para delinear uma ideia segundo a qual estão imbricadas sabedoria e felicidade. Entretanto, para ele, o conhecimento centra-se na figura de Deus e não, simplesmente, no acúmulo de conhecimentos sobre o acervo filosófico-cultural humano. Essa felicidade mencionada por Agostinho não seria possível sem ligar o homem a Deus. E, entre eles, o sentimento do amor. Ou seja, não é possível estar com Deus sem amar.

Ora, quando analisamos a Ética de Bakhtin não nos parece haver tanta distância entre seu pensamento e o de Agostinho. Pois, em ambos, a vida feliz parte do interior do próprio homem, que foi criado à imagem e semelhança de Deus. Nesse sentido, para o Bispo de Hipona a felicidade consiste no amor que só é possível na presença do Ser Criador. Para Bakhtin, essa felicidade encontra-se na essência humana, na responsabilidade de seus atos, na construção dessa essência em consonância com o corpo social, com o outro, a quem devemos respeito e por quem somos responsáveis.

Ademais, para Santo Agostinho, é da natureza humana a inquietude do coração (*inquietum cor*) que se traduz na vontade. Tal sentimento não surge em uma determinada fase da vida humana, mas está presente desde a mais tenra idade. Essa inclinação é comparada, por ele, com a força exercida pelo peso das coisas e a atração para o lugar em que se acomodam, ficando assim em repouso. Ou seja, cada

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

corpo inclina para o lugar que lhe é próprio, a exemplo do fogo e da pedra. O primeiro inclina-se para cima e a pedra para baixo. Assim mesmo o amor que funciona no homem como o motor da vontade. Isto é, o amor move a ação do homem.

Esse amor, por sua vez, para unir-se a Deus deve ser ordenado por meio das virtudes prudência, força, temperança e justiça, até a mais elevada expressão de amor humano, a caridade. O que significavam essas virtudes em Santo Agostinho? A primeira, o conhecimento do que deve ser almejado ou rechaçado; a segunda, resiliência nas situações de perda em que não temos o poder da mudança; a terceira, a capacidade de nos mantermos distantes daquilo que deve ser evitado; a última, a faculdade de praticarmos a justiça distributiva (Vaz, 2020), ou seja, devemos dar a cada um o que é seu, “a César o que lhe pertence e a Deus o que é Dele”.

Note-se que as virtudes de que fala Santo Agostinho se encaminham, todas, a uma ordem, em direção a Deus. Ou seja, na temperança se conserva a plenitude e a incorruptibilidade do amor a Deus; a virtude da força é o amor que resiste às mais duras provas em função de Deus; a justiça é o amor em que o exercício da equidade, através de uma justiça distributiva, só serve a Deus; e, a prudência é ação de distinguir o que é essencial para que o homem encontre a Deus, em contraposição ao que pode lhe distanciar Dele.

Agostinho em sua categoria da ordem ensina que na natureza existe uma hierarquia dos seres, estando o homem no lugar mais alto dessa estrutura. Pois, possui as três realidades entre todos esses seres, quais sejam: existir, viver e entender. A mais importante sem dúvida é essa última, pois é unicamente o homem que tem a capacidade de compreender que existe, vive e entende.

Para Santo Agostinho uma pedra existe, mas não vive nem entende. Um animal, uma planta existem e vivem, mas não têm consciência dessa existência e da própria vida. Falta, portanto, o entendimento que permita a consciência que existe e vive. Nesse sentido, somente o homem possui tal entendimento, estando, por conseguinte, no topo da hierarquia entre as coisas que existem e que vivem, porque ademais, entende (Lima, 2020).

Embora esse grau mais elevado pertença ao homem, como se explica sua miserabilidade? Para Santo Agostinho, coisas boas subordinam as más e embora a consciência de si mesmo esteja acima de tudo, com exceção de Deus, o ser se torna miserável quando se subordina às paixões. Portanto, somente o homem ordenado

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

torna-se hierarquicamente superior. Para isto, sua mente deve ser dotada de razão e sabedoria.

Desse modo, o homem torna-se superior quando exerce pleno domínio da razão. Compreender, pois, que há uma ordem hierárquica dos seres e que as coisas superiores exercem domínio sobre as inferiores, evidencia que a razão pode subjugar as paixões, não de modo incondicional, pois essas estarão sempre em um jogo de forças para sucumbir à razão. Nesse embate, o próprio homem pode atuar em favor dos seres inferiores tornando, assim, a mente cúmplice das paixões, de modo que manifesta sua miserabilidade.

Para que não haja essa cumplicidade da mente em relação às paixões, Agostinho apresenta a ordem do amor, ou seja, o que deve ser amado e em que medida. O equilíbrio é a chave de seu pensamento. Isso significa que em hipótese alguma o homem deve cometer o contrassenso, invertendo a ordem lógica, de amar intensamente aquilo que é inferior e não amar as coisas superiores. Isso porque, o homem tem livre-arbítrio e é senhor de sua vontade. Logo, cabe a ele, único ser dotado de razão, determinar o que, como e em que medida deve-se amar (Lima, 2020).

Nessa perspectiva, Agostinho apresenta dois conceitos importantes em sua filosofia para amar ordenadamente. Tais conceitos referem-se às categorias: utilizar e fruir. Como já foi apontado anteriormente, existe uma hierarquia entre os bens, em que os inferiores devem se subordinar aos superiores.

Sendo assim, ele explica que há algumas coisas que devem ser fruídas e outras utilizadas. Há ainda as que devem ser utilizadas e fruídas. Ora, aqueles objetos que devem ser utilizados permitem a obtenção dos que devem ser fruídos. Nessa lógica, está patente o que ele entende por uma hierarquia do amor. Isso porque, o nível mais elevado do amor reserva-se ao bem que deve ser fruído, ao passo que o amor dispensado ao bem que deve ser utilizado é inferior, pois esse se presta para alcançar o sumo bem, que é Deus.

Para compreensão desses conceitos, ele apresenta a analogia do peregrino. Convidando, com ela, a imaginarmos o verdadeiro valor que damos a coisas no curso de nossas vidas. Pois, trata-se de um peregrino, saudosos de sua pátria, que sonha em, a ela retornar, para assim, sentir-se verdadeiramente feliz. O fato é que ao conseguir os recursos necessários e, ao iniciar o retorno para sua terra natal, o peregrino encantado com as amenidades do caminho deleita-se ao ponto de fruí-las,

quando, na verdade, deveria apenas utilizá-las, esquecendo-se de sua felicidade maior, o retorno a sua pátria (Lima, 2020).

Ao peregrino, compara-se o homem que frui os bens menores e efêmeros, destinando todo seu amor em prol da felicidade momentânea, como se tais objetos fossem em si mesmo a razão do gozo. Para ele, a fruição só deve ser destinada a Deus, enquanto os outros bens devem ser apenas utilizados, em função do deleite maior que se encontra na fruição de Deus.

3.1 A ética em São Tomás de Aquino

Além de Santo Agostinho, um dos mais notáveis intelectuais da cultura da Idade Média ocidental chama-se São Tomás de Aquino. Autor de monumental obra filosófica, mas sua vocação maior, talvez, esteja no campo da teologia, embora tenha também se exercitado no campo da ciência. Aquino tem origem nobre, no então reino de Nápoles, oriundo da família dos Condes de Aquino. Nascido entre 1225 e 1227, acabou seus dias em Roma no ano de 1274.

Como atestam os estudos a seu respeito, deixou uma obra proeminente, mesmo com tão breve vida. Não nos interessa, entretanto, refazer seu percurso biográfico, nem tampouco explorar toda sua produção intelectual. Para nós, importa apenas buscar os traços constitutivos de sua ética e em que medida influenciaram o pensamento bakhtiniano.

Além disso, é importante destacar que os problemas éticos em seu pensamento perpassam por toda sua obra e não é aqui conveniente buscar tantos elementos para compor esse trabalho. Interessa-nos apenas, a partir das grandes linhas dessa monumental produção intelectual traçar o percurso dessa produção para compreender esse pensamento em seu contexto histórico e, também, à luz da visão moderna em que a obra de Bakhtin se insere.

A ética de São Tomás de Aquino pode ser organizada em duas fases sem separação, pois, encontram-se integradas de tal modo que compõem um conjunto harmônico, até culminar naquela que é considerada sua maior obra, a *Summa Theologiae*. Tais fases estão associadas ao modo de pensar racional, de um lado, à tradição teológica eminentemente fundamentada em Santo Agostinho, de outro, a tradição filosófica que encontra seu arcabouço na filosofia aristotélica (Vaz, 1999).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Nesse sentido, Aquino consegue uma integração que perpassa a construção de sua ética como é possível pôr em evidência a partir de uma análise detalhada da segunda parte da *Summa*.

Desse modo, seu modelo de Ética é aquele que se eleva na filosofia Clássica, como expõe Lima Vaz (1999, p.216), a partir de Platão até o pensamento cristão de Santo Agostinho, pautado em uma ética da ordem, como visto anteriormente, e da perfeição. Ou seja, os fundamentos da ontologia de São Tomás se alicerçam nessas duas categorias que prevalecem no período Clássico:

Perfeição e ordem como categorias ontológicas são noções correlativas, pois ordem não é senão a reta disposição dos seres segundo a escala do grau de perfeição que compete a cada um. Essa concepção de ordem, herdada de Santo Agostinho e de proveniência neoplatônica, é conjugada em Tomás de Aquino com a noção aristotélica de perfeição como ato, e é assim que encontra uma realização privilegiada na ação humana que recebe o selo de sua perfeição - ou de sua plena realização como ato - ao inserir-se livremente na ordem do universo - ou na ordem da natureza - que é norma objetiva da ação (1999, p. 216)

São Tomás, como demonstra o excerto acima, estrutura uma linha de pensamento em que as categorias filosóficas ordem e perfeição estão entrelaçadas. A primeira desenvolvida por Santo Agostinho, a partir da filosofia platônica e neoplatônica. A segunda, oriunda de Aristóteles, desenvolvida pelo próprio São Tomás. Nesse sentido, a perfeição está no fato da inteligibilidade do ser. Dentre as coisas existentes materialmente, o homem é o único que tem consciência que vive e que existe. Logo, o homem está no topo da perfeição, entretanto, abaixo de Deus, ser eminentemente imaterial, que criou esse homem a sua imagem e semelhança.

Portanto, para São Tomás de Aquino a inteligência é a perfeição excelsa que pode ser encontrada no indivíduo. De sorte que aquilo que a possui pode ampliar e aperfeiçoar essa inteligência sem abandonar a condição que lhe é própria. A perfeição pode ser expandida. Ou seja, há uma abertura de modo que o ser assimila outros seres. Para ele, a distinção entre o ser que possui conhecimento e aquele que não possui é justamente seu grau de imaterialidade. Sendo assim, intangibilidade consiste em não ficar restrito à própria forma. Tal condição é essencial para aquisição de novas perfeições (Campos, 2017).

Por outro lado, o ser que não possui inteligência não pode ampliar seu nível de perfeição, ficando restrito a ser apenas o que é. A materialidade restringe e a

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

imaterialidade do ser expande. São Tomás tem como fonte primeira de seu pensamento o aristotelismo, em que a natureza humana é passível de mudança podendo ser aperfeiçoada. A essa concepção de virtude, São Tomás introduz as virtudes teologais: a Fé, a Esperança e a Caridade. Já a ideia de felicidade desenvolvida por Aristóteles, a *eudaimonia*, passará por um processo intelectual de decantação em São Tomás culminando na visão beatífica de Deus em que a revelação e a Graça são sua essência (Campos, 2017).

Sua obra mais importante é, como já mencionado, a *Suma Teológica*. Grosso modo, contém uma síntese das questões voltadas tanto para a filosofia como para a teologia, tais como, o Ser, o Conhecimento, a Verdade e Deus, a Criação, a Graça Divina e os Sacramentos. Uma das análises mais comentadas da *Suma* diz respeito a natureza do mal e porque Deus sumamente bom poderia ter criado o mal.

Ora, Bakhtin traz alguns elementos em sua filosofia que, sem dúvida, englobam alguns desses traços apresentados. O próprio ser bakhtiniano carrega consigo as linhas que levam à busca de uma perfeição. Em primeiro lugar, esse ser se constrói a partir da imaterialidade que age de dentro para fora, mas também do exterior ao interior.

Contudo, em nossa concepção, não seria apenas a filosofia e a ética oficial da Idade Média, nas figuras principais de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino que oferecem os elementos para a obra de Bakhtin. Isso não quer dizer que não tenha internalizado e impresso em sua obra traços do pensamento desses filósofos.

O fato mais importante em discussão talvez seja que o autor demonstra ter buscado na Idade Média bem mais do que a cultura oficial pode oferecer. Sua filosofia ética firma também suas bases no corpo social que se encontra na praça pública, na feira e na festa. São esses os principais cenários que Bakhtin analisou, de modo que apresenta uma filosofia de carne e osso, abrindo, assim, espaço seja para a crítica ao teocentrismo medieval, seja para desenvolver, posteriormente, sua crítica ao *dogmatismo da razão kantiana*.

Dessa maneira, Bakhtin empreendeu um minucioso estudo tanto da Idade Média, quanto do Renascimento. Para isso, buscou uma das mais ricas fontes de informação e de compreensão sobre esses períodos, a obra de François Rabelais. O fato é que outros estudiosos já haviam buscado entender Rabelais, mas Bakhtin apresenta um novo direcionamento para alcançar um entendimento que se aproxima das vivências da Idade Média e Renascimento. Para ele, a compreensão de Rabelais

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

vai muito além de uma leitura com olhos do leitor moderno. Tanto é assim que nos séculos XVII e XVIII poucos compreenderam as entrelinhas do texto rabelaisiano. Isso porque, segundo Bakhtin, tais leituras não foram feitas à luz do homem da Idade Média e do Renascimento, e sim, na perspectiva da visão moderna que despontava no momento de tais leituras.

Rabelais está ligado às fontes populares da Idade Média e é justamente essa peculiaridade que interessa a Bakhtin no desenvolvimento de seu pensamento ético. No nosso entendimento, mesmo que em momento algum a palavra ética seja mencionada na obra a respeito da cultura do Medievo e Renascimento, qual seja: *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais*, não se pode negar que a questão do sentido da ação humana do homem medieval seja abordada por Bakhtin:

As imagens de Rabelais se distinguem por uma espécie de “caráter não-oficial”, indestrutível e categórico, de tal modo que não há dogmatismo, autoridade nem formalidade unilateral que possa harmonizar-se com as imagens rabelaisianas, decididamente hostis a toda perfeição definitiva, a toda estabilidade, a toda formalidade limitada, a toda operação e decisão circunscritas ao domínio do pensamento e à concepção do mundo (Bakhtin, 2008, p. 2).

Por suposto, há nesse pensamento de Bakhtin uma crítica que permeia toda sua produção filosófica, iniciada em *Para uma filosofia do ato responsável*. Pois, foi nessa obra que o “dever ser formal” de Kant sofreu suas primeiras críticas por ele. Isso por se fundar em regras formais gerais. Tais regras criam a necessidade de abstração da unidade da vida concreta dos sujeitos e de seus atos no mundo. Ele reconhece essa validade teórica como importante para o ato imperativo, mas não compactua com a ideia de que essa verdade tenha validade moral apenas como aspecto teórico. Nesse sentido, o que torna o ato imperativo não é validade teórica, mas o sujeito individualizado que atua de modo responsável.

Para Bakhtin, as imagens de Rabelais continuam enigmáticas. Entretanto, suas fontes populares se constituem em uma chave para esses enigmas, já que as imagens rabelaisianas integram-se perfeitamente no universo da cultura popular. Dentre essas imagens, a do riso talvez seja a mais emblemática da Idade Média e do Renascimento, pois ainda é o campo menos estudado da cultura popular. Bakhtin, de modo esclarecedor, divide tais manifestações dessa cultura em três categorias:

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

1. As formas dos ritos e espetáculos (festejos carnavalescos, obras cômicas representadas nas praças públicas etc.);
2. Obras cômicas verbais (inclusive as paródicas) de diversa natureza: orais e escritas, em latim ou em língua vulgar;
3. Diversas formas e gêneros do vocabulário familiar e grosseiro (insultos, juramentos, blasões populares etc.) (Bakhtin, 2008, p. 4).

Tais categorias, de acordo com Bakhtin, em sua heterogeneidade, carregam em comum o modo cômico do mundo e, nesse sentido, se diferenciam da cultura oficial com seu ar sério e sisudo.

Na primeira categoria, situa-se o carnaval que ostenta uma posição de importância na vida do homem Medieval. E, ainda, as procissões, a festa dos tolos, a festa do asno e riso pascal. Até mesmo a festa religiosa possuía um aspecto cômico. Nenhuma festa se realizava sem a intervenção dos elementos de uma organização cômica, como, por exemplo, a eleição de rainhas e reis “para rir” para o período da festividade.

Todos esses ritos e espetáculos organizados de maneira cômica apresentavam uma diferença notável, uma diferença de princípio, poderíamos dizer, em relação às formas do culto e às cerimônias oficiais sérias da Igreja ou do Estado feudal. ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um segundo mundo e uma segunda vida aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas (Bakhtin, 2008, p. 4-5).

Além disso, para Bakhtin os espetáculos da Idade Média tinham uma forma e natureza toda especial de existir. O princípio cômico liberta-os do dogmatismo da cultura oficial. Na verdade, o espetáculo teatral da Idade Média apresenta características próprias do carnaval, em que as fronteiras da arte e da vida são transpostas, de modo que se trata da própria vida apresentada com os elementos da representação artística. Como no carnaval, ignora-se o palco e essa ausência desse elemento teatral da cultura moderna proporciona ao espectador não só o espetáculo em si, mas a participação viva, o que para ele é representação e realidade vivenciada.

Com relação à segunda categoria da cultura a que Bakhtin se refere, ou seja, as obras verbais que perduraram desde o início da Idade Média até o Renascimento, o autor faz uma análise com grande riqueza de detalhes. Para ele, essa era uma literatura festiva, permeada pela forma carnavalesca de viver a vida. Tal literatura,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

com sua comicidade, se desenvolveu durante todo o milênio e seu forte traço era o emprego da concepção carnavalesca do mundo.

Nesse sentido, a ideologia oficial da Igreja e todos os seus ritos passam pelo crivo dessa literatura sendo, portanto, descritos de maneira cômica. Esse modo cômico atinge inclusive as mais altas camadas do pensamento intelectual e sagrado. Nessa ótica, Bakhtin apresenta alguns elementos do ethos medieval que permitem elaborar uma crítica a ética teológico-filosófica de Santo Agostinho e São Tomás.

Dentre essas obras destacam-se: "A ceia de Ciprião" (Coena Cypriani) e "Vergilius Maro grammaticus". A primeira, em tom carnavalesco, faz uma abordagem dos temas bíblicos; a segunda, parodia a gramática latina, a sabedoria escolástica e mesmo os primeiros métodos científicos do início da Idade Média. Bakhtin afirma que tais obras inauguraram a literatura cômica medieval em latim e exerceram grande influência nessa tradição literária até o período renascentista.

Havia, ainda, uma grande riqueza de produções cômicas-literárias em língua vulgar, quase todas elas escarneciam os temas eclesiásticos e o regime feudal. E, produziam-se gêneros teatrais com a mesma finalidade cômica. Todos, enfim, ligados à carnavalização, em maior ou menor proporção.

A terceira categoria diz respeito a alguns gêneros do vocabulário familiar e público da Idade Média e do Renascimento. Essa linguagem falada na praça pública caracteriza-se pelo uso de grosserias e injúrias. São expressões empregadas à margem da norma oficial da gramática. Para Bakhtin, tais grosserias constituem um gênero verbal da linguagem familiar e, devido a sua origem primitiva, têm essencialmente um caráter mágico e encantatório.

Logo, durante o carnaval, tal linguagem passava por uma mudança de significado, perdendo completamente esse sentido mágico e sua função prática para ganhar uma acepção universal. Do mesmo modo, com as obscenidades, ocorre algo semelhante, pois excluídas da linguagem oficial, restou-lhes a assimilação do tom carnavalesco e cômico do mundo e para, assim, mudar sua ordem.

Como já enunciado anteriormente, Rabelais tornou-se o representante maior de todo esse universo da cultura popular da Idade Média e do Renascimento. Tal fato fez com que a intelectualidade tecesse críticas a seu estilo, de modo que a censura seria inevitável.

Para Bakhtin, essas críticas tratam da maneira como as imagens corporais e materiais foram interpretadas com o surgimento do pensamento moderno:

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: dos fundamentos teóricos à práxis humana

As explicações desse tipo são apenas formas de modernização das imagens materiais e corporais da literatura do Renascimento; são-lhes atribuídas significações restritas e modificadas de acordo com o sentido que a “matéria”, o “corpo” e a “vida material” (comer, beber, necessidades materiais etc.) adquiriram nas concepções dos séculos seguintes (sobretudo o século XIX) (Bakhtin, 2008, p. 16).

Para ele, no entanto, as referidas imagens em Rabelais são fruto da transmissão da cultura cômica popular com sua concepção estética de vida, claramente distinta da cultura dos séculos seguintes:

No entanto, as imagens referentes ao princípio material e corporal em Rabelais (e nos demais autores do Renascimento) são a herança (um pouco modificada, para dizer a verdade) da cultura cômica popular, de um tipo peculiar de imagens e, mais amplamente, de uma concepção estética de vida prática que caracteriza essa cultura e a diferencia claramente das culturas dos séculos posteriores (a partir do Classicismo) (Bakhtin, 2008, p. 16-17).

Sendo assim, Bakhtin constata a transformação do pensamento do homem medievo e do renascentista, não apenas através da cultura oficial, mas pelo modo que essa cultura interpreta o contexto de Rabelais. Tal interpretação, a que ele atribui falhas na construção do sentido, decorre, justamente, da leitura realizada com os olhos do homem moderno, quando deveria ser feita com a visão e todos os sentidos imersos na Idade Média e no Renascimento.

Ora, como se pode notar, retomando a obra *Para Uma Filosofia do Ato Responsável* de Bakhtin, essa configuração da ética e do ethos medieval tem singular importância para o autor. Lembrando que esse texto é apenas o início de seu percurso desenvolvido ao longo de sua vida, porque, como se pode notar, Bakhtin ao formular a moralidade da ação insiste exatamente nos traços medievais sobretudo àqueles que dizem respeito ao modo de viver, se relacionar e produzir cultura. Pois, seu pensamento é contrário a qualquer dogmatização absolutista, nas palavras de um de seus tradutores, aqui no Brasil: “nenhum princípio ou valor subsiste como idêntico e autônomo, como constante, separado do ato vivo do seu reconhecimento como princípio válido ou valor” (2017, p. 17).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto aqui apresentado com o título *Raízes ético-filosóficas do pensamento de Bakhtin* em momento algum pretende ser conclusivo. Isso porque o pensamento

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

multifacetário do autor não cabe em umas poucas páginas. Ademais, quando buscamos as raízes de um pensamento corremos o risco de nos lançarmos em uma tarefa inglória, visto que o objeto de nosso estudo, no caso a obra de Bakhtin, não se encontra na superfície. Isso é um trabalho que demanda não apenas observação e descrição, mas uma árdua busca por decifrar enigmas de uma produção de tamanha envergadura, iniciada na década de 1920, com os primeiros textos, até a morte do autor em 1975.

Diante de tal complexidade dessa tarefa, optamos por fazer um percurso seguindo uma linha temporal da tradição filosófica ocidental de certo modo trilhado por Bakhtin. Contudo, não tivemos a pretensão de esgotar esse longo período. Para nós, nos bastou explorar os instantes mais relevantes na filosofia para obra do autor, a exemplo dos períodos Arcaico e Antigo, com a profícua produção cultural dos gregos, aspectos que achamos importantes do período Medieval com Santo Agostinho e São Tomás de Aquino e em paralelo a essa cultura oficial, o pensamento popular, tão bem delineado por ele a partir de seus estudos sobre Rabelais, essencial para o desenvolvimento de categorias de sua filosofia, como a ideia de carnavalização. Adentramos, ainda, nos elementos de suas críticas ao dogmatismo kantiano, à verdade universalizante, o que lhe permitiu uma contraposição a tal pensamento para desenvolver uma ética pautada na verdade singular, na irrepetibilidade, no não-álibi e no ato responsável.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. Tradução: Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. 3. ed. São Carlos: Pedro e João Editores, 2017.

BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. Tradução: Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Martins Fonte, 2011.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **As perfeições divinas segundo Tomás de Aquino**. Disponível em:
http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Perfeicoes_Divinas.pdf.
Acesso em: 16 abr. 2023.

LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. **Ordo Amoris: a relação entre a ordem e o amor no pensamento ético de Santo Agostinho**. Disponível em:

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/11355>. Acesso em: 9 abr. 2023.

RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes. 2019.

SOBRAL, Adail. **A filosofia primeira de Bakhtin**: roteiro de leitura comentado. Campinas: Mercado de Letras, 2019.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.



Capítulo 4

DIREITOS E DEVERES DA PESSOA RAWLSIANA

Nilo Ribeiro Junior; Bianca Metódio Beserra



DIREITOS E DEVERES DA PESSOA RAWLSIANA

Nilo Ribeiro Junior

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/UNICAP

Bianca Metódio Beserra

Mestra em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

John Rawls se destacou no cenário da filosofia moral e política a partir de sua obra *Uma teoria da justiça*, em 1971, que atraiu para si contestações de seus pares sobre alguns elementos de sua estrutura, notadamente sua construção de pessoa. Seu autor, contudo, serviu-se das respostas às impugnações para esclarecer os termos de sua teoria, e como base para revisitar e aprimorar seu arcabouço teórico, sob o manto de uma verdadeira reformulação teórica gravada em *O liberalismo político* (1993). Ao defender sua concepção de justiça como equidade frente às oposições que sofrera, o filósofo estadunidense buscou promover seu aperfeiçoamento e, assim sendo, torná-la mais adequada para inspirar a observância das liberdades e dos direitos básicos dos cidadãos, por ele tomados como pessoas livres e iguais.

O autor estrutura sua teoria da justiça sobre um novo contrato social, um acordo hipotético, onde as partes, em uma situação inicial de igualdade, sob a rubrica de posição original, tomadas como livres e racionais, seriam conclamadas a eleger os princípios da justiça. E tudo sob o véu de ignorância. Estariam, portanto, as partes afastadas de suas motivações reais, individuais e, portanto, dos seus interesses próprios.

A posição original, destarte, assume o formato de um artifício de representação. As pessoas, então, participam de um exercício reflexivo, que desaguará na escolha dos princípios da justiça. Estes, por sua vez, devem ser habilitados para a condução de uma sociedade ordenada, de um sistema de cooperação recíproco e igualitário

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

para seus atores sociais. Na fase posterior, a doutrina rawlsiana prevê a escolha dos princípios voltados para os indivíduos, igualmente a partir da posição imaginária inicial proposta por Rawls, a saber, o princípio da equidade e dos deveres naturais.

John Rawls acredita que o modelo de justiça professado pelo utilitarismo não é eficiente e adequado para assegurar e promover os direitos fundamentais. Destarte, não teria ele o condão de realçar a importância das instituições democráticas. Sendo assim, o esforço precípua de sua concepção filosófica de justiça é, justamente, apresentar-se como alternativa àquele modelo de justiça utilitarista. E para tanto, trouxe para o contratualismo clássico, representado essencialmente por Kant, Locke e Rousseau, elementos novos, como a posição original e o véu de ignorância, a fim de que fossem selecionados os princípios da justiça por ele considerados os mais congruentes para a instituição de uma concepção pública de justiça. E desse modo, acabou se apresentando, também, como uma alternativa ao modelo contratualista até então vigente.

O modelo rawlsiano se propõe a erguer o contrato social clássico a um patamar de maior abstração, na medida em que indica a sua substituição por uma situação inicial de equidade, a posição original. Esta, teria um crivo rigoroso de restrições justificado pelo intento de que sejam selecionados específicos princípios da justiça, quais sejam, a liberdade, que conta com o caráter da prioridade frente ao segundo princípio, o da igualdade. Tais princípios seriam aplicados na estrutura básica da sociedade, de modo a assegurar a partição igualitária dos direitos e dos deveres provenientes do acordo social.

Na medida em que as pessoas estão numa posição inicial igual, em que desconhecem o universo de suas especificidades e de seus interesses, os princípios da justiça selecionados não devem, pois, advogar em defesa de suas particularidades. Antes, porém, devem os princípios, segundo a percepção rawlsiana, nortear um ajuste equitativo de cooperação, de conjugação harmônica de direitos e deveres de seus participantes. Assim como equitativa deve ser a posição inicial das partes. Daí ser tal concepção designada justiça como equidade. Nesse contexto, as pessoas são qualificadas como racionais por disporem de um senso de justiça.

A introdução desses recursos inusitados, os artifícios de representação da posição original e do véu de ignorância, porém, rendeu à teoria uma miríade de contestações. Para se opor a elas, o filósofo de Harvard buscou clarificar e reescrever parte substancial de sua teoria. E o fez através de outra produção sua de grande

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

importância para a filosofia política, *O liberalismo político* (1993), que viria a socorrê-lo nesse processo de refinamento teórico. Essa nova obra seria o coroamento de um conceito procedimental do liberalismo. Se em *Uma teoria da justiça* o autor contempla, a um só tempo, as teorias moral e política, com contornos típicos de uma doutrina moral abrangente, em *O liberalismo político* há uma cisão nessa reunião de fundamentos teóricos. De modo que sua concepção de justiça se converte em uma concepção eminentemente política, cujo desígnio seria preconizar e priorizar uma justiça distributiva, com esteio em um igualitarismo liberal.

Nesse cenário doutrinário posto, o presente estudo tem o objetivo de perscrutar a concepção peculiar da pessoa entalhada na teoria da justiça rawlsiana enquanto detentora de direitos e de deveres. E tal intento se dá, sobretudo, porque muitas das críticas a esse arcabouço teórico foram a ela encaminhadas. E para alcançar tal intento, o texto traz os direitos, as obrigações e os deveres do sujeito rawlsiano. Tem-se, pois, uma análise dos bens sociais primários e o fundamento da elaboração e da flexibilidade de sua lista. Também é apresentada a sociedade bem-ordenada, prescrita por uma concepção pública de justiça, como um bem.

Ademais, são apresentados os princípios para as pessoas, quais sejam, o princípio da equidade e dos deveres naturais. Inicialmente, foram abordados os princípios voltados para a estrutura básica da sociedade, a saber, a liberdade e a igualdade. A partir da escolha desses princípios na posição original, num cenário de ordenação serial e de suplementação dos princípios inexoráveis da doutrina rawlsiana, seria possível e necessário, na fase seguinte, prever a seleção dos princípios para os indivíduos, sempre tendo em vista o papel da situação imaginária inicial proposta por Rawls na escolha dos mesmos.

2 DIREITOS E DEVERES DA PESSOA RAWLSIANA

Na senda de expor o conceito de pessoa na teoria de justiça de John Rawls a partir da concepção ético-política encampada pelo autor em *O liberalismo político*, há que se traçar um desenho do arcabouço de direitos e deveres dessa pessoa. Nesse sentido, destaca-se que na sociedade bem-ordenada proposta pela justiça como equidade, então usada para definir a organização de um acordo social equitativo, a regulação se dá por meio de uma concepção pública de justiça. E nesse contexto, há

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

um compartilhamento, reconhecido publicamente, dessa concepção, e de seus correlatos princípios, por parte das instituições políticas e sociais e dos cidadãos. Daí se impõem, quanto a estes últimos, os direitos e deveres da pessoa rawlsiana, por ora submetidos à análise.

Os deveres de uma pessoa depreendem uma percepção especialmente moral das instituições, alerta Rawls (2000b). O que levaria a considerar que o objeto das instituições justas carece de descrição prévia às imposições atribuídas às pessoas. E assim sendo, de forma geral, os princípios para os deveres, portanto, têm que ser estabelecidos após a composição dos princípios que serão aplicados à estrutura básica da sociedade.

Destarte, para a elaboração de um conceito íntegro do que seria justo, na posição original, as partes têm que selecionar, numa disposição previamente considerada, aquela concepção da justiça considerada como sendo a melhor, e os princípios vinculados de forma subalterna ao conceito de justo. De modo que não bastam apenas os princípios voltados para as instituições. Tem que ser observado, ainda, um acordo pautado sobre premissas como aquelas constituintes das obrigações, a “equidade” e a “fidelidade”, e constituintes dos deveres naturais, como “respeito mútuo”, “ajuda mútua”, “garantir a justiça”, “não lesar” e “não prejudicar os inocentes” (Rawls, 2000b, p. 118).

E sobre o dever de ser justo, segundo a concepção de Rawls, Dworkin declara:

Rawls afirma que, na posição original que defende, as pessoas reconheceriam um dever natural de apoiar as instituições que passem nos testes da justiça abstrata, e que elas estenderiam esse dever ao apoio a instituições não totalmente justas, pelo menos quando a justiça esporádica estiver nas decisões tomadas por instituições imparciais e majoritárias. Mesmo os que rejeitam o método geral de Rawls poderiam aceitar o dever de apoiar as instituições justas ou quase justas (1999, p. 234).

Ronald Dworkin (1999), contudo, abre uma divergência frente ao entendimento rawlsiano do que seria o dever de ser justo. Para o autor, esse dever proposto pela teoria rawlsiana não concede uma adequada indicação da sua legitimidade. Isso porque ele não traria uma vinculação umbilical entre encargo político e a comunidade particular a que pertenceriam os sujeitos responsáveis pelo exercício dessa obrigação. Faltaria, pois, a indicação de um dever especial dos membros de determinada comunidade de apoiar as suas instituições, o que lhe distanciaria da apresentação da legitimidade como produto da cidadania e como sua definidora.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Apesar de divergências pontuais apresentadas por Dworkin contra Rawls, Gargarella (2008) destaca que as convergências entre os dois autores são maiores do que suas oposições. Isso porque Dworkin abraça uma noção liberal que se pretende igualitária, e que seria balizada por quatro ideias centrais que se assemelham com aquelas abrigadas por Rawls, quais sejam: o liberalismo tem que se apoiar numa discriminação entre a pessoa e os contextos em que estão inseridas; uma adequada concepção igualitária deve rechaçar a adoção do bem-estar, ou da satisfação alcançada individualmente como parâmetro para aferir a igualdade; o liberalismo igualitário considera que a justiça é tomada como debate cujo cerne são os “recursos iguais” (Gargarella, 2008, p. 65-66); e, por último, também ampliando o diálogo de suas bases doutrinárias com Rawls, Dworkin considera que um Estado que se pretende igualitário tem que se manter neutro na seara ética. Não deve, pois, haver ingerências no setor privado a partir de julgamentos de que uma dada concepção ética é escalonada como sendo superior ou inferior a outras.

Quanto ao direito básico esposado pela teoria da justiça rawlsiana, por sua vez, Dworkin (2002) defende que deve o mesmo ser tido como abstrato. Não haveria espaço para a previsão, ou contemplação de um direito a um escopo particular de um dado sujeito. E nesse diapasão, mormente no ambiente do conteúdo da teoria política, apresentam-se como concorrentes a assumir essa condição básica e abstrata o direito à liberdade e o direito à igualdade.²³

Ainda sobre a temática dos direitos, e a bem de compreender a categoria que será mais adiante analisada por Rawls, destaca-se uma apresentação de Bobbio sobre o entrelaçamento inexorável que há entre o fundamento e o reconhecimento dos direitos do homem. A saber:

Partimos do pressuposto de que os direitos humanos são coisas desejáveis, isto é, fins que merecem ser perseguidos, e de que, apesar de sua desejabilidade, não foram ainda todos eles (por toda e em igual medida) reconhecidos; e estamos convencidos de que lhes encontrar um fundamento, ou seja, aduzir motivos para justificar a escolha que

²³ Kymlicka (2006) apresenta uma interessante triangulação entre justiça, responsabilidade e direitos, fazendo, para tanto, referência à doutrina rawlsiana. “O debate entre cuidado e justiça, portanto, não é entre responsabilidade e direitos” (2006, p. 361). Ele alerta que a responsabilidade ocupa lugar especial na justiça. Sendo assim, tem-se que o fundamento para o direito de um dado sujeito frente aos demais sujeitos é circunscrito à concepção da justiça como equidade em razão de sua responsabilidade, e não dos direitos dos demais. Destarte, “parte de minha responsabilidade para com os outros implica a aceitação da responsabilidade pelos meus desejos e pelos custos de minhas escolhas” (2006, p. 361). E assim é na teoria de Rawls, que se apoia numa aptidão para presumir a responsabilidade pelas próprias pretensões.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: dos fundamentos teóricos à práxis humana

fizemos e que gostaríamos fosse feita também pelo outros, é um meio adequado para obter para eles um mais amplo reconhecimento (2004, p. 12).

A procedimentalização doutrinária da justiça como equidade, com o desiderato de promover uma justiça como equidade, parece ter a pretensão de perseguir, nos moldes pensados por Norberto Bobbio, o devido reconhecimento daqueles direitos tomados como fundamentais para uma existência humana digna, quais sejam, a liberdade e a igualdade. E nesse diapasão, busca, por conseguinte, apresentar o fundamento de tais direitos humanos com esteio numa concepção pública de justiça, como adiante se verá.

2.1 Conceito de bem face à pessoa política

Antes de percorrer a seara dos bens gravados por Rawls com a denominação e a qualificação de sociais primários, de crucial relevância para a composição de sua teoria e, outrossim, para a compreensão da pessoa a quem são atribuídos, há que se entender o conceito de bem propriamente dito que foi adotado pelo filósofo. E nesse desiderato, por conseguinte, deve-se abordar a teoria que foi para tanto seguida.

O filósofo estadunidense parte do pressuposto de que a conceituação de bem de certa pessoa deve ser fundada como a concretização exitosa de um “plano racional de vida”. Nesse contexto, os bens que margeiam tal núcleo seriam seus elementos menores, cuja existência comporiam a integralidade do patrimônio de dita pessoa. O conceito daí então extraído seria, inclusive, irradiado para demais temáticas da Filosofia moral que com o bem se coadunam. Especificamente quanto aos bens sociais primários, tem-se sua aceção pautada pela teoria restrita do bem. É nesse sentido que o filósofo se manifesta. “Ou seja, suponho que é racional querer esses bens, independentemente do que mais se queira, já que eles são, em geral, necessários para a estruturação e a execução de um plano racional de vida” (Rawls, 2000b, p. 479).

É a teoria restrita do bem, e o conceito que dela exsurge, que pauta as escolhas feitas pelas partes posicionadas na situação inicial proposta na noção de justiça como equidade, ressalta Rawls (2000b). E, nesse sentido, seriam condicionantes do processo de seleção as pretensões de incorporar aos patrimônios das pessoas ali postas um espectro maior de liberdades e de oportunidades. Suas metas contariam

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

com mais instrumentos para a concretização de suas finalidades. Com o objetivo de empreender esforços para resguardar tais escopos e de dar guarida para o bem da autoestima, as pessoas, então na situação inicial de Rawls, examinam o portfólio das teorias da justiça que lhes são apresentadas.

Considerando sua adoção da teoria restrita do bem, e o fato da mesma embasar a composição de seu elenco de bens sociais primário, Rawls faz uma advertência. “As restrições dos princípios da justiça não podem ser usadas para a elaboração de uma lista de bens primários que sirva como parte da descrição da situação inicial” (Rawls, 2000b, p. 480). E isso porque essa lista é uma das bases que apoiará a seleção dos princípios daquilo que é estimado como justo. De sorte que não seria razoável encetar a fundamentação do índice de bens sociais primários a partir dos princípios. Sendo assim, o repertório de bens primários deve ser justificado pela noção do bem como racionalidade. Ademais, ter-se-iam, ainda, como elementos de justificação e embasamento desse índice as ocorrências gerais sobre características típicas da condição humana, com suas carências e aptidões, além das demandas de dependência recíproca entre os integrantes da organização social.

Uma vez elaborada a lista de bens sociais primários, Rawls propõe o emprego da teoria plena do bem, cuja avaliação quanto ao acerto de tal adoção passaria pela aferição de sua conformidade com “nossos juízos ponderados em equilíbrio refletido” (Rawls, 2000b, p. 480). De tal sorte que seria a teoria restrita do bem adequada especificamente quando da situação original das partes, donde são extraídos os princípios da justiça. Posteriormente, porém, dever-se-ia adotar a teoria plena do bem, e sem continências. Sua aplicação deveria ocorrer seja para a concepção do que seja “uma boa pessoa”, seja para a concepção do que seja “uma boa sociedade” (Rawls, 2000b, p. 481). O liame entre a passagem da teoria restrita para a teoria plena seria, pois, a posição original.

E com o intento de ampliar o sentido para a seara do preceito moral, a doutrina da justiça como equidade propõe alguns caminhos possíveis. Inicialmente prevê, *verbi gratia*, a discriminação de determinado encargo substancial a ser exercido por um cidadão, e depois disso, avalia-se que “uma boa pessoa é aquela que tem, num grau maior que a média, as propriedades que é racional que os cidadãos queiram encontrar uns nos outros” (Rawls, 2000b, p. 481). Nessa contextualização, a perspectiva que importa é a de um cidadão estimando os demais que exercem o mesmo papel.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Para além disso, é possível considerar que o entendimento do que venha a ser “uma boa pessoa”, para Rawls (2000b, p. 481), reclama um julgamento comum a ponto da mesma ser vista como a que apresenta uma boa atuação nas diferentes atribuições pelas quais responde. Notadamente, consideram-se as mais relevantes para a estrutura básica da sociedade. Finalmente, considera-se que determinadas atributos são desejáveis, do ponto de vista racional, que sejam percebidos nas pessoas quando do exercício de suas funções sociais. “Digamos que essas propriedades, se existem, têm um cunho genérico” (2000b, p. 481).

A perspectiva abraçada pela doutrina rawlsiana caminha da teoria restrita do bem para a teoria plena do bem. Caminha do plano racional de vida de certa pessoa para o bem social conquistado por muitas mãos. No campo do valor moral, pretendendo-se dilatar a definição do bem, tem-se sempre a tônica como parâmetro para sua qualificação os encargos sociais a serem exercidos pelos membros da sociedade. A referência estável é sempre o que o sujeito pode fazer pela sociedade que integra, e quão bom pode ser esse exercício para escalar sua titulação como sendo apropriada enquanto participação social.

2. 1.1 Bens sociais primários

Uma vez ultrapassada a noção basilar de bem e da sua correlata teoria então propostas por John Rawls, há que se desbravar, por certo, o conteúdo e a fundamentação dos bens sociais primários. A teoria da justiça do filósofo de Harvard prevê que a estrutura básica da sociedade tem a incumbência de gerenciar tais bens, consoante uma distribuição igualitária para as pessoas que são reconhecidas publicamente como livres e iguais.

Na sua inicial apresentação, Rawls conceitua os bens sociais primários como sendo “coisas que todo homem racional presumivelmente quer” (2000b, p. 66). Independentemente dos planos racionais de vida traçados por uma pessoa em particular, tais bens seriam marcados por uma característica comum, a prestabilidade. De modo compendiado, o filósofo indica como bens primários basilares a serem manejados pela estrutura básica um elenco específico, quais sejam: os direitos, as liberdades e as oportunidades, a renda e a riqueza, e a autoestima. Uma vez que são fruto da cooperação dos cidadãos para o atingimento de um fim social, e ante a

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

condição de serem distribuídos pela estrutura básica da sociedade, são inscritos como bens primários sociais.²⁴

O conceito do bem como “plano racional de vida” (Rawls, 2000a, p. 225) permite estabelecer a base para a compreensão dos bens sociais primários e de sua essencialidade para a teoria da justiça como equidade. Entrementes, essa perspectiva é inacabada. Demanda ser integralizada com uma percepção política dos cidadãos, sujeitos tomados como livres, iguais e racionais. Somente após a integralização desses parâmetros conceituais, pode-se avançar na compreensão das carências e das reivindicações dessas pessoas assim caracterizadas, e inseridas num contexto de cooperação social. É através dessa perspectiva política que as pessoas são percebidas como detentoras de suas plenas capacidades morais, e cujas pretensões são tidas como elevadas, razoáveis e legítimas.

Outrossim, John Rawls (2000a) prevê que as ocorrências cotidianas da vida e as circunstâncias de evolução pessoal de cada integrante da sociedade concebe o fundamento indeclinável para selecionar as carências e demandas dos cidadãos. Isso posto, tem-se as condições para a formação do repertório dos bens sociais primários.

Outra categoria de bens, então nominados como naturais, *exempli gratia*, a saúde, a inteligência e a imaginação, recebem de Rawls (2000b) um enquadramento diverso. Ele reconhece que a fruição de tal patrimônio individual sofra certa interferência da estrutura básica da sociedade. Contudo, não seria tal ingerência tão contundente como é observado quanto ao comando direcionado para os bens sociais.

Enquanto faz uma diferenciação entre as categorias de bens, sociais e naturais, John Rawls (2000b, p. 17) declara que sua teoria prevê uma concepção da justiça que afasta o uso do que define como “acidentes da dotação natural e das contingências de circunstâncias sociais” como meio de impor pleitos econômicos e políticos. De modo que aqueles que são possuidores de tais dotes naturais e que ocupam posições sociais favorecidas não estariam autorizados a se valer de tais particularidades para auferir vantagens. Daí restaria justificada a adoção dos seus princípios da justiça, uma

²⁴ Walzer (2003), autor comunitarista, pontua uma divergência com Rawls quanto à categorização de bens tomados como fundamentais. Senão, veja-se: “Não existe conjunto concebível de bens fundamentais ou essenciais em todos os mundos morais e materiais – senão tal conjunto deveria ser concebido de maneira tão abstrata que teria pouca utilidade ao se pensar em determinadas distribuições” (2003, p. 8). Assim como também é profuso o próprio elenco de carências, sejam elas morais, sejam elas físicas.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

vez que seriam eles, portanto, o resultado da rejeição dos “aspectos do mundo social que parecem arbitrários de um ponto de vista moral”.²⁵

Nozick (1974) analisa o posicionamento de Rawls quanto aos bens naturais. E o faz apresentando duas possíveis fundamentações em que estaria apoiado o mesmo. Primeiramente, destaca que o posicionamento rawlsiano pode pretender comprovar que os resultados das repartições desiguais dos dotes naturais teriam que ser anulados, por preceitos morais, o que o autor denominou de “argumento positivo” (1974, p. 233); conjecturou, ainda, que pode o posicionamento rawlsiano está ancorado numa tentativa de repelir a contestação de que, também por preceitos morais, não deveriam os resultados das repartições desiguais dos dotes naturais ser anulados, ao que o autor nomeou de “argumento negativo” (1974, p. 232).

Nozick (1974) leva a discussão sobre os bens naturais para o campo das propriedades que poderiam ser geradas a partir deles. E nessa contextualização, pondera que não vislumbra argumentação razoável que ateste que disparidades patrimoniais advindas de disparidades dos bens naturais têm que ser extirpadas ou mitigadas.

O entendimento de Nozick (1974), aliás, prega que distinções em bens naturais se prestariam a serem vinculadas a outras distinções não categorizadas como imerecidas e eventuais, segundo uma ótica moral. Tal possibilidade teria força de outorgar alguma credibilidade moral aos temas equitativos. Isso posto, deduz o autor que se é certo que desigualdades em bens naturais ocasionarão desigualdades na aptidão de prestar serviços aos outros, também é certo o liame entre as disparidades na repartição com desigualdades em bens naturais. A dinâmica processual não é a repartição segundo os bens naturais. Antes, seriam disparidades patrimoniais ocasionadas por desigualdades dos bens naturais. A repartição ocorreria, consoante esse prisma, segundo os serviços prestados aos outros.

Gargarella (2008) traz para o cerne do debate entre Rawls e Nozick a base principiológica do liberalismo igualitário. Ele destaca que para tal corrente, os

²⁵ Kymlicka (2006) aborda o liame entre os princípios da justiça de Rawls e os bens sociais primários num esquema que rechaça, como já alhures abordado, a promoção do egoísmo pela teoria da justiça. Senão, veja-se. “Ao escolher princípios da justiça, as pessoas por trás do véu de ignorância buscam assegurar que terão o melhor acesso possível a estes bens primários distribuídos pelas instituições sociais (isto é, os bens primários sociais)” (Kymlicka, 2006, p. 82). O que, entretantes, não implica que o individualismo componha à noção de justiça. O autor conclui: “Como ninguém sabe que posição irá ocupar, pedir às pessoas que decidam o que é melhor para elas tem a mesma consequência que pedir que decidam o que é melhor para todo o mundo, considerado imparcialmente” (Kymlicka, 2006, p. 82).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

atributos e as habilidades naturais são imerecidos, posto que não conquistados. E assim sendo, não reclamariam contrapartidas, ou mesmo punições, por parte do corpo social para seus possuidores, uma vez que impulsionados por situações eventuais. Ressalva, nesse diapasão, que o pensamento rawlsiano assinala que por não serem condignos, a esfera de bens naturais não pertenceria a um sujeito em particular, muito menos os ganhos e rendas que deles advém, mas sim comporia o patrimônio da sociedade como um todo. Na direção desse movimento liberal igualitário, haveria justiça e coerência na redistribuição, feita pelas instituições sociais, das habilidades naturais dos mais dotados rumo aos menos dotados.

Parece que a pretensão albergada por Rawls ao propor e justificar uma acomodação equitativa dos dotes naturais não é macular ou menosprezar, de forma arbitrária, o preceito da propriedade. Antes, denota sugerir uma distributividade, consoante o arrimo moral de sua justiça como equidade, do que considera ser premiações injustificáveis e aleatórias. Na medida em que seus possuidores não fizeram por merecer tais condições superiores, não haveria a nota de pertencimento a ser reclamada. A propriedade não sofreu esbulho, posto que não foi o bem incorporado à coletânea patrimonial de dado sujeito. O sujeito de forma eventual e transitória o possuiria. Tampouco poderia, pela mesma razão, ser o pensamento de Rawls acusado de sacrificar alguns para o atendimento das necessidades dos demais, posto que aos demais também pertenceriam os bens postos à disposição.

Restaria latente no seio social, conforme Rawls (2000a), a faculdade de realizar, ante quadros de desigualdades de dotes naturais, e de tudo o mais que daí sobreviesse, a realização de ajustes, de compartilhamentos. A faculdade se transformaria, destarte, numa impositividade. Se de bens comuns se está tratando, as instituições têm o poder-dever de promover o remanejamento necessário. Ainda que diversamente dos bens sociais, os naturais não sejam frutos de cooperação social, nem por isso devem deixar de ser usufruídos de forma igualitária no seio social. A origem não é social, contudo, sua fruição deverá ser. Um possível paralelismo, uma possível comparação entre a origem de ambas, a justificar tratamentos díspares quanto a serem os mesmos submetidos à distributividade não seria razoável. Até porque as origens são diversas, mas o destino é o mesmo, a sociedade. Ademais, os bens sociais seriam supostamente condignos, conquistados, diversamente dos naturais, aleatoriamente recebidos.

2.1.2 Flexibilidade do índice dos bens sociais primários

Ainda que tomados os bens sociais primários como classes dilatadas, abertas, e organizadas de forma categorizada, John Rawls (2000a) concebe a formação de uma lista inicial. Ela segue assim estruturada: direitos e liberdades essenciais; liberdade de movimento e livre opção ocupacional, frente a um cenário de diferentes possibilidades; poderes e benefícios de colocações e ocupações de responsabilidade na estrutura básica da sociedade; renda e riqueza; e, por fim, mas não menos importante, o suporte social da autoestima, cujo fundamento repousaria em instituições justas e na cultura democrática, que alberga e observa os dois princípios da justiça. As liberdades e oportunidades, por sua vez, são estabelecidas pelas normas das instituições políticas e sociais mais importantes, enquanto a distribuição de renda e riqueza segue por elas disciplinadas. 26

Uma possível problematização quanto à lista de bens sociais primários seria a sua ordenação. Mas para este problema John Rawls atrai uma solução. Ele lembra que a ordenação serial dos dois princípios da justiça teria o condão de reduzir as dificuldades e contestações quanto à organização adotada para o repertório dos bens. “As liberdades básicas são sempre iguais, e há uma igualdade equitativa de oportunidades; não é necessário comparar essas liberdades e direitos com outros valores” (2000b, p. 99). A modulação na distribuição dos bens seria pontual, e exclusiva dos “direitos e prerrogativas de autoridade, além da renda e da riqueza” (2000b, p. 99). Contudo, dada a ação do princípio da diferença, as atribuições seriam mitigadas.

Entretanto, John Rawls (2000b) reconhece como persistente a problemática de manter a ordenação do índice dos bens sociais quando de menos favorecidos se tratar. As pessoas representativas analisam os bens sociais de forma a modelá-los com a intenção de majorar a lista, ainda que com atenção às limitações comuns. Não haveria, pois, dilemas quanto aos mais favorecidos, uma vez que sejam eles devidamente identificados. E o são na medida em que costumeiramente detém maior

26 Dworkin (2005) faz interessante observação sobre a composição do elenco rawlsiano dos bens primários: “A lista de bens primários de Rawls não contém, por exemplo, habilidades físicas que possam tornar duas pessoas notavelmente diferentes na capacidade de alcançar as mesmas metas” (2005, p. 422). Ele busca apresentar os princípios da justiça voltados para a estrutura básica da sociedade e aguarda que os conteúdos referentes às limitações físicas sejam matéria “não desse estágio constitucional, mais de um estágio legislativo posterior” (2005, p. 422).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

parcela desses bens, que por vezes são repartidos de forma heterogênea. Os mais favorecidos importam, nesse caso, como escala de aferição dos impactos de seus patrimônios nas esferas de patrimônio dos menos favorecidos. A aferição, desta forma, é feita pela perspectiva do sujeito representativo dessa classe. Encetada a análise desse ponto, busca-se compor o arranjo de bens que atenderia ao plano racional de vida perseguido. “Fazendo isso nos apoiamos conscientemente em estimativas intuitivas. Mas isso não pode ser inteiramente evitado” (Rawls, 2000b, p. 99).²⁷

A justiça como equidade, na concepção de Rawls (2003), estrutura a apresentação da flexibilidade de seu índice sob dois argumentos. Inicialmente pontua que sua lista de bens tem visceral vínculo com as pessoas pensadas como cidadãos. São elas então instruídas com capacidades básicas, nomeadamente possuem o status de serem livres e iguais, em consonância com o conteúdo de suas faculdades morais. São justamente essas faculdades que lhes asseguram a sua atuação autônoma e integralmente cooperativa ao longo da vida. Essas capacidades básicas se manifestam, por sua vez, em necessidades básicas, como direitos e liberdades iguais. São, pois, essas capacidades, essas carências e interesses elevados que são contemplados na elaboração da lista dos bens.²⁸

Rawls (2003) considera outro argumento em defesa da tomada de sua lista como tendo caráter flexível. Ele insiste que para vislumbrar essa flexibilidade, há que se discriminar duas situações. Uma delas diz respeito a distinções entre as aptidões, dentro de uma escala apresentada como normal, mas mais elevada do que os “mínimos essenciais necessários para que sejam membros cooperativos da sociedade” (Rawls, 2003, p. 248). Essas dessemelhanças seriam, então, assimiladas, de forma permanente, por um arranjo da justiça procedimental como equidade. Nessa situação, o autor defende a desnecessidade de aferição quanto às distintas capacidades dos cidadãos.

²⁷ Sobre a simbiose entre os princípios da justiça e a gama dos bens primários, Rawls (2000c) destaca que os dois princípios manifestam o pensamento de repartição equitativa dos bens sociais primários. Ademais, “quando a produtividade da cooperação social permite uma melhoria geral, as desigualdades existentes devem concorrer para a vantagem daqueles cuja situação tiver melhorado menos, se se toma a divisão em partes iguais como ponto de referência” (Rawls, 2000c, p. 36).

²⁸ Walzer (2003) traz interessante perspectiva sobre a ingerência das peculiaridades do tempo e do espaço, e, portanto, históricas e culturais, para a classificação das divisões dos bens. Ele destaca que as noções sociais têm um conteúdo essencialmente histórico, de modo que os conceitos do que sejam divisões justas e injustas variam no decorrer do tempo. “Decerto alguns bens essenciais têm o que podemos imaginar como estruturas normativas características, reiteradas além dos limites (mas nem todos os limites) do tempo e do espaço” (Walzer, 2003, p. 9).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Outra situação prevista pela ponderação de Rawls (2003) contempla episódios em que, dado a acometimentos de enfermidade ou acidente, os cidadãos, transitoriamente, posicionam-se aquém do mínimo existencial para se apresentarem como participantes da sociedade. Nessa contextualização, porém, a doutrina rawlsiana atenta que o elenco de bens sociais primários há de ser ajustado de forma mais efetiva no processo legislativo e, ainda assim, ali terá o estado de possibilidade de que venha a ser implementado.

Essa peculiaridade da lista de bens ser formatada em fase posterior, a legislativa, concebe-lhe a característica de flexibilidade necessária para a observância das distinções de carências médicas que impõem um específico atendimento, argumenta Rawls (2003). Novamente, ganha relevo a concepção política de pessoa, que considera o cidadão como integrante participativo da sociedade, a despeito de dessemelhanças quanto às habilidades. Ela permitirá o restabelecimento das habilidades perdidas, ou diminuídas, em função de enfermidades ou acidentes, e o regresso do cidadão ao seio social como ente desta feita cooperativo.

Tão importante quanto a enunciação das categorias que compõem esse elenco de bens produzidos, ou permitidos, e usufruídos no seio social, é a compreensão de que ele pode sofrer uma expansão frente ao surgimento ou à transformação das demandas e das carências das pessoas livres e iguais que integram a sociedade política. Para tal entendimento, parte-se de uma concepção política de justiça e de pessoa, que tem gestação, nascimento e evolução no liberalismo igualitário de Rawls. E aí não se espera que esse repertório de bens, num processo de formação (e quiçá, transformação) e fruição, um típico ciclo de desenvolvimento e existência, faleça. Antes, pretende-se que permaneça vivo, e que evolua. Isso é o que se espera de uma justiça como equidade.

À ordenação da lista dos bens sociais básicos seria aplicada a ordenação serial dos princípios liberais da justiça social, que seria um recurso plausível mediante uma concepção pública de justiça. À flexibilidade da lista, impõe-se a percepção da caracterização da pessoa, apresentada com a condição de ente livre e igual, detentora de suas faculdades morais. De modo que deve o índice de bens refletir os predicados dessa pessoa política, sofrendo os ajustes necessários frente aos mesmos.

2.1.3 A sociedade política como um bem

Inicialmente, foi feita uma explanação inaugural acerca do conceito de bem (e da teoria a ele associada), da categorização dos bens em sociais e primários, dando destaque a aptidão de seu índice sofrer os efeitos da plasticidade necessária para atender às capacidades morais da pessoa. Busca-se, por oportuno, nesse estágio do texto, trazer à baila, com mais ênfase, a característica do bem como direito fundamental da sociedade política.

Tem-se, nessa toada, a concepção do bem enquanto patrimônio do corpo social político; “mais especificamente, o bem que os cidadãos realizam, tanto como pessoas quanto como corpo coletivo, na manutenção de um regime constitucional justo e na condução de seus negócios” (Rawls, 2000a, p. 249-250). Seria, pois, uma perspectiva, desta feita, política de bem. A conformação social prevista nesse modelo de liberalismo político advém de um consenso sobreposto, diante de um pluralismo razoável, e encetada num conceito político de justiça.

Habermas traz interessante consideração sobre a distribuição do bem numa sociedade capitalista. E o faz alicerçado na perspectiva rawlsiana. Veja-se:

As condições sociais desiguais de vida na sociedade capitalista devem ser compensadas por meio de uma distribuição mais justa dos bens coletivos. Este objetivo é totalmente conciliável com a teoria dos direitos porque os "bens básicos" (no sentido de Rawls) podem ser distribuídos individualmente (como dinheiro, tempo de lazer e serviços) ou podem ser usados individualmente (como transporte, saúde e educação infraestruturas) e, portanto, podem ser protegidos na forma de direitos de benefícios individuais (1999, p. 190, tradução nossa).²⁹

Nessa senda, a sociedade bem-ordenada, numa formação da justiça equitativa rawlsiana, seria um bem, e em diferentes acepções, pondera Rawls (2000a). Inicialmente é um bem previsto para as pessoas singularmente consideradas, posto que a prática das suas capacidades morais é entendida como um bem por si só. Nesse cenário político, os cidadãos são percebidos como entes sociais cooperativos, numa

²⁹ Las desiguales condiciones sociales de vida de la sociedad capitalista deben ser compensadas por medio de una distribución más justas de los bienes colectivos. Este objetivo es completamente conciliable con la teoría de los derechos porque los «bienes básicos» (en el sentido de Rawls) o bien pueden ser distribuidos individualmente (como el dinero, el tiempo libre y las prestaciones de servicios) o bien pueden ser aprovechados individualmente (como las infraestructuras de transporte, salud y educación) y por ello pueden ser protegidos en forma de derechos individuales de prestación (1999, p. 190).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

dinâmica equitativa. E o são durante toda a sua existência. Para além disso, a sociedade política é vista como um bem, posto que assume o papel de garantidor do bem da justiça. Ademais, garante o bem das âncoras públicas de seu autorrespeito e do respeito para com os demais cidadãos.³⁰

A sociedade política é um bem, segundo a reflexão de John Rawls (2000a), em outra acepção que complementa as anteriores. Mediante um compartilhamento de objetivos que reclama a colaboração equitativa dos integrantes dessa sociedade para serem atingidos, o bem alcançado é, pois, social. Há uma interdependência organizada dos cidadãos para o atingimento de determinado fim comum, que qualifica e classifica esse bem como sendo social.

A justiça como equidade, acomodada que está no modelo proposto pelo liberalismo político, por vezes é entendida como uma justiça instrumental que contempla as entidades políticas como meios para atingir o bem pretendido de forma singular, ou corporativamente. Esse desenho teria o formato semelhante ao de uma “sociedade privada” (Rawls, 2000a, p. 249). Nesse arquétipo, os sujeitos ou corporações atuam para o atendimento de seus exclusivos interesses, abstraindo qualquer desejo de fomentar a cooperação social. Se assim fosse, restaria afastada a ideia de que seria a sociedade política um bem intrinsecamente considerado. E isso pensado a partir do não enquadramento da justiça como equidade como uma doutrina abrangente.

A união político-social formada por vínculos extraídos das doutrinas abrangentes é afastada pela justiça como equidade e sua previsão da conciliação do pluralismo razoável, mediante o consenso sobreposto, esclarece Rawls (2000a). Devem ser respeitadas as deliberações conferidas pela liberdade e pela transigência vivenciada por democracias sociais. A acomodação da justiça como equidade no berço do liberalismo igualitário propõe uma união social estruturada consoante uma concepção política de justiça. E assim sendo, resta protegido o conceito de sociedade política como bem.

³⁰ Walzer (2003) se manifesta sobre a adesão e os desentendimentos quanto ao processo social de distribuição dos bens, e que denota dessemelhança com a previsão rawlsiana. O autor destaca que o bem social é habitualmente “monopolizado” (2003, p. 11), e sua importância é conservada pela hegemonia de seus donos. “Apesar de toda a complexidade de seus arranjos distributivos, a maioria das sociedades se organiza sobre o que poderíamos pensar como uma versão social do padrão-ouro: um bem ou um conjunto de bens predomina e determina o valor em todas as esferas da distribuição” (2003, p. 11).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

O que a justiça como equidade advoga é uma sociedade bem-ordenada. Nela, as pessoas então percebidas como cidadãos aprovam a mesma ideia política de justiça e, portanto, possuem um intento comum fulcral, que é promover e preservar instituições políticas e sociais justas. “Além disso, o objetivo da justiça política pode estar entre os mais básicos dos cidadãos, com referência ao qual expressam o tipo de pessoa que anseiam ser” (Rawls, 2000a, p. 250).

Segundo Rawls (2000a, p. 252), outro fundamento para entender a “sociedade política” como um bem para pessoas qualificadas, os ditos cidadãos, é a sua capacidade de afiançar o bem da justiça, especificamente aqui de justiça com equidade se trata. Além disso, pavimenta o suporte social da autoestima e do respeito recíproco. Uma vez que de justiça isonômica se trata, a sociedade política reúne e dá guarida aos direitos e liberdades fundamentais imprescindíveis para a identificação das pessoas e das suas capacidades básicas de se apresentarem como livres e iguais.

A doutrina de Rawls é prolífica na apresentação de justificativas para classificar a sociedade bem ordenada como um bem. E é assim que também declara que, diante de “um fim último compartilhado, um fim que requer a cooperação de muitos para ser atingido” (2000a, p. 252), o fruto daí extraído é social. São engendrados esforços cooperativos de seus agentes sociais, os cidadãos, com um vínculo de interdependência sistemática. A árvore e seus frutos são, pois, bens sociais indeclináveis.³¹

2.2 Princípio da equidade e as obrigações

Precipuamente, abordou-se os princípios rawlsianos da justiça voltados para a estrutura básica da sociedade, e os bens sociais primários a eles vinculados. Há que se abordar, por oportuno, e com o viés de complementação das partes de um todo, os princípios que são especialmente destinados para as pessoas, e que igualmente seriam acolhidos na posição original.

³¹ Walzer (2003) aponta uma variabilidade dos significados dos bens sociais em razão da diversidade das culturas vivenciadas e dos espaços ocupados pelas sociedades. Os bens são, pois, dotados de representações dos locais onde circulam, uma vez que são, necessariamente, oriundos das instâncias sociais. “Pelo mesmo motivo, os significados dos bens variam de uma sociedade para outra. A mesma “coisa” tem valor por motivos diversos, ou tem valor aqui e não ali” (2003, p. 7).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

No patrimônio particular de cada sujeito estão incluídos não apenas os seus relevantes direitos, mas também os seus imprescindíveis deveres e as suas inevitáveis obrigações. Sem estes, não existiriam àqueles. E assim o é porque a sociedade proposta pela teoria da justiça como equidade está largamente esteeda na cooperação social e, portanto, não pode declinar da condição de que seus membros sejam efetivamente comprometidos com a colaboração social.

Tem-se, nesse panorama, o princípio da equidade, que têm suas cobranças descritas como obrigações. Seria, pois, o princípio da equidade o nascedouro reservado das obrigações. Sua constituição é formada por dois preceitos que se apresentam como imperativos. Primeiro, a instituição a que se enleiam têm que ser justa, e “quando não perfeitamente justa, pelo menos justa na medida que é razoável esperar em circunstâncias concretas” (Rawls, 2000b, p. 380). Ainda, cumprido esse requisito, têm-se a indicação de como as obrigações são assumidas, a inexorável discriminação das ações espontâneas reivindicadas. As instituições justas, então precedentes, criam as circunstâncias indispensáveis para que as ações livres resultem nas obrigações³²

Rawls advoga, pois, que as instituições injustas são estéreis quanto à gestação de obrigações. *Mutatis mutandis*, seria como se pensar em se alimentar com os frutos de uma árvore envenenada. Qualquer reconhecimento público que pudesse ser feito no sentido de validar os resultados provenientes de instituições maculadas pela injustiça implicaria numa sentença de morte a teoria, sobretudo se fosse essa teoria amparada numa concepção plena do justo.

E na senda de afastar as instituições tidas como injustas, e tudo o que dela se originar, tendo sempre em perspectiva decisões que seriam assumidas pelas partes enquanto ocupantes da posição original, Rawls assim avalia:

³² Habermas (1997) traz importante análise sobre as normas morais e o seu processo de construção que parece indicar um ponto de conciliação entre a teoria do agir comunicativo e a teoria da justiça de John Rawls: “Normas morais que regulam uma convivência racional entre sujeitos capazes de fala e de ação não são simplesmente ‘descobertas’, mas construídas” (1997, p. 196-197). Entrementes, a fase da edificação se apresenta de forma mais contundente quando revelada nas normas jurídicas, então responsáveis pela regulação e manutenção, de forma racional, da convivência social efetiva. “Os argumentos que justificam regras morais levam a um acordo racionalmente motivado; a fundamentação de normas jurídicas serve para uma negociação racionalmente motivada” (1997, p. 197). Quando de normas morais se tratam, os sujeitos são persuadidos dos deveres que têm; quando de normas jurídicas se tratam, os sujeitos são persuadidos das obrigações que necessitariam aceitar. “Rawls faz, nesse contexto, a distinção entre deveres naturais e obrigações que assumimos espontaneamente” (natural duties vs obligations)” (Habermas, 1997, p. 197).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Aceitar instituições explicitamente injustas, ou mesmo consentir com a sua existência, não gera nenhum tipo de obrigação. É consenso geral que promessas extorquidas são nulas *ab initio*. De maneira semelhante, organizações sociais injustas são em si mesmas uma espécie de extorsão, e até de violência, e o fato de aceitá-las não cria obrigações. A razão para essa estipulação é que as partes na posição original insistiriam nesse ponto (2000b, p. 380).

Impende, ainda, ressaltar a existência de três importantes elementos diferenciadores das obrigações, que a um só tempo as definem e as diferenciam dos demais ultimatoss morais. Inicialmente, há que se reportar a sua origem pautada por ações livres. Assim sendo, existe a possibilidade de que tais práticas espontâneas se apresentem com a vestimenta de uma convenção inequívoca, ou mesmo subentendida, “como acontece com as promessas e os acordos, mas não o são necessariamente, como no caso da aceitação de benefícios” (Rawls, 2000b, p. 121).

Outrossim, o conteúdo das obrigações é escolhido por instituição justas, ou até mesmo pela práxis. Neste caso, destaca Rawls (2000b), as solicitações são apresentadas por meio das normas, e de forma individualizadas, aos sujeitos. Por derradeiro, tem-se como nota específica das obrigações a peculiaridade de serem elas atribuídas a determinados sujeitos comprometidos com o processo integrativo social.³³

A concepção do justo somente se perfaz se as partes, posicionadas na situação original, elegerem a “concepção da justiça, mas também os princípios que acompanham cada um dos conceitos principais subordinados ao conceito de justo” (Rawls, 2000b, p.118). O autor considera que esses conceitos sejam parcoss e adstritos a uma lista, de modo que deve acontecer um ajuste quanto aos princípios para a estrutura básica da sociedade, e igualmente quanto aos conceitos, como os de “equidade e fidelidade, respeito mútuo e beneficência, na medida em que se aplicam aos indivíduos, assim como sobre os princípios para a conduta das nações” (Rawls, 2000b, p.118). O parâmetro para se qualificar algo como justo perpassa por sua

³³ Habermas (1997) apresenta uma interessante distinção entre a autolegislação moral da política, sob a ótica do princípio do discurso. Veja-se: “A ideia da autolegislação, que significa autonomia moral para a vontade particular, adquire para a formação coletiva da vontade o significado da autonomia política” (1997, p. 197). Isso se dá porque o princípio do discurso é utilizado também em diferentes classes de regras de ação. De tal sorte que o princípio do discurso também exerce o papel de um componente jurídico, juntamente com todo o complexo dos direitos. “O que distingue a autolegislação moral da política não é apenas a forma jurídica, mas a contingência da forma de vida, dos fins e situações de interesses, que determinam preliminarmente a identidade da vontade que se autodetermina” (1997, p. 197). Se de um lado a disposição moral se desfaz um pouco na racionalidade das experiências, a disposição política racional preserva a casualidade, uma vez que a força dos fundamentos diz respeito justamente a panoramas eventuais.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

conciliação com os princípios escolhidos na posição original, e considerados como “aplicáveis a coisas do mesmo tipo” (Rawls, 2000b, p.118).

Numa conjuntura ideal de justiça, uma concepção comum de justiça abarca os princípios da equidade e do dever natural, e o reconhecimento público de que as pessoas têm o propósito de segui-la, ressalta Rawls (2000b). A junção desses elementos implica num importante valor social. Nesse contexto, a partir da confiança partilhada entre as pessoas e da aquiescência pública desses princípios, os sujeitos podem expandir a abrangência e o significado dos empreendimentos cooperativos em que todos auferem benefícios. De modo que, na posição original, espera-se que a partes acatem o princípio da equidade.

Para além disso, segundo John Rawls (2000b), o reconhecimento do princípio da equidade tem singular importância para a manutenção do esquema cooperativo conciliado com o processo de livre eleição dos princípios garantidores da concepção de justiça. E isso sem que, para tanto, seja preciso acrescentar requisições morais. Também se justifica o princípio da equidade para a compreensão da ocorrência da promessa, posto que se apresenta como meio de instituir, de maneira espontânea, uma obrigação, desde que a criação resulte em benefícios para ambos os sujeitos envolvidos.

Ademais, segundo o princípio da equidade, a pessoa tem a responsabilidade de assumir os encargos que lhes foram atribuídos pelos ditames de uma instituição, preceitua Rawls (2000b). Para que haja tal responsabilização, basta que tenha ocorrido o aceite quanto ao esquema de prerrogativas. Ou, ainda, basta que já tenha incorporado algum tipo de vantagem cedido por esse processo de bonificação. A previsão de que se veja a pessoa incumbida de cumprir o seu papel no sistema de encargos pode se dar, pois, por uma adesão expressa, ou mesmo tácita.

A *conditio sine qua non* que se impõe para a exigência do cumprimento das obrigações que são atribuídas às pessoas, dentro de um sistema de contrapartidas, já que também receberão elas vantagens, é a de que a instituição, responsável por indicar as obrigações, seja igualitária. O que implica atender aos dois princípios da justiça. Isso, por certo, acaba por imprimir legitimidade e reconhecimento público ao processo de adesão a esse binômio entre obrigações, de um lado, e benefícios, de outro. E o reconhecimento muito possivelmente dará mais adesão ao esquema cooperativo.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Nesse sentido, tem-se um contexto de pessoas comprometidas com um sistema de cooperação, pautado pela circulação de obrigações adimplidas e vantagens auferidas, consoante as determinações que lhes são impostas pelas instituições. Poder-se-ia, pois, enquadrar esse sistema de contrapartidas, como um círculo virtuoso. Os benefícios que as pessoas auferem demandam o cumprimento de suas obrigações. E estas, por sua vez, repercutirão na esfera dos benefícios a serem usufruídos pelas demais pessoas. O que compensaria possíveis ingerências e limitações que os sujeitos possam sofrer em seus direitos. Caso haja um engajamento pleno, e um ritmo contínuo de crescimento, há uma tendência que seja esse sistema de reciprocidade entre os sujeitos fortalecido.

2.3 Dever natural

A concepção de justiça distributiva rawlsiana e a função central nela desempenhada por sua pessoa ético-política somente podem ser compreendidas após a integralização do repertório de princípios assumidos como inexoráveis. E aqui impende desenhar uma ordenação serial a ser observada. Precipualemente, tem-se a seleção, na posição original, dos princípios da justiça social, a liberdade e a igualdade, que serão aplicados na estrutura básica da sociedade. Posteriormente, também na situação inicial hipotética prevista por Rawls, de forma complementar e derivada da assunção desses princípios basilares, exsurtem os princípios da equidade e do dever natural, a bem de compor a concepção de justiça política. Nessa senda principiológica, parte-se agora para a abordagem do dever natural e de sua irradiação na teoria da justiça rawlsiana.

A escolha prévia dos princípios para as instituições, a liberdade e a igualdade, deriva eminentemente do conteúdo ético-social da justiça, com respaldo indelével nas ações sociais. As obrigações e os deveres que não de ser impostos a uma pessoa reclamam um valor moral das instituições, de modo que a natureza das mesmas há de ser discriminada de forma precedente aos ultimatoss dirigidos para os sujeitos. “E isso quer dizer que, na maioria dos casos, os princípios para obrigações e deveres devem ser determinados depois dos princípios para a estrutura básica” (Rawls, 2000b, p. 118).

Se de um lado o elenco de todas as obrigações é apresentado pelo princípio da equidade anteriormente abordado, lado outro existem vários deveres naturais,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

catalogados por Rawls em “positivos” e “negativos” (2000b, p. 122). Os primeiros inscritos sob a rubrica do dever de “garantir a justiça”, do dever de se pautar pela “ajuda mútua” e do dever de agir com o “respeito mútuo” (Rawls, 2000b, p. 122). 34
35 36 37

Os negativos, por sua vez, são apresentados pelo dever de “não lesar” e de “não prejudicar os inocentes” (Rawls, 2000b, p. 122). Perante as especificidades e a variedade dos deveres naturais que elenca, Rawls opta por não realizar o agrupamento dos mesmos sob o manto de um único princípio, ainda que isso implique na necessidade de que, em situações específicas, por vezes, sejam acionadas as

34 A relevância do dever natural da ajuda mútua recebeu guarida no direito positivo brasileiro, em seu Código Penal. Senão, veja-se. “Art. 135 – Deixar de prestar assistência, quando possível fazê-lo sem risco pessoal, à criança abandonada ou extraviada, ou à pessoa inválida ou ferida, ao desamparo ou em grave e iminente perigo; ou não pedir, nesses casos, o socorro da autoridade pública: Pena – detenção de um a seis meses, ou multa. Parágrafo único – A pena é aumentada de metade, se da omissão resulta lesão corporal de natureza grave, e triplicada, se resulta a morte” (BRASIL, 1940).

35 Para Bobbio (2016), esse dever natural imposto a uma pessoa se apresenta diante da esfera dos direitos das demais pessoas. E assim, serve de inspiração para a elaboração das normas jurídicas. Para que seja observada a efetividade de tais direitos, há que se buscar, em momento posterior, o ordenamento jurídico. Nessa senda, Bobbio assinala que a lei natural precisa justamente do componente qualificador do direito, que é a efetividade. O direito natural é desprovido de coercitividade. Em que pese traga consigo a representação de uma premissa, uma recomendação a ser materializada no futuro, não é dotado de força para se impor, como se espera do direito em sentido estrito. Se for tomado como tal, ainda que sem poder de coerção, seria essa uma aceção equivocada. “Todos sabem que a Declaração Universal dos Direitos do Homem, na atual fase do desenvolvimento do direito internacional, não é uma declaração de direitos, mas desejos pios” (bobbio, 2016, p. 199).

Aqui cabe esclarecer, dada a observação do autor quanto a rechaçar a denominação “direito natural”, que se trata de um ponto de vista dos juristas, e não dos filósofos. Veja-se: “Por direito os juristas entendem um complexo de regras da conduta humana que têm por característica serem feitas valer, no caso de violação, com a força” (Bobbio, 2016, p. 198). A determinação jurídica implica na imposição de se comportar de acordo com a previsão da regra exigível e coercitiva. O descumprimento, por seu turno, impõe uma sequela indesejável; “e diz-se que existe de fato um ordenamento jurídico quando um conjunto de normas é posto por um poder que tem força suficiente para obter seu respeito (princípio de efetividade)” (Bobbio, 2016, p. 198).

36 Habermas (1997) se posiciona em sentido semelhante quanto à importância do assentamento das normas jurídicas. As regras morais, que orientam as relações razoáveis entre indivíduos com poder de fala e de atuação no seio social, são construídas. “Porém, o momento da construção aparece mais nitidamente nas normas jurídicas, com cujo auxílio nós configuramos racionalmente uma forma de vida concreta” (1997, p. 196-197).

37 Rawls (2000b), de seu lado, segue também a linha que dá relevo a regulamentação posterior através da norma jurídica, sob a justificativa de que ela inflige um domínio sobre cenários bem delineados. “Ela é também marcada pela extensa gama de atividades que regula e pela natureza fundamental dos interesses que se destina a assegurar” (2000b, p. 258). E isso porque a norma jurídica regulamenta a estrutura básica da sociedade, contexto em que se manifestam as práticas das demais atividades sociais importantes. Outrossim, o autor dá um passo adiante, fazendo referência ao reconhecimento dos princípios da justiça nesse universo jurídico: “Dado que a ordem jurídica é um sistema de normas públicas dirigidas a pessoas racionais, podemos explicar os princípios da justiça associados com o estado de direito” (2000b, p. 258). Essas premissas seriam respeitadas por todo e qualquer esquema de ordenamentos que anexasse a noção de um conjunto jurídico.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

normas de precedência na aplicação diante do choque, ainda que aparente, dos deveres, ou do momento de sua aplicação.

Quanto à individualização dos deveres naturais dos sujeitos, o preceito rawlsiano assim se pronuncia:

São exemplos de deveres naturais: o dever de ajudar o próximo quando ele está necessitado ou correndo perigo, contanto que possamos fazer isso sem perda ou risco excessivo para nós mesmos; o dever de não lesar ou agredir o próximo, e o dever de não causar sofrimento desnecessário. O primeiro desses deveres, o de ajuda mútua, é um dever positivo, no sentido de ser o dever de fazer algo de bom pelo próximo; enquanto os dois últimos deveres são negativos, pois exigem que não façamos algo que é ruim (Rawls, 2000b, p. 122).

John Rawls (2000b) considera que a classificação dos deveres naturais entre positivos e negativos tem especial relevo quando sopesada para o gerenciamento de incertezas sobre a questão da prioridade dos mesmos. E nessa senda, destaca que é razoável considerar, mediante casos em que a especificação quanto às categorias acima mencionadas é notória, que os deveres negativos devem ter precedência sobre os positivos.

Os deveres naturais contam com particularidades que os distanciam das obrigações, e que por tal condição ensejam a devida abordagem. Diversamente das obrigações, os deveres são atribuídos aos sujeitos à revelia de suas ações espontâneas. Seria, pois, demandas cogentes. Ademais, não mantêm liame inescusável com instituições ou ações sociais. Isto porque as bases comuns de seus conteúdos não são ditadas por essas instituições. “Assim, temos o dever natural de não sermos cruéis, ou de ajudar o próximo, independentemente de nos termos comprometido ou não com esses atos” (Rawls, 2000b, p. 122-123).

Uma outra característica dos deveres naturais é que eles se aplicam às pessoas a despeito de seus possíveis vínculos com as instituições, sublinha John Rawls (2000b). As pessoas são estimadas como morais e iguais, de modo que os deveres naturais valem para todas. Não há espaço, pois, para sua observância restar adstrita unicamente a sujeitos específicos, como aqueles que participam de um empreendimento cooperativo de uma dada realidade social. Da generalidade que se vislumbra nessa específica característica advém seu atributo da naturalidade.

Impende aqui pontuar uma objeção apresentada por Ronald Dworkin sobre o dever natural de ser justo, qual seja:

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Mesmo os que rejeitam o método geral de Rawls poderiam aceitar o dever de apoiar as instituições justas ou quase justas. Esse dever, porém, não nos dá uma boa explicação da legitimidade, pois não estabelece uma ligação suficientemente estreita entre obrigação política e a comunidade específica à qual pertencem aqueles que têm a obrigação; não mostra por que os ingleses têm o dever especial de apoiar as instituições da Inglaterra (1999, p. 234).

No exemplo trazido por Dworkin (1999), ele ensaia a apresentação de uma solução para o que considera ser a lacuna do dever de ser justo proposto por Rawls, a falta de legitimidade. “Os ingleses têm mais oportunidades de ajudar as instituições inglesas do que aquelas dos outros povos cujas instituições eles também consideram justas” (Dworkin, 1999, p. 234). Não obstante, logo após, sublinha o que seria uma omissão dessa justificativa pontual a seu exemplo. Ela não teria a propriedade de alcançar o cerne do dever de ser justo, falhando na tarefa de declarar a legitimidade como sendo corolário da cidadania e, bem assim, como tendo o condão de determiná-la. “Essa objeção se distancia da justiça, que é conceitualmente universalista, e se volta para a integridade, que já é mais pessoal nas diferentes exigências que impõe a diferentes comunidades, como origem primeira da legitimidade” (Dworkin, 1999, p. 234).

Pois bem. É justamente esse especial dever natural que Rawls (2000b) apresenta como tendo particular espaço em sua justiça como equidade, o dever de ser justo. Ele reclama a adesão e irresistência às instituições políticas e sociais que compõem a estrutura básica da sociedade. Mais que isso. Ele impõe a defesa de instituições ainda não situadas, requerendo como condição para tal apenas o requisito dessa intervenção não implicar em custo exagerado para o sujeito.

Consoante prescreve Rawls (2000b), se de um lado as instituições políticas e sociais são justas, os sujeitos que gravitam em torno dela têm que adimplir a sua cota-parte no sistema de deveres naturais que sustentam a justiça como equidade. O enleio dos sujeitos às instituições ocorre a despeito de não serem observados ações espontâneas deles. Não há fundamento para se depreender, dada a concepção da escolha desse dever natural, que está ele condicionado a uma ação compulsória. “Assim, embora os princípios do dever natural sejam derivados de um ponto de vista contratualista, eles não pressupõem nenhum ato de assentimento, tácito ou explícito, e nem mesmo nenhum ato voluntário, para que possam ser aplicados” (2000b, p. 123).

A fim de sustentar a eleição do princípio do dever natural em detrimento de outros e, bem assim, indicando a legitimidade de sua seleção, John Rawls (2000b)

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

reforça que a escolha dos princípios dirigidos para os sujeitos é facilitada pela escolha prévia dos princípios para a estrutura básica da sociedade. As possibilidades a serem selecionadas tem uma direção fixada com precedência, de modo a balizar os processos de escolhas posteriores. O que termina conduzindo à concepção do dever e da obrigação. Seriam eles compatíveis e razoáveis frente aos dois princípios da justiça. “Essa restrição deve ter particular importância em relação àqueles princípios que definem os nossos vínculos institucionais” (Rawls, 2000b, p. 370). Para ilustrar a correção de seu posicionamento, o autor traz à baila o princípio utilitarista, por exemplo. Frente a escolha prévia e consensual, na situação inicial, dos dois princípios da justiça, fosse aceito, em momento posterior, o princípio da utilidade para as ações dos sujeitos, desembocaria tal medida numa concepção contraditória do justo.

Uma possível escolha do princípio da utilidade, em que pese tenham sido aceitos de forma precedente os dois princípios da justiça, ocasionaria uma incompatibilidade, uma vez que os padrões instituídos para as instituições não se amoldam com os padrões para os sujeitos. “A existência de instituições implica certos padrões de comportamento individual que estão de acordo com regras publicamente reconhecidas” (Rawls, 2000b, p. 370-371). E num caso de seleção do princípio da utilidade como o padrão para os indivíduos, a título ilustrativo, seriam geradas orientações antagônicas. Assim sendo, com o escopo de afastar desencontros de regulamentos, sobretudo quando se tratar de sujeitos titulares de postos institucionais, escolhe-se o princípio compatível com os dois princípios da justiça. Para John Rawls (2000b, p. 371), “Embora o princípio da utilidade possa ter um lugar dentro de certos contextos devidamente circunscritos, está de antemão excluído como explicação geral da noção de dever e de obrigação”.

Por oportuno, há que se considerar aqui, novamente, que a teoria da justiça como equidade é encetada num modelo de um ajuste hipotético, donde derivam seus princípios, sejam eles voltados para a estrutura básica da sociedade, sejam eles voltados, numa ordenação serial, para os membros cooperativos dessa sociedade. A justificativa para a concepção desse contrato abstrato é que seu deslinde seja promover a perspectiva política daquilo que seria o mais justo, conforme as capacidades morais, e diante dos atributos das partes consideradas livres, iguais e racionais.

A legitimidade da teoria da justiça rawlsiana, assim como do específico dever natural, não advém de uma determinada comunidade, mas sim do seu escopo de

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

pugnar por uma sociedade mediada por concepção política de justiça, uma sociedade que seja bem-ordenada, com condições de conceber a organização de uma cooperação social equitativa. Nesse cenário, há um compartilhamento dessa concepção, e dos princípios a ela referentes, pelos integrantes dessa sociedade. Cada associado desse acordo aquiesce com essa concepção e tem o conhecimento que os outros assim também o fazem, conferindo coesão social imprescindível para uma sociedade democrática constitucional.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A adequada compreensão do conceito de pessoa possuidora de direitos e deveres na teoria da justiça de John Rawls é essencial para a compreensão da teoria propriamente dita e de seus propósitos. Precipuamente, tem-se que se destacar, nesse sentido, que a doutrina foi estruturada a partir da pessoa tomada como parte na posição original, possuidora das suas faculdades morais, abstrata e capaz de representar sujeitos livres e iguais. O acordo equitativo, formado em uma base equitativa, concebe a escolha dos princípios da justiça, quais sejam, o das liberdades básicas iguais e o da igualdade democrática. E isso a bem de se construir uma justiça como equidade que seja hábil em nortear a estrutura básica social.

Outrossim, foi pensada também para a pessoa real, imiscuída em uma sociedade real, disposta a analisar as diferentes concepções da justiça que lhes são apresentadas, a fim de escolher a melhor. Pessoa real cujo senso de justiça, uma vez tocado pelos efeitos do exercício abstrato indicado na posição original, será guiada, em sua vida cotidiana, pelos princípios ali escolhidos.

A pessoa moral apresentada por Rawls na posição original de equidade tem senso de justiça e condições de elaborar uma concepção de bem. E, desta forma, com os conhecimentos das condições genéricas da sua condição humana, livre, racional, igual e com o intento de promover seus interesses próprios, sugere o autor ser ela detentora de condições de realizar uma escolha com racionalidade e legitimidade.

Para que as partes estejam em uma situação de igualdade, as contingências da vida cotidiana lhes devem ser ocultadas pelo véu de ignorância. Se assim não fosse, correr-se-ia o sério risco de macular o processo reflexivo e deliberativo com a parcialidade. As restrições impostas pela posição original deverão garantir que o

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

processo da escolha conceberá aquela concepção tomada como sendo a mais íntegra, aquela que seja mais imparcial e mais equitativa.

Ao propor uma alternativa ao utilitarismo, por considerá-lo frágil quanto à promoção e à guarida dos direitos básicos da pessoa, Rawls constrói uma concepção de um cidadão detentor de direitos fundamentais invioláveis. Assim, sua doutrina da justiça acaba por se apresentar como uma teoria dos direitos fundamentais da pessoa, articulada que está nos princípios da justiça suso mencionados, aptos para regularem as instituições sociais e políticas, e a endossarem um acordo de cooperação social equitativo. Neste, serão atribuídos os bens sociais primários aos seus signatários cooperativos.

As propostas apresentadas pelo autor acerca dos direitos, das obrigações e dos deveres do sujeito de sua teoria auxiliam, sobremaneira, a compor a pessoa rawlsiana que se almeja aqui revelar. Ela é merecedora dos bens sociais primários, cujo índice, inclusive, corrobora a seleção dos princípios da justiça, e compõe o plano racional de vida por ela traçado. A flexibilidade do repertório de bens sociais básicos, ademais, encontra esteio na necessidade das pessoas reconhecidas como livres e iguais. Também é apresentada a sociedade política, estruturada numa acepção de esquema distributivo de cooperação, como bem, o que denota a concepção pública de justiça que defende a teoria rawlsiana, e a visão de pessoa corresponsável.

Uma vez estruturados os princípios voltados para a estrutura básica da sociedade, a saber, as liberdades básicas iguais e a igualdade democrática, o autor apresenta os princípios para as pessoas, o princípio da equidade, com suas obrigações, e os deveres naturais, cujo dever que se manifesta como sendo o mais importante é o apoio às instituições justas. E isso comunga uma ideia de pessoa comprometida com o processo de cooperação social, para que assim seja possível a construção de uma democracia constitucional igualitária. Precipuamente, a doutrina rawlsiana destaca os princípios voltados para a estrutura básica da sociedade, a saber, a liberdade e a igualdade. Posteriormente, a partir da seleção desses princípios na posição original, seguindo um protocolo de ordenação serial e de complementação dos princípios basilares da doutrina rawlsiana, seria exequível e imperativo, na fase subsequente, propor a seleção dos princípios para os indivíduos. E isso igualmente tendo em perspectiva a função da posição imaginária inicial proposta por Rawls na escolha dos mesmos.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Dworkin, de um lado, não reconhece a legitimidade do dever natural de ser justo previsto na doutrina rawlsiana. E assim o faz sob a argumentação de que não haveria liame suficiente entre a obrigação política e a comunidade. Lado outro, John Rawls indica a conformidade e a harmonia desse dever com os princípios da justiça, que teriam sido previamente aceitos, de forma consensual, pelas partes na posição original. Sua legitimidade restaria esteada, para o autor, nessa carência de compatibilidade entre os princípios.

Outrossim, a teoria da justiça foi pensada a partir de um contrato abstrato, a fim de se alcançar a melhor versão do que seria justo. De modo que a legitimidade do dever natural repousa, também, no seu escopo de pugnar por uma sociedade mediada por uma concepção política de justiça, que reconhece as pessoas como livres e racionais, e como sujeitos de direitos, como a liberdade e a igualdade. O dever natural, portanto, legitima-se pelos mesmos motivos pelos quais se legitima a posição original.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto. **Jusnaturalismo e positivismo jurídico**. Tradução: Jaime A. Clasen. São Paulo: Unesp, 2016.

BRASIL. **Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940**. Dispõe sobre o título de Código Penal. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 20 jan. 2023.

DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. Tradução: Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Tradução: Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1997.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

HABERMAS, Jürgen. **La inclusión del otro**: estudios de teoría política. Traducción: Juan Carlos Velasco Arroyo e Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós Básica, 1999.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**. Tradução: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. **Justiça e democracia**. Tradução: Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000c.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000a.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

WALZER, Michael. **Esferas da justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução: Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



Capítulo 5

FILOSOFIA E TEOLOGIA: SUA ESTREITA RELAÇÃO E DISTRINÇÃO A PARTIR DO PENSAMENTO MEDIEVAL

Delmar Araujo Cardoso; Joseque Moysés Barbosa
Vilela Borges



FILOSOFIA E TEOLOGIA: SUA ESTREITA RELAÇÃO E DISTINÇÃO A PARTIR DO PENSAMENTO MEDIEVAL

Delmar Araújo Cardoso

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/UNICAP

Joseque Moysés Barbosa Vilela Borges

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Podemos afirmar, de maneira segura, que Santo Tomás de Aquino foi um homem muito bem situado em seu contexto histórico. Sem dúvida, o Aquinate foi um homem de seu tempo. Ter sido influenciado pela filosofia peripatética parece ser uma demonstração cabal disso. Não somente, Santo Tomás de Aquino é conhecido por ter sido um grande leitor de Aristóteles. Este o influenciou de forma determinante para a construção do pensamento filosófico-teológico.

Podemos identificar essa influência muito facilmente nos textos do Aquinate, nos quais ele utiliza inclusive a nomenclatura aristotélica como ato, potência, substância etc. A filosofia aristotélica é o fundamento sobre o qual Santo Tomás de Aquino construiu sua compreensão do ser humano, sua moral, sua metafísica etc.

Infelizmente, ainda hoje podemos encontrar pessoas generalizando a Idade Média como um período sombrio, rico de pobreza material e intelectual, sendo por muitos, erroneamente chamada de Idade das Trevas. No entanto, não podemos generalizar, nem reduzir tantos séculos de história, de cultura, de avanço no pensamento e na técnica a essa pobre perspectiva. Cada século tem suas características particulares, o próprio período da Alta Idade Média não pode ser identificado em sua totalidade com o período da Baixa Idade Média. Cada período é rico de particularidades que os caracterizam e fundamentam a própria nomenclatura.

Diante disso, temos que o objetivo deste trabalho é salutar, pois visa valorizar o conhecimento filosófico desenvolvido neste tempo, ressaltando a importância da

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Filosofia e da Teologia no pensamento medieval, mais especificamente, no pensamento tomasiano, ressaltando suas características primordiais, relação e distinção.

Antes de entrarmos na perspectiva tomista de fato, vale ressaltar que essa relação entre Filosofia e Teologia foi estabelecida muito antes de Santo Tomás nascer. Na perspectiva dos Padres da Igreja, a Teologia iniciada pelo movimento patrístico surge como uma continuidade, como um desdobramento, agora iluminada pela Revelação, da filosofia grega. Ou seja, para os pensadores da patrística, a filosofia medieval não é uma ruptura, pois não rompeu com o pensamento antigo. Muito pelo contrário, busca-se uma harmonia, uma continuidade.

Essa perspectiva de íntima e estreita relação já está presente no início da Patrística, no qual padres apostólicos como São Justino, que entendia que os gregos tinham a verdade em forma germinal. Ele considera que a Revelação deu continuidade e sentido ao que a filosofia clássica já havia desenvolvido.

Com a crescente ideia de que razão e fé são realidades antagônicas na modernidade, sobretudo com o avanço do cientificismo na primeira metade do século XX, temos que esse pensamento apresentado na Patrística e solidificado na Escolástica ainda tem fôlego, pois os pensadores medievais entendem que, na teologia, a verdade é entendida como sendo revelada pelo próprio Deus e apresentada ao homem, e este a compreende com o auxílio da razão.

Sabendo da importância do período medieval para a construção da civilização ocidental, vale buscar compreender aquilo que seria filosofia e teologia para o pensamento medieval, bem como entender a relação e a distinção entre ambas. Para tanto, o pensamento do Aquinate será nossa principal fonte de pesquisa.

2 FILOSOFIA E TEOLOGIA

Santo Tomás de Aquino constatou que existem dois caminhos para o conhecimento de algo, sobretudo de Deus: um deles é a razão natural; e o outro se dá pela via sobrenatural, ou seja, pela fé. Os Padres da Igreja foram os primeiros a estreitar os laços entre a filosofia e as Sagradas Escrituras, trazendo com isso inúmeras contribuições para o pensamento ocidental, como a ideia de antropocentrismo e os conceitos de criação do nada e monoteísmo.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Vale ressaltar que antes do período patrístico, o pensamento clássico se fundamentava nas ideias gregas de cosmocentrismo, ordem, politeísmo etc. Reale e Antiseri (2004), em sua obra *História da Filosofia*, obviamente aquela que trata da Patrística e da Escolástica, afirmam que graças à junção entre filosofia grega e Sagrada Escritura, temos o advento de ideias até então pouco desenvolvida ou até mesmo desconhecida, como por exemplo, a ideia de antropocentrismo, de criação “do nada”, de monoteísmo, etc. Essas ideias permeiam o pensamento ocidental até hoje.

Por ser criado à imagem e semelhança de Deus, o homem passa ter um lugar de maior destaque e dignidade na criação, diferentemente dos gregos, que valorizam a racionalidade do homem, mas não o desvincula da *pólis*, sendo esta condição necessária para o homem ser virtuoso e bom. Por isso que, para tratar da virtude da justiça, Platão desenvolve a ideia de cidade ideal. As partes da alma estão intimamente relacionadas com as partes da cidade. A relação homem-*pólis* é determinante no pensamento clássico.

Outra contribuição é a ideia de criação “do nada”. No pensamento clássico, vigorava a ideia de ordem, o mundo é um ordenamento. O cosmo sempre existiu. A partir da filosofia medieval, com a união entre Filosofia e Sagradas Escrituras, a ideia de criação “do nada”, por meio da leitura da criação, passa a ser estudada. Portanto, temos a ideia de monoteísmo, que até então era uma ideia pouco difundida e estudada.

Os Padres da Igreja, mais especificamente os Apologetas, ao recorrerem à filosofia para fundamentar as verdades da fé, apresentam a necessidade de uma unidade entre Filosofia e Teologia, ou seja, entre razão e fé. Clemente de Alexandria, por exemplo, na passagem entre o segundo e o terceiro século, apresentou diversos motivos, argumentando sobre a importância e a necessidade da Filosofia e ressaltando inclusive a dimensão soteriológica³⁸ da Filosofia.

Não é à toa que Boehner e Gilson (2004, p. 35), comentando a respeito de Clemente, destacam que “à filosofia antiga coube a tarefa pedagógica de encaminhar os gentios para Cristo, como a antiga Lei servira para conduzir a ele os judeus”. Essa compreensão se dá a partir do pressuposto de que ambas as áreas buscam a verdade, em última instância, Deus.

³⁸ A palavra *soter*, de origem grega, pode ser traduzida por salvador. Logo caráter soteriológico significa caráter salvífico.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

De modo que para os Padres da Igreja, a relação entre filosofia e teologia é algo tão estreito que o cristianismo é visto como uma continuidade da filosofia antiga, não uma ruptura com ela. Sobre isso, Boehner e Gilson afirmam claramente que

O cristianismo é uma continuação natural da filosofia antiga. Na qualidade de guia para o Cristo, compartilhada com o Antigo Testamento, a filosofia grega vem dar, como este, no Novo Testamento. [...] 'Não há dúvida que o caminho para a verdade é um só; mas nele desembocam, como num caudal inesgotável, os afluentes vindos de todos os lados' (2004, p. 36).

Fica claro, então que essa relação de continuidade existente entre filosofia clássica e filosofia cristã está presente desde o início do movimento patrístico, podemos identificar essa perspectiva em São Justino, quando o santo mártir explica que os filósofos, como Platão e os estoicos que, graças às suas reflexões, abarcavam uma parte do Logos. Por exemplo, o Logos já desenvolvido por Heráclito na sua busca pela *arché*, no pensamento medieval é revestido de uma hermenêutica cristológica. Temos assim uma hermenêutica de continuidade, não de ruptura com o pensamento anterior.

Neste sentido, existe uma continuidade a partir de um aprofundamento do pensamento grego. De acordo com Boehner e Gilson (2004, p. 29), trata da ideia de que o “Logos total aparece em Cristo, ao passo que aqueles filósofos o possuíram apenas germinalmente ou em parte”. Isto implica que estará presente em todo pensamento patrístico e quiçá no pensamento escolástico³⁹.

A Filosofia também é apresentada por Clemente de Alexandria como sendo a ferramenta necessária para buscar compreender e fundamentar o dado revelado, bem como fortalecer a dimensão apologética da fé, por meio da construção de argumentos lógicos e até mesmo o desenvolvimento doutrinário de algumas ideias, como o conceito de Trindade, de substância, etc. Aqueles que professavam a fé cristã careciam de argumentos. Naturalmente, argumentos filosóficos eram necessários para fundamentar a crença na ressurreição e na divindade de Jesus, por exemplo. A

³⁹ Neste sentido, o Renascimento, movimento do século XVI, conhecido como um retorno ao pensamento clássico, está mais associado ao desvincular a filosofia da perspectiva cristã do que a um retorno propriamente dito, uma vez que a filosofia grega não foi anulada ou deixada de lado no medievo, muito pelo contrário, é no medievo que observamos um estudo acurado dos estudiosos clássicos, como Aristóteles que será lido e relido pelos muçulmanos, judeus e cristãos em toda a Europa medieval a começar pela Universidade de Paris.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Filosofia foi tão fortemente usada para a apologética da Fé que o século II é conhecido como o século dos padres apologetas.

Dito isso, voltemos nossa atenção agora para o período do Aquinate. Na Escolástica, cerca de onze séculos depois de homens como Justino e Clemente, ainda tem como uma de suas características principais a reaproximação da fé com a razão. Podemos identificar que há uma busca do conhecimento do divino por intermédio da razão sem abandonar a fé, utilizando seus próprios métodos filosóficos e lógicos.

Santo Tomás de Aquino nos fala sobre a possibilidade e a necessidade de uma busca gradativa pela verdade. Na história da humanidade, o homem sempre buscou compreender as motivações e razões de sua existência, bem como responder aos questionamentos sobre sua finitude. Em um primeiro momento, buscava essas respostas nas narrativas da mitologia grega, e gradativamente, o homem encontra respostas satisfatórias mediante o uso da razão na filosofia grega, e na busca pelo conhecimento daquilo que é verdadeiro a partir do advento da metafísica, e depois na filosofia cristã. Uma coisa é certa, o homem é um ser perguntante.

3 FILOSOFIA E TEOLOGIA SÃO CONHECIMENTOS QUE SE RELACIONAM

Podemos identificar claramente que, para Santo Tomás de Aquino, Filosofia e Teologia se complementam e são necessárias uma à outra. A fé é o movimento da razão de acolher, de maneira livre, as verdades reveladas por Deus. Para ter fé, é necessário o acolhimento daquilo que nos é revelado pela razão. A Revelação é a comunicação de Deus com seu povo. Esta comunicação se dá de forma lógica e racional ou, ao menos, de forma compreensível ao ser humano, dentro das capacidades próprias da natureza humana.

Como a fé nos chega pelo modo natural do nosso conhecimento, ou seja, pela inteligência humana e pelas realidades do dia-dia, temos que a razão é necessária para a fé. Obviamente, não estamos falando de um fideísmo⁴⁰. Gilson e Boehner (2004), comentando o Doutor Angélico, consideram que a relação entre filosofia e teologia é estreita, fortalecida por uma cooperação mútua em busca da verdade.

⁴⁰ Doutrina religiosa segundo a qual as verdades metafísicas, morais e religiosas, como a existência de Deus, a justiça divina após a morte e a imortalidade, são inalcançáveis através da razão, e só serão compreendidas por intermédio da fé. A fé é racional; o fideísmo, não.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

A fé consiste em uma adesão certa, de uma certeza tamanha que perpassa a razão⁴¹. Pela fé, é concebível que Deus se fez homem, mas recebê-la é procurar entendê-la, daí a necessidade da razão, e este movimento de receber e procurar, crer e questionar é um movimento colaborativo. Logo, a fé e a razão não só não se opõem como também estão intrinsecamente relacionadas.

De modo que Deus é acessível à nossa racionalidade e se faz presente na própria realidade. Faitanin (2007, p. 241), afirma que “[...] é pelo espírito dotado da faculdade de entender que a pessoa entende algo de seu criador, embora não direta e imediatamente, mas indireta e mediatamente, pelas vias naturais”. Mediatamente, porque se faz necessário passar pelos sentidos e faculdades da razão. Daí podemos compreender a importância de conhecer a teoria do conhecimento tomista. Baseando-se em Aristóteles, Santo Tomás de Aquino desenvolve a importância dos sentidos internos e externos para a obtenção do conhecimento. Se o conhecimento é mediato, temos que é racional e empírico.

A fé e a razão não somente são necessárias uma para a outra, como também não se contradizem. As duas verdades não podem se contradizer, pois ambas derivam da mesma fonte. É impossível para a inteligência humana esconder-se daquilo que é próprio dela mesma: questionar-se sobre Deus, sobre a vida, sobre a morte e sobre a origem de tudo.

Ora, se razões contrárias fossem em nós infundidas por Deus, o nosso intelecto ficaria impedido de conhecer a verdade. Além disso, o que é natural não pode mudar, se a natureza permanece. Ora, opiniões contrárias sobre uma só coisa não podem subsistir no mesmo sujeito. Logo, Deus não infunde no homem conceitos e verdades de fé contrários ao conhecimento natural” (Aquino, *Suma contra os Gentios*, livro I, Cap. VII, art. 4-5).

Os questionamentos humanos se fazem presentes onde o homem está. Em qualquer lugar ele buscará de alguma maneira responder a seus questionamentos, seja por meio das mitologias presentes nos clãs e nas tribos mais longínquas, seja nas religiões tradicionais, seja por meio do cientificismo positivista. As perguntas não se esgotam. Logo, não é oposta à razão a competência de conhecer algo da natureza de Deus. Em outras palavras, no pensamento medieval conhecer a Deus é próprio da natureza humana. Buscar a verdade é algo que sempre esteve presente no mais

⁴¹ “A fé cristã possui uma dimensão racional e intelectual, que lhe é essencial. Sem tal dimensão, a fé deixaria de ser ela mesma” (*Carta do Papa Bento XVI aos Seminaristas*, 5).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

íntimo do ser humano, como se partisse de uma capacidade inata, própria da mente humana.

Segundo Santo Agostinho, somos capazes de Deus. Isto está inerente à natureza humana. No entanto, é necessário um grande esforço para que possamos atingir nosso objetivo: chegar à verdade. Na concepção tomista, a metafísica é responsável por fundamentar racional e sistematicamente o conteúdo da revelação de Deus, e a teologia precisa da razão para compreender aquelas concepções que extrapolam a nossa capacidade de raciocínio.

O dominicano não pretende fazer uma separação pragmática entre essas duas maneiras de saber. Muito pelo contrário, deseja nos mostrar uma íntima relação entre elas, respeitando suas distinções intrínsecas com uma relação de interdependência. Gardeil (2013, p. 58), explica que “em razão de sua origem comum, a divina Sabedoria, filosofia e teologia não podem se contradizer face a um mesmo objeto”.

Todo o conhecimento natural das coisas é oriundo de Deus. Qualquer coisa que contraria este conhecimento não pode vir de Deus. É impossível que a verdade da fé seja contrária aos princípios da razão, pois por meio deles a razão conhece qualquer verdade. Isto explica a impossibilidade de existir contradição entre a Filosofia e a Teologia⁴². Santo Tomás (*Suma contra os Gentios*, livro I, Cap. VII, art. 4), explica em sua frase que “o nosso intelecto fica impedido de conhecer quando está diante de razões contrárias e, então, não pode proceder para alcançar a verdade”.

Deus não pode infundir na Revelação conceitos que se opõem ao conhecimento natural, visto que não há como residir num mesmo sujeito conceitos não naturais. De modo que a Revelação Cristã, que é dado de Fé, ainda assim se dá de forma racional, de forma inteligível. A inteligibilidade da Revelação manifesta o caráter cognoscível dela. Deus se revela de forma inteligível ao homem, de forma não evidente, no entanto, sendo dotado de inteligibilidade.

Diante das afirmações categóricas feitas até aqui sobre a impossibilidade de haver contradição entre a fé e a razão, poderíamos nos questionar quanto às conclusões que muitos filósofos fizeram, tendo como fundamento os princípios naturais, os quais são contrários à própria fé.

⁴² “A fé requer que o seu objeto seja compreendido com a ajuda da razão; por sua vez, no apogeu da sua indagação, admite como necessário aquilo que a fé apresenta” (João Paulo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, 42).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Essa questão é respondida pela ideia de “mau uso da razão”, que pode acarretar problemas, não à razão em si ou à filosofia em si, mas àquele que a desenvolve. Gilson (2001, p. 656), corrobora com isto quando assevera que “[...] nem a razão, quando dela fazemos um uso correto, nem a revelação, pois ela tem Deus por origem, seriam capazes de nos enganar. Ora, o acordo da verdade com a verdade é necessário”. No século XX podemos encontrar filósofos como Heidegger desenvolvendo uma crítica à técnica, que, ao invés de estar sendo usada para a emancipação e dignificação do homem, estava instrumentalizando-o e banalizando-o.

Podemos identificar pensadores da Escola de Frankfurt, no período pós-guerra, colocando em xeque o projeto de modernidade e apresentando os problemas do mau uso da razão. Então é possível um mau uso da razão. Os Medievais entendiam que a fé se torna a razão virtuosa, não é à toa que no medievo, a intelectualidade está intimamente relacionada à espiritualidade.

Diante disso, percebe-se que se houvesse uma contradição⁴³ entre a fé e a razão, ambas seriam vãs, pois para os medievais, as duas provêm de um mesmo Ser, e têm por finalidade este mesmo Ser. A partir do momento em que estabelecemos a relação existente entre a teologia e a filosofia, é conveniente analisar também a distinção feita por Santo Tomás de Aquino entre as mesmas, para que possamos compreender como funciona a sua teoria do conhecimento.

4 FILOSOFIA E TEOLOGIA SE DISTINGUEM PELO MÉTODO

Claro que o nosso objetivo não é separar a Teologia da Filosofia, já tendo observado a relação e a harmonia existente entre ambas, estaríamos aqui contradizendo o que foi dito até o presente momento. Distinguir e delimitar não consiste em separar, mas examinar como se diferenciam nas suas características próprias e no modo de pensar acerca do mesmo objeto: a verdade. Em outras

⁴³ Comentando Tomás de Aquino na Carta Encíclica *Fides et Ratio*, João Paulo II afirma que Tomás reconhece que a natureza, objeto próprio da filosofia, pode contribuir para a compreensão da revelação divina. Desse modo, “a fé não teme a razão, mas solicita-a e confia nela. [...] Embora sublinhando o caráter sobrenatural da fé, o Doutor Angélico não esqueceu o valor da racionalidade da fé; antes, conseguiu penetrar profundamente e especificar o sentido da tal racionalidade. Efetivamente, a fé é, de algum modo, exercitação do pensamento” (João Paulo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, 43).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

palavras, não há um afastamento, mas convém atribuir o que é próprio de cada área de conhecimento, distinguindo-as.

A Filosofia busca ter conhecimento das causas primeiras e universais, obviamente estamos abordando aqui uma perspectiva metafísica, apoiada e fundamentada à luz da razão. Contudo, a Teologia, por sua vez, busca conhecer mediante à luz da fé. Pois, segundo Gardeil (2013, p. 58), “A filosofia considera verdades enquanto são acessíveis à razão, e a teologia, enquanto reveladas”. Vale lembrar que a teologia não é uma pura fé. Já dissemos que se assim fosse, estaríamos falando de um fideísmo. Na verdade, a teologia é o oposto disso, ela é fruto da razão iluminada pela fé, porquanto a fé é um ato da razão. Dito de outro modo, a filosofia e a teologia se distinguem de duas maneiras, a saber, se diferenciam pela sua finalidade e pelo método.

Ambas desenvolvem seus respectivos conhecimentos sobre o mesmo assunto por perspectivas diferentes. Santo Tomás de Aquino (*Suma de Teologia*, 1ª, q.1 a. solução e resposta ao 2º. Artigo esclarece-nos dizendo que “nada impede que os mesmos objetos de que as disciplinas filosóficas tratam, enquanto são conhecíveis à luz da razão natural, sejam tratados por outra ciência, como conhecidos à luz da revelação divina”. Elas não se distinguem quanto ao objeto de estudo, pois têm como objetos Deus, o homem e o mundo. Obviamente, diferentes disciplinas podem estudar um mesmo objeto. Pois, “não há, portanto, nenhuma razão por que outra ciência não possa tratar dos mesmos objetos” (Aquino *apud* Copleston, 2021, p. 780).

Percebe-se uma íntima relação entre fé e razão. O próprio Santo Agostinho destaca que é preciso crer [fé] para compreender [razão] e compreender para crer. Na filosofia, por sua vez, o homem chega à verdade pela sua própria natureza, sem a necessidade de uma intervenção divina. Vale destacar, no entanto, que a primeira não contradiz a segunda; é possível encontrar uma relação estreita entre ambas, na verdade. Segundo Copleston (2021, p. 779), Santo Tomás de Aquino apresenta essa distinção ao explicar que o “filósofo usa princípios que são conhecidos pela razão humana e extrai conclusões que são fruto do raciocínio humano. O teólogo por outro lado, embora certamente use a razão, aceita seus princípios com base na autoridade, na fé.

Ainda sobre a distinção entre ambas as ordens, Santo Tomás de Aquino explica que é tarefa do filósofo compreender como é o fogo em si. Cabe a ele tentar compreender o ser das coisas enquanto elas são elas mesmas, estudando suas

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

causas e efeitos. Ele deve buscar conhecer a natureza das coisas. Isso é próprio do método filosófico.

O teólogo, por sua vez, considera as coisas por uma ótica diversa. Ele enxerga o objeto de estudo como uma manifestação do poder de Deus. O fogo não será compreendido como na primeira perspectiva, como um fenômeno da natureza em si, mas, sim, como uma constatação da grandiosidade deste Deus todo-poderoso.

A diferença entre a filosofia e a teologia não está no fato de que uma trata de certas coisas e a outra de outras coisas, porque ambas falam de Deus, do homem e do mundo. A diferença está no fato de que a primeira oferece um conhecimento imperfeito daquelas mesmas coisas que a teologia está em condições de esclarecer em seus aspectos e conotações específicos relativos à salvação eterna (Reale, 2004, p. 554).

A Teologia pode ser entendida como uma disciplina que estuda três temas basilares: Deus, homem e mundo. Ela o faz de maneira perfeita, porque os investiga tendo como fundamento a revelação divina. Tomando o conhecimento humano, há dois caminhos para chegar à verdade: o caminho natural, ou seja, o caminho da razão e o caminho sobrenatural, a fé. No que diz respeito ao conhecimento do homem, podemos dizer que há o conhecimento filosófico e o conhecimento teológico. Por este motivo, na perspectiva medieval, a Teologia era chamada de Suma Sabedoria.

Essa perspectiva não visa menosprezar o conhecimento filosófico e enaltecer o conhecimento teológico, mas estabelecer uma classificação entre elas. Isto faz-se necessário para que possamos distingui-las bem e trabalhar adequadamente com ambas. Para se concentrar em conhecer os princípios da razão, cabe ao filósofo elaborar argumentos que possam contribuir para que este proceda da causa própria das coisas. Ao teólogo, porém, partindo da fé, cujo objeto formal é o dado revelado, ou seja, Deus enquanto Deus, cabe entender que as coisas são como são ou porque Deus as fez assim, ou porque foi feito para a glória dele. Boehner e Gilson afirmam que,

A teologia nos dá acesso às verdades necessárias à salvação; por isso Deus não nos revelou todas as verdades possíveis sobre as coisas. Por conseguinte, ao lado da ciência da revelação ou teologia, há lugar para a ciência natural. Donde a possibilidade de uma filosofia, que investiga as coisas como objetos independentes de pesquisa (2004, p. 450).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Filosofia e Teologia se distinguem também pela forma segundo a qual estudam os mesmos objetos de estudo, para Copleston (2021, p. 780), “a diferença fundamental entre filosofia e teologia não reside na diferença de objetos concretamente considerados”, de modo que se distinguem pelo método de estudo. Cada estudioso trata os questionamentos acerca do objeto de pesquisa de maneira distinta. O filósofo tenta extrair seus argumentos das essências das coisas, de suas causas próprias. O teólogo, por outro lado, parte sempre de Deus.

Sobre isso, Boehner e Gilson (2009, p. 450) comentam três classes de argumentos, a saber: “Ora afirma uma verdade, baseando-se na autoridade da revelação divina; ora apela à glória infinita de Deus, cuja perfeição se trata de salvaguardar; ora reporta-se ao poder infinito de Deus, que transcende os limites da ordem natural”.

Metodicamente, a filosofia, porquanto tenha como objeto de estudo as criaturas por si mesmas, não chega a refletir sobre Deus se não for por intermédio delas. Assim, a filosofia começa pelas criaturas e chega até Deus, podemos identificar isso nas famosas vias para a existência de Deus, cunhadas por Santo Tomás de Aquino. É essa perspectiva que fomentou o estudo mais acurado das realidades criadas, o pensador medieval entendeu que compreendendo as coisas ao seu redor, chega a Deus, causa eficiente de tudo. Diante disso, passa a estudar a terra, os astros, a matemática e a genética. Não é à toa que os mosteiros continham grandes laboratórios, onde a pesquisa era fomentada e estimulada.

Thomas Woods (2008) apresenta uma série de pensadores cristãos que contribuíram de forma determinante para o desenvolvimento o saber científico, como Nicholas Steno, pai de geologia, Cristóvão Clavius, conhecido por ser o primeiro a usar o ponto decimal, Athanasius Kircher, pai da egiptologia, dentre tantos outros. Ou seja, no medievo temos as bases para o que hoje chamamos de método científico.

A Teologia, por seu turno, segue o caminho inverso, compreendendo as criaturas a partir da relação que elas têm com Deus, ou seja, ela parte de Deus e chega às criaturas. Então, a Teologia refere-se a Deus segundo o conhecimento que Ele tem de si mesmo e que deu aos homens por revelação.

Mais uma vez, podemos constatar que há uma certa unidade entre a Teologia e a Filosofia, a fé e a razão. Por isso, elas conseguem alcançar a verdade: Deus. Não

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

há, assim, uma separação entre elas, mas há uma distinção⁴⁴. Estudiosos do pensamento medieval reconhecem que Santo Tomás de Aquino foi o pensador cristão que melhor soube distinguir e também unir os campos da Filosofia e da Teologia.

Por isso Santo Tomás buscou demonstrar que, pelo próprio conhecimento natural do homem, *a posteriori*, é possível saber que Deus existe. Para tanto, o frade de Roccasecca se apropria do método filosófico e formula uma teoria do conhecimento, postulando como o homem conhece as coisas naturais e sobrenaturais.

A razão, como que aos poucos e passo a passo, penetra no mistério para além das metáforas e sentidos do texto sagrado. Somente desta forma começa a responder este ardor que move a razão para conhecer Deus. Por isso mesmo, a teologia é a mais digna de ser aprendida e de ser ensinada, pois o homem tem capacidade de aprendê-la e contemplá-la. Como afirma Gilson:

Todo domínio da filosofia pertence exclusivamente à razão; isso significa que a filosofia deve admitir apenas o que é acessível à luz natural e demonstrável apenas por seus recursos. A teologia baseia-se, ao contrário, na revelação, isto é, afinal de contas, na autoridade de Deus (2001, p. 656).

No decorrer deste artigo percebemos a predileção pela ordem racional filosófica da parte de Santo Tomás de Aquino para demonstrar que Deus existe. Sabendo disso, é bom compreendermos como funciona este processo do conhecimento natural do homem. Santo Tomás de Aquino estipula uma teoria do conhecimento, através da qual explica paulatinamente como se dá o conhecimento do homem pela via racional.

Para tanto, fundamentando-se no pensamento aristotélico, o pensador medieval formula todo o processo para poder chegar ao conhecimento de algo e, conseqüentemente, de Deus. Na perspectiva tomista, conceber Deus pela via natural da razão é o ápice do conhecimento humano. É o mais desejado e buscado, de modo que essa busca goza de um caráter antropológico. Deixado claro a união entre razão e fé.

⁴⁴ Se houver uma separação de ambas as ordens, segundo João Paulo II, haverá um caos, pois a “fé privada da razão põs em maior evidência o sentimento e a experiência, correndo o risco de deixar de ser uma proposta universal. É ilusório pensar que, tendo pela frente uma razão débil, a fé goze de maior incidência; pelo contrário, cai no grave perigo de ser reduzida a um mito ou superstição. Da mesma maneira, uma razão que não tenha pela frente uma fé adulta não é estimulada a fixar o olhar sobre a novidade e radicalidade do ser. Ao desassombro da fé deve corresponder a audácia da razão” (Carta Encíclica *Fides et Ratio*, 48).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Santo Tomás corrobora com a ideia de que a razão é necessária para ter fé. Sem a razão, não há como ter fé. É próprio daquele que tem alma intelectiva ter fé. A primeira precede a segunda. Justamente por ser dotado de alma intelectiva, o homem é capaz de fé, é capaz de Deus. Por isso os animais não têm fé. Há, de fato, uma estrita relação entre teologia e filosofia. Podemos distingui-las, mas nunca as separar, pois ambas provêm de Deus e culminam em Deus. Esta relação estreita entre fé e razão é própria da Escolástica, é própria do pensamento medieval.

Não se trata de resumir nossa discussão a uma questão meramente epistemológica. Muito pelo contrário. A questão também é antropológica, pois estamos falando daquilo que é da natureza do homem. Para Aristóteles, o homem é um ser racional e tem dois princípios inseparáveis: corpo e alma. Santo Tomás de Aquino, fundamentando-se em Aristóteles, reafirma que essa alma é intelectiva, que goza de intelecto. Posto isso, estabelece-se que o homem é um ser racional, dotado de razão e capaz de conhecer.

É graças a isso que o homem é capaz de ter fé, pois, graças à capacidade de ter intelecto, umas das faculdades da alma, que o homem pode conceber Deus. Um animal e uma planta não têm fé justamente porque não têm razão, não têm consciência de si mesmos. Partindo da perspectiva tomasiana, é impossível separar a fé da razão na relação daquela com esta, muito pelo contrário, a razão é condição necessária para se ter fé. E esta colabora para o bom uso daquela, gerando virtudes.

É isso que explica o porquê de tantas civilizações que nunca se encontraram terem fé em alguma entidade, terem uma abertura para uma transcendência ou para uma realidade espiritual. O homem é racional e, por isso, todo homem tem fé. Se não tiver fé em Deus, terá fé no nada ou no não ser, ou em si mesmo. Quando uma pequena tribo, que nunca teve contato com o mundo externo, tem fé e religiosidade, isso demonstra que a fé faz parte da natureza do homem.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. v. I, Tradução: Equipe Edições Loyola, São Paulo: Loyola, 2005.

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os Gentios**. Tradução: D. Odilão Moura, OSB. Campinas: Ecclesiae, 2017.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

BOHENER, P.; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: Desde as origens até Nicolau de Cusa. 12. ed. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2009.

COPLESTON, Frederick. **Uma história da filosofia**: Grécia, Roma e filosofia medieval. Tradução: Augusto Caballero Fleck, Carlos Guilherme, Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2021.

FAITANIN, Paulo. Deus acessível à razão: uma proposta tomista. **Aquinate**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 7. 2007. Disponível em: www.aquinate.net/estudos. Acesso em: 21 ago. 2015.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: introdução, lógica, cosmologia. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. Revisão de Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). **Carta Encíclica *Fides et Ratio***. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2005-2013: BENTO XVI). **Carta do Papa Bento XVI aos Seminaristas**. Roma, 18 out. 2010. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20101018_seminaristi.html. Acesso em: 3 abr. 2023.

NICOLAS, Marie-Joseph. **Introdução à suma teológica**. Tradução: Henrique C. de Lima Vaz et. al. São Paulo: Loyola, 2005.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Patrística e Escolástica. 2.ed. Tradução: Ivo Storniolo. Revisão de Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

WOODS, Thomas E. **Como a Igreja Católica construiu a civilização ocidental**. São Paulo: Quadrante, 2008.



Capítulo 6

**A COMPAIXÃO, UMA METAFÍSICA IMANENTE EM
ARTHUR SCHOPENHAUER**

**Ermano Rodrigues do Nascimento; Evson Ferreira dos
Santos**



A COMPAIXÃO, UMA METAFÍSICA IMANENTE EM ARTHUR SCHOPENHAUER

Ermano Rodrigues do Nascimento

Doutor em Ciências da Educação e Professor do PPGFIL/UNICAP

Evson Ferreira dos Santos

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Pensar a ética remonta a vários pensadores da antiguidade e também de hoje, porém, abordando especificamente sobre a compaixão temos poucos, entre esses, nosso pensador pesquisado. Pretendemos apresentar essa dimensão ético-moral como meio de cuidado e empatia,⁴⁵ propostos pelo filósofo.

Como já bem sabemos, a ética não é concebida no aspecto individualista, mas na coletividade. Os indivíduos são propensos a viverem em sociedade e só nessa condição há coerência para abordarmos a teoria da qual sem interação social seria vazia, pois, “a ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade” (Sánchez, 2018, p. 23). Portanto, é a ciência da coletividade, da interação do ser.

Em Schopenhauer não poderia ser diferente, a ética é o meio mais assertivo para o bem-estar social – “cuja fonte reconhecemos estar na compaixão” (2001, p. 21) – sem a qual as muralhas do egoísmo, do ódio e do desprezo encontra vasto espaço para ação, visto que a natureza humana é, por si só, corrompida. A compaixão – como disposição moral – faz o indivíduo ultrapassar as inclinações do eu em direção ao outro num movimento de inclusão, respeito e acolhimento; revertendo os impulsos tendenciosos e maléficos do egoísmo.

⁴⁵ Empatia (*em-patheia*) – palavra de origem grega –, compreende que é colocar-se no lugar do que sofre buscando entender seu sofrimento.

Nesse capítulo abordaremos sobre a ética schopenhaueriana e sua relevância para o corpo social e para o indivíduo. Tomaremos como base a conceituada obra, *Sobre o fundamento da moral*; a principal obra para quem pretende se debruçar sobre sua teoria moral.

2 A COMPAIXÃO SOB O PRISMA DO CRISTIANISMO E DO BUDISMO TIBETANO

Na sociedade atual a ética da compaixão é algumas vezes entendida de forma inadequada e superficial, isto é, sem o aprofundamento devido; algumas religiões dedicam-se a estudá-la e praticá-la com afinco. Nosso filósofo cita por diversas vezes as culturas orientais para exemplificar a grandeza dessa virtude, que atingem praticamente à mesma conclusão, a compaixão “é uma atitude fundamental, [...]. É algo essencial [...] em sentido filosófico, que está sempre presente e atuante” (Boff, 2009, p.13); nas relações sociais e também de forma mística.

Exercitar o desapego e o cuidado eliminando o individualismo e a egolatria é a regra para a vivência da virtude; é, pois, a prática proposta por um judeu carpinteiro pobre de Nazaré, “figura resplandecente, cheia de vida profunda” (Schopenhauer, 2015a, p. 108)⁴⁶. Sua doutrina, pautada na prática do amor, era quase que uma revolução para o contexto em que vivera. Seu povo era oprimido pelo império romano e, como agravante, contavam com a pesada mão do fundamentalismo religioso. Conhecemos bem a história de Jesus, principalmente porque é quase uma convenção vender livros, vídeo e filmes contanto sua trajetória. Porém, o que relativamente pouco se aprofunda é de sua capacidade de empatia e compaixão.

Para o Novo Testamento – livro sagrado para os cristãos – a misericórdia se funde com a compaixão. Misericórdia – *miserere*, ter piedade, ter compaixão; *cordis*, coração – compaixão do coração, portanto, uma não existiria sem a outra.

Na passagem do evangelho de São Lucas, Jesus cita uma parábola, conhecida como a parábola do samaritano; vale ressaltar que os habitantes da Samaria não eram bem quistos pelo povo judeu. Nessa passagem o mestre de Nazaré conta que um homem judeu sofreu uma emboscada indo para Jerusalém e padeceu nas mãos dos assaltantes que o deixou “semimorto”. Os correligionários passaram, mas não se

⁴⁶ Schopenhauer também o denomina “sublime fundador do cristianismo” (2015a, p. 449).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

sensibilizaram com sua dor⁴⁷; um samaritano, “porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão”.⁴⁸

Atentemos para as seguintes atitudes: chegar junto, ver e compadecer. Algo chama a atenção daquele samaritano, e não algo qualquer. Para tentar entender ele opta por não ficar á distancia, mas, chegar junto – pode ser entendido como uma atitude de comprometimento e companheirismo: estar junto, caminhar junto etc.; quem chega junto é necessariamente afetado de alguma forma – para ver – o mesmo que notar, enxergar – ou seja, se compromete, se responsabiliza com o que ver. E só depois dessas atitudes ele move-se de compaixão.

Dada a situação, não lhe era mais permitido seguir adiante, ele já fora alcançado pelo cenário presenciado ao aproximar; essa confrontação gerou compadecimento pela dor do outro que não precisava de outra coisa senão acolhimento e cuidado. “Moveu-se de compaixão”, diz o texto, isto é, ele estava movido pela dor do outro, ele passou a sofrer com o outro, por isso não dava para seguir adiante como se nada tivesse acontecido.

A ação moral desse samaritano poderia pô-lo em maus lençóis com sua religião, suas tradições, familiares e amigos, mas ali ele só enxergava apenas o outro; um ser humano que solicitava, mesmo sem a sinalização verbal⁴⁹, seus cuidados. “O cristianismo prega⁵⁰ [...] uma virtude inteiramente sem utilidades, praticada não em vista de recompensa numa vida após a morte, mas de forma completamente gratuita, pelo amor a Deus” (Schopenhauer, 2015a, p. 605).

A compaixão é transcendência, ela arremessa o indivíduo em direção ao outro, em um chegar-junto que compromete e, conseqüentemente, afeta; ela é então a conduta em que “a diferença entre o eu e o não-eu desaparece” (Idem, 2012, p. 43); sem o peso da obrigação ou mesmo de algum retorno como recompensa, pois dessa maneira perderia a sua pureza.

⁴⁷ Tal qual a determinação de Virgílio a Dante, quando este presenciou o tormento dos condenados que sofriam no inferno, “deles não cuides mais, mas olha e passa” (Dante, 2019, p. 39).

⁴⁸ Bíblia de Jerusalém Lc 10, 29-37.

⁴⁹ Não há relatos de pedidos de ajuda por parte do homem “semimorto”.

⁵⁰ Aqui o filósofo faz referência a doutrina luterana *sola fide*, em que apenas a fé é suficiente para a salvação; completa ele: “...visto que as obras não justificam, mas apenas a fé, [...]. Leia-se Lutero, *De libertate Christiana*” (Ibidem). Essa doutrina usa como referência a carta de São Paulo a Efésios 2,8-9. Para o catolicismo romano as ações têm relevância desde que realizadas sob à luz da fé, com base no texto de São Tiago 2,14-26, entre outros.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

As religiões⁵¹ entendem, sobretudo o Budismo e o Cristianismo, que sem essa virtude – que impulsiona em direção ao outro⁵² necessariamente, numa relação de abertura e nunca no fechamento egoístico⁵³ – não há como o ser humano progredir moralmente enquanto habitantes do mesmo planeta; e seus benefícios abrangem tanto quem pratica como quem recebe. “A compaixão só é verdadeira quando é ativa”, salienta o mestre tibetano Sogyal Rinpoche (1999, p. 251); ativa no sentido de frutuosa, ou seja, capaz de movimentar o indivíduo à uma relação saudável de amor e vínculo com o mundo que sofre.

O Budismo considera a compaixão de suma importância atribuindo a ela parte integrante na evolução espiritual; os adeptos da religião entendem que sem essa virtude não há caminho espiritual a percorrer e conseqüentemente não há possibilidade de desenvolvimento. Dalai Lama resume bem o que o budismo entende por compaixão, ela é “compromisso, responsabilidade e respeito para com o outro” (2000, p. 128); e o objetivo diário da mesma religião/filosofia é buscar eliminar a dor dos que sofrem.

Muitas as interpretações ou configurações para a compaixão são possíveis, porém a única aceita pelo budismo é a desprever-se do apego⁵⁴ de si e de tudo, isto é, ser empático sem fazer distinção, acolher e cuidar tanto de quem é amado ou não; crendo ou não em Deus; sendo ou não da mesma religião etc.; e para que essa atitude seja possível, o adepto deve exercitar-se constantemente. Afirma Boff, “Talvez seja a compaixão umas das maiores contribuições que o Oriente oferece à humanidade. Compaixão tem a ver com questão básica que deu origem ao budismo no caminho ético e espiritual” (2003, p. 56).

Aliviar o sofrimento em uma dinâmica de empatia e cuidado, combatendo o egoísmo que de forma brutal degrada a dignidade humana em um espiral contínuo de exclusão. Podemos afirmar que sem a compaixão não seria possível o pleno

⁵¹ Iremos nos referir nessa pesquisa ao budismo tibetano como religião, embora saibamos que não é um sistema de crenças e alguns de seus integrantes o consideram filosofia. Sublinhamos que Sidarta Gautama (563 – 483 a.C.), não é um deus, profeta ou fundador de religião, mas um príncipe indiano que, por meio da ascese, chegou ao estado de iluminação; o Nirvana. O budismo tibetano é uma ramificação do budismo que utiliza meditação, textos sagrados e rituais; e seguem os ensinamentos de Sidarta (Buda, ou seja, o Iluminado, o desperto).

⁵² O outro, isto é, aquele/a que não sou eu; dependendo do contexto, também se pode entendê-lo como o cosmo.

⁵³ As religiões também entendem a compaixão como cuidado e amparo.

⁵⁴ Faço referência a apreciação que Leonardo Boff faz da compaixão assimilada pela cultura oriental: “a grande com-paixão’ (karuna em sânscrito) implica duas atitudes: desapego de todas as coisas e cuidado para com todas as coisas” (2003, p. 57).

desenvolvimento espiritual seja no budismo como no cristianismo. Portanto, essa virtude moral é essencial para essas duas religiões em questão.

3 A AÇÃO MORAL MOVIDA PELO SOFRIMENTO DO OUTRO

As indagações sobre as razões que faz o ser humano desejar é assunto bastante importante na filosofia schopenhaueriana, pois busca investigar as ações do indivíduo levando em consideração as duas faces do mundo: a representação, que se divide em três aspectos: tempo, espaço e causalidade; e a vontade, ou seja, aquilo que há de mais essencial no ser humano.

Só há um fundamento moral, a compaixão; essa é caracterizada pelo impulsionamento do eu movido pela dor do não eu, isto é, do outro: O eu impelido a prestar assistência ao não eu, que da mesma forma é seu semelhante.

Com isso a ressonância da ética schopenhaueriana propõe uma moralidade alcançável em todas as esferas, épocas e situações. Esse agir moral dessa acontece no tempo e no espaço, sob a égide da lei da causalidade, movida pela vontade. O querer não existe no vácuo, ele acontece no corpo e nas ações do indivíduo pensante – tempo, espaço e causalidade – de forma que esse indivíduo desejante é também cognoscente.

Como puro querer, o indivíduo é levado a compadecer-se do outro ou agir egoisticamente, isto é, optar pelo bem-estar ou o mal-estar do outro; uma vez que o que move toda e qualquer ação é a vontade, e esta é cega. Na concepção de Schopenhauer (2001, p. 135), se o indivíduo, contudo, objetiva livremente apenas o bem-estar alheio, sem recorrer a benefícios individuais de recompensas e reconhecimentos, sua ação é pura, considerada “dotada de valor moral”; essa ação, contudo, contribuirá ativamente para o combate do egoísmo; possibilitando a compaixão a moralidade possível e aplicável no processo de hominização⁵⁵.

Por compaixão entende-se o sentir-com; em latim, *compassio*, que significa **entender a dor do outro, acolher esse outro em seu sofrimento desinteressadamente**; ela, podemos dizer, traz consigo o alento do cuidado⁵⁶. Ela é a

⁵⁵ Por processo de hominização nesse contexto é o desenvolvimento ou a capacidade de humanização do indivíduo em toda sua conjuntura.

⁵⁶ Urge a desconstrução da definição pejorativa das expressões, cuidado e compaixão; principalmente a segunda. Pois, essa é comparada a sentimentos de mesquinha, quando efetivamente sua ética é por demais abundante e profunda.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

única capaz de barrar o egoísmo humano e sua capacidade de destruição; ela não prioriza uns em detrimento de outros, mas sua atividade gera inclusão e fortalecimento no convívio social, “participação direta no bem-estar de outrem, cuja fonte reconhecemos estar na compaixão, é aquilo de onde provêm nele as virtudes da justiça e da caridade” (Schopenhauer, 2001, p. 211).

Com a proposta ética do pensador podemos compreender que sua filosofia não estagna no pessimismo filosófico que conhecemos – que por sinal, exerce uma notória importância para a filosofia contemporânea – ela permite ir mais além: ousamos até mesmo a afirmar que, ao propor a moral da compaixão como fundamento da ética, Schopenhauer expressa algum crédito na capacidade humana de exercer tal virtude.

Uma ética alcançável a todos sem distinção parece ser uma diligência do filósofo, pois ela sendo inalcançável, carregada de teorias e distante da realidade não reverbera na *polis*, como é a proposição da ação moral⁵⁷:

Tem, antes, de ser algo que exige pouca reflexão, ainda menos abstração e combinação, algo que, sendo independente da cultura do intelecto, fale a todo homem⁵⁸, mesmo ao mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas. Enquanto a ética não tiver um fundamento desta espécie para apresentar, ela pode promover-se, disputar e exhibir-se nos auditórios, mas a vida real dela zombará. Tenho por isso de dar aos éticos o conselho paradoxal de primeiro olhar um pouco para a vida humana (Schopenhauer. 2001, p. 108).

Inteira e contrário a uma ação virtuosa pautada na lei na retribuição, isto é, empreender a ação moral tendo como fundo necessário a recompensa de outrem sem a imposição tenebrosa do castigo horrendo de um Ser zangado com a desobediência de sua vontade.

A compaixão age como ponte, elo entre os indivíduos, – ou podemos dizer, ela humaniza o agente da ação e o destinatário – sua consequência é capaz, aliás, ela é a única capaz, de impugnar os malefícios antimoral. Essa moralidade schopenhaueriana, podemos dizer, é uma forma bem mais aplicada de *em-patheia*, pois: “minha ação só deve acontecer por causa do outro”; destacou o filósofo (2001, p.135); o egoísmo, pelo contrário, não tem “valor moral”, não é bem-vindo na ética.

⁵⁷ Cf. “Para a ação correta e boa” (Schopenhauer, 2001, p. 107).

⁵⁸ Aqui é possível notar a preocupação do filósofo com o alcance de sua moral; se não for para “todo homem”, que sentido tem?

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

A moral atrelada à teologia corre o risco de ser acorrentada à ideia de castigo e recompensa divinos. Essas são, pois, uma das observações que Schopenhauer faz em relação a ética kantiana; a ideia do “dever” kantiano soa como uma obrigação a uma lei, por vezes religiosa, cuja desobediência ocorrerá em penalidade⁵⁹; e essa obrigação põe em xeque a retidão da ação; as ações por puro dever não só muitas vezes não se realizam, mas, como o próprio Kant afirma, “não se tem nenhum exemplo seguro da disposição de agir por puro dever” (Schopenhauer, 2001, p. 41); se esta moral está ligada a religião sua lei obriga o indivíduo a obedecê-la, caso contrário o castigo pode ser eterno.

A compaixão, portanto, praticada por medo do castigo não visa o bem-estar alheio, mas o receio da própria condenação. Mais uma vez, Schopenhauer cita Kant: “quando a recompensa me atrai e a ameaça de castigo me assusta [...]” (2001, p. 128). Essa ação sob a implacável pena não é considerada outra coisa senão egoísmo, pois claramente é uma ação que intenta uma recompensa ou movido pelo medo.

Uma das expressões do egoísmo é a inveja. Não é só a compaixão que habita o interior dos seres humanos cultos ou não, a inveja também faz parte desse mesmo interior; inclusive fazendo oposição evidentemente à moral compassiva. Enquanto a compaixão, segundo Schopenhauer (2012), age como ponte, elo entre os indivíduos, a inveja cria barreiras entre as relações.

O agir compassivo que compreende a relação do eu, com o não eu que sofre, não comporta a relação egocêntrica do eu com o eu. Para o indivíduo egoísta, “há [...] entre o eu, que se limita a sua própria pessoa, e o não-eu, que encerra o mundo restante, um abismo imenso, uma diferença potente: ‘*pereat mundus, dum ego salvus sim*’ (pereça o mundo, mas que eu seja salvo), é sua máxima” (Schopenhauer, 2001, p. 212).

Além da inveja como oposição à compaixão, podemos encontrar a maldade motivação que goza com a dor do outro; insensibilidade diante do não eu; não é difícil vermos atitudes de pessoas ilustres e reconhecidas socialmente se contrapondo a

⁵⁹ Schopenhauer não defende a desobediência à lei, todavia, chama atenção para a prática da ação compassiva apenas sob ameaça de punição, caso não seja realizada. A pureza da ação virtuosa acontece quando o praticante age sem medo do castigo, mas por reconhecer no outro o semelhante que solicita amparo. Aqui uso como exemplo os termos *atrição* e *contrição* muito empregado na doutrina católica: o primeiro é o arrependimento por medo do inferno; o segundo é o arrependimento por amor a Deus e por descontentamento pelo mal praticado com o outro. Ambos são perdoados, porém, o segundo goza de um benefício maior, pois seu arrependimento foi perfeito. No caso da moral da compaixão, as duas ações acontecem e beneficiam, contudo, a ação pura para nosso pensador é a ação que não exige medo de castigo.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

homens e mulheres que dedicam tempos alimentando pessoas em situação de rua. Alguns comportamentos da negação da compaixão – velados, inclusive, de bem-estar social – são aceitos sem serem questionados pelo poder público; principalmente quando não se exige ações que promovam o acolhimento, moradia digna e alimentação a pessoas em deploravelmente estado sub-humano. Ao contrário, constata-se um frenesi competitivo desmesurável em busca do primeiro lugar em tudo, tornando o indivíduo cada vez mais isolado em sua bolha egocêntrica, como bem lembrou nosso filósofo, “se fosse dado pois a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria” (Schopenhauer, 2001, p. 121).

Não haverá justiça sem a compaixão, não haverá igualdade social sem a compaixão; ela é o fundamento ético para uma sociedade igualitária e inclusiva, “o *ethos* para ser plenamente humano, precisa incorporar a compaixão”, considera Leonardo Boff (2003, p. 55).

O agir moral na filosofia de Schopenhaueriana ultrapassa o mesquinho sentimento de “pena”, ela é a capacidade empática de proporcionar ao outro alívio em suas dores e sofrimentos: “em vez de meu bem-estar, o bem-estar de todos sem distinção” (2015a, p. 606). Só dessa maneira, portanto, os males da indiferença e do individualismo poderão ser combatidos.

Podemos compreender, todavia, que o compadecimento contribui para o processo de hominização do ser, isto é, ela transcende as aparências e penetra no mais íntimo de outrem sem levar em conta raça, classe social etc., dando respeito e dignidade, fazendo-o ser notado. A compaixão, portanto, é única forma de “impedir que o ódio e o desprezo se manifestem contra alguém” (Schopenhauer 2015a, p. 41).

4 COMPAIXÃO COMO MORALIDADE SCHOPENHAUERIANA

Pensar a ética em Schopenhauer, é pensar uma ação moral independente dos dogmatismos religiosos, ou seja, pode-se e deve-se agir eticamente sem necessariamente estar ligado a um grupo religioso, pois “gente religiosa de todos os credos frequentemente só entende como consciência moral os dogmas e prescrições de sua religião [...]” (2001, p. 116). O filósofo transita na História da Filosofia e lança sua desconfiança e crítica sobre as mais diversas concepções de ética, inclusive a de Kant, seu pensador referencial ao lado de Platão.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Ele propõe uma ética que se porte como mecanismo investigador e conscientizador, que impulsiona o indivíduo ao agir moral, isto é, “justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva” (Schopenhauer, 2001, p. 119). Entretanto é percebido que a ética schopenhaueriana, além de ser apenas conceitos teóricos, está inserida na práxis do indivíduo em relação. *Práxis* essa que conduz a uma contraposição aos impulsos imanentes da metafísica da vontade que, além das diversas dimensões gera no indivíduo egoísmo, pulsão capital em todo ser. Esse egoísmo é capaz de criar obstáculos e impedir vínculos extinguindo a capacidade de reconhecer o outro como um ser de carências e limites, e dessa maneira criando uma espécie de bolha onde o indivíduo egóico permanece num comportamento de verdadeira insensibilidade, antipatia e maldade; essa, uma das instigações defendidas pelo filósofo juntamente com a compaixão.

Podemos, inclusive, observar que as ações egoístas estão ligadas à maldade, – ao quais Schopenhauer considera como “motivações antimorais fundamentais” (Debona, 2020, p. 108). – Uma vez que o agente da maldade objetiva o prejuízo alheio, seja por ganância ou por egoísmo mesmo, num anseio que pode tencionar o próprio benefício, ou não;

Observamos não apenas como cada um procura arrancar do outro o que quer ter, mas inclusive com alguém, em vista de aumentar seu bem-estar por acréscimo insignificante, chega ao ponto de destruir toda a felicidade ou a vida de outrem. Eis aí a suprema expressão do egoísmo, cujas aparências, nesse aspecto, são superadas apenas por aquelas da pura maldade, que procura, indiferentemente e sem benefício pessoal algum, a injúria e a dor alheia (Schopenhauer, 2015a, p. 386-387).

A questão do mal já é bastante trabalhada por diversos pensadores na História da Filosofia, Schopenhauer, por sua vez, não fica fora dessa discussão – a propósito, nas palavras do filósofo e teólogo francês Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948), sobre Schopenhauer, comenta que se trata de “uma verdadeira filosofia do mal [...] como jamais se havia apresentado até então no Ocidente” (2020, p. 331) – ele, Schopenhauer, aponta a maldade humana como parte integrante das ações do próprio ser humano, e podemos arriscar em dizer que é uma espécie de cognome do egoísmo, isto é, ação maléfica do ser contra outro ser, segundo ele, motivação principal da existência; ambos são intrínsecos ao ser e aspiram o dano de outrem, o primeiro de forma direta e o segundo indireta. Para Schopenhauer, “as investigações morais são incomparavelmente mais importantes que as físicas” (2015b, p. 703).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Por tão grande destaque dado, não é de se admirar que ele aborde tão ricamente sobre a ética da compaixão – sendo essa uma ética prática – e teorize o rompimento com as ditas práticas virtuosas das religiões, uma vez que essas aspiram a recompensa celestial; enquanto o sujeito da prática moral da compaixão parte em direção à carência do outro tentando apenas o auxílio desinteressado pelo contentamento desse, sem tender a uma recompensa divina.

A filosofia da ação ética adotada pelo pensador – em contraposição a ideia de que o todo deve ser suplantado ao particular – evoca um movimento ímpar, podemos dizer: não são as massas as verdadeiras destinatárias da ética, é o indivíduo, não há ação ética no meio social sem a contribuição do indivíduo, pois este é o sujeito que compõe o *ethos*. Schopenhauer é bastante assertivo quando faz essa abordagem; assim sendo, ele mostra que a ética é destinada ao ser individual, particular, isto é, o ser enquanto sujeito da polis; e este o encarregado pela valorização humana no meio em que vive e se relaciona.

Pois em cada indivíduo aparece a inteiramente indivisa Vontade de vida, a essência em si, e o microcosmo é igual ao macrocosmo. As massas não possuem mais conteúdo que cada indivíduo. Na ética, não se trata da ação do resultado, porém do QUERER, e o querer mesmo opera sempre apenas no indivíduo. O que se decide MORALMENTE não é o destino dos povos, que existe apenas na aparência, porém o destino do indivíduo. Os povos são, propriamente dizendo, meras abstrações: apenas os indivíduos existem de fato (2015b, p. 705).

Tendo compreendido que a ética tem vasta relação com a ação de sujeito inserido em seu meio, enquanto particular, e não do todo para o sujeito, isto é, do universal para o particular; podemos assimilar, portanto, o porquê de o filósofo encarar o egoísmo como uma degradação, apesar de também ser vista como “motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal” (Schopenhauer, 2001, p. 120). É degradante porque fere as relações, prioriza os próprios interesses cedendo assim às demandas cegas e impiedosas da vontade, fazendo do indivíduo prisioneiro.

A ética é relação sem interesse, é amor “ágape” (Idem, 2015a, p. 436), isto é, amar sem retribuição, gratuitamente; de maneira oposta ao egoísmo que é amor-próprio. Soa familiar? Sim, é um pensamento bastante cristão. A consciência moral de nosso filósofo tem forte traço do cristianismo; ele vê sentido nisso, nesse amor incondicional, até mesmo autossacrificial, se esse amor visa o benefício do outro, ou seja, amor compaixão sem a busca por retribuição, seja ela qual for. A propósito, falar

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

sobre a moral schopenhaueriana sem mencionar uma das⁶⁰ clássicas críticas que o filósofo da compaixão faz à Kant, seria deixar para trás uma contribuição deveras relevante. Kant pautava sua ética no dever, e Schopenhauer destaca essa expressão em sua análise: “ter o dever de reconhecer deveres” (2017, p. 211). É pelo imperativo categórico, como lei universal, que o indivíduo está obrigado, sob alguma pena, a obedecer – dado que a ética kantiana, através do dever, obriga o sujeito a ações que só “adquirem significado por meio da ameaça de castigo ou da promessa de recompensa [...] **como se**, a virtude era só um meio para um fim” (Schopenhauer, 2001, p. 20, 27, grifo nosso); ao que a moralidade schopenhaueriana diverge.

O sujeito movido pela moral da compaixão age desinteressadamente dos impulsos egóicos inerentes à humanidade, que não aspira outra coisa senão benefícios pessoais. Aliás, ela só pode ser considerada ação moral em Schopenhauer se for desprovida de interesse; percebe-se, portanto, uma abnegação do próprio querer. Diferente da moral kantiana, Schopenhauer não fundamenta sua moral no “dever”, mas unicamente na compaixão, ela age no tempo e no espaço como fruto empírico do agir moral. Ela “unicamente forma a ágape pregada no evangelho” (1997, p. 244).

De acordo com Schopenhauer (2012, p. 52), “o homem é no fundo um animal selvagem, terrível”; ele naturalmente está inclinado ao desassossego próprio e do outro, se lhe faltar a constante prática da ascese todos os projetos de amor e compaixão serão dissolvidos na excitação do egoísmo que “é colossal” e que “comanda o mundo” (Idem, 2001, p. 121); a experiência da compaixão e, conseqüentemente, a renúncia do bem-estar pessoal pelo bem-estar do outro, humaniza o indivíduo que recebe a ação – elevando-o a categoria de dignidade humana⁶¹ – bem como o indivíduo que desempenha tal ato. Na sociedade contemporânea, onde a competitividade parece ser a chave para o crescimento individual e social, a lógica do sofrer com, ou mesmo evitar o sofrimento alheio a todo custo parece inaceitável, sendo permitido e até incentivado a ação antimoral; não obstante, essa ação não aspira a elevação do indivíduo que se move pela moral, pois, se assim fosse, seu agir estaria infectado pelo interesse de algo que não seja o

⁶⁰ Schopenhauer faz outras críticas a filosofia kantiana, essa, contudo, é a que tem maior ressonância em nossa pesquisa.

⁶¹ Considerando que muitos seres humanos não vivem, mas sobrevivem em uma situação sub-humana.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

acolhimento exclusivamente do outro; portanto, puro egoísmo; “a verdade agora expressa de que a compaixão é a única motivação não egoísta e a única genuinamente moral é, de um modo estranho e quase incompreensível, paradoxal” (Schopenhauer, 2001, p. 165).

A potência antimoral contribui para que o destinatário da ação, levando amparo e consolo; para o indivíduo que pratica a ação, contudo, não; pois, sua ação não tem “valor moral”.⁶² A propósito, se a vida é dor e sofrimento, conforme o filósofo – já mencionado nessa pesquisa – a vida do sofredor que recebe a ação moral deixa de ser sofrida? Por alguns instantes sim, bem como a vida de qualquer indivíduo que busca satisfação, porém, uma vez passada a saciedade, o mesmo indivíduo volta a desejar e, conseqüentemente, sofrer; pois o indivíduo é essencialmente falta, por conseguinte, insatisfação.

O Prof. Vilmar Debona trata em sua obra, *A outra face do pessimismo* (2020), de grande e pequena ética; e leva o leitor a compreender que a primeira trata da esfera metafísica do pensamento schopenhaueriano, enquanto a segunda corresponde ao caráter pragmático-eudemonológico da filosofia de Arthur Schopenhauer.

A metafísica de Schopenhauer é imanente, isto é, a vontade de vida, essência de tudo, que dispensa seus tentáculos – que são suas manifestações – no mundo move tudo e todos. O indivíduo, inserido nessa realidade, mesmo movido pelo *principium individuationis*, dever direcionar seus impulsos para o bem-estar do outro, em uma atividade de recorrente abnegação das próprias predileções.

O agir moral schopenhaueriano está relacionado com a negação da vontade, sem a qual a compaixão passa a ser ilusória. Para que o indivíduo tenha uma ação moral genuína, ele precisa mortificar seu ímpeto egocêntrico através da ascese – isto é, através da negação da vontade de vida e suas aparências; em oposição a isso o indivíduo estará sempre inclinado ao próprio bem-estar, e dessa forma, continuamente inclinado ao egoísmo e à maldade. Sem essa renúncia da vontade, o indivíduo é incapaz de executar uma boa relação no *ethos*, não sendo capaz da mínima atitude empática; essa ação misantrópica, podemos assim dizer, poderá levar a humanidade à mais precisa extinção; “o homem é para si ao mesmo tempo *eu* e *tu*,” conforme o filósofo alemão, Ludwig Feuerbach (1804-1872), em sua obra *A Essência do Cristianismo* (2013, p. 36); o ser humano é relação; é vedado a ele o conhecimento

⁶² Vide página 52 dessa pesquisa.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

do 'eu' sem o 'tu', sem a relação com o outro. A insistência do 'eu' sem o 'tu' acarretará no mais cruel egoísmo e maldade.

Essa relação – eu/tu – é tão importante para a ética, que diante da ausência do segundo não existiria o primeiro; ou seja, a negação do 'tu' é automaticamente a negação do 'eu'. É nesse elo que o 'eu' se reconhece parte de um conjunto que engloba laços afetivos, culturais e políticos. Sofrer com, como propõe o agir moral da compaixão, não é anular-se ou mesmo tomar o lugar do outro em seu sofrimento, isto seria impossível, evidentemente; nem mesmo apenas comover-se com o sofrimento de outrem; mas é, se permitir romper a ilusão do *principium individuationis*, o véu de maya, que reduz o outro a meras aparências, e ser capaz de enxergar o essencial nas relações interpessoal.

A moralidade schopenhaueriana da compaixão é sem sombra de dúvidas uma negação da vontade sem a qual “o egoísmo se mostrará logo em toda sua grandeza, e o fenômeno não será nada bonito” (Schopenhauer, 2001, p. 123); visto que o ser é essencialmente vontade. Sem uma ação concreta a potência antimoral do egoísmo subjugará não só o indivíduo enquanto personalidade, mas este à medida que é sujeito na *pólis* (πόλις), como corresponsável pelo seu desenvolvimento. “O egoísmo é a primeira e mais importante potência, embora não seja a única, que a *motivação moral* tem de combater” (Schopenhauer, 2001, p. 124). Esse combate não deve ser feito com armas teóricas, mas com o que o filósofo chama, “algo real” (Ibidem). É com *caritas*, a virtude moral capaz de combater fortemente contra o predomínio do egoísmo.

O indivíduo é movido por impulsos⁶³ responsáveis pelos estímulos que leva o ser à ação. Schopenhauer aponta três motivações, ou impulsos: “egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade);” e a “compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)” (2001, p.137).

Compreendemos que “o egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, [...]” e que “para a maldade e crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los é o que dá prazer” (Idem, p. 126); é absolutamente impossível à sociedade resultados positivos sem a ação moral. E, por conseguinte, resta ao sujeito esforçar-se para alcançar meios de superar a potência do egoísmo.

⁶³ *Triebfeder*, palavra alemã que equivale a mola impulsora.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

O ser humano, dotado de intelecto, não é capaz sozinho, confiando no intelecto resolver toda questão moral, considerando que ele é também vontade e essa, dominante. A empiria é sempre bem-vinda evidentemente, além do mais, Schopenhauer assente que há boas pessoas capazes de ajudar os semelhantes generosamente; porém, o indivíduo também é metafísico, e o predomínio volitivo é preciso e inevitável. O resgate humano dos arroubos impulsivos fortemente atuantes no sujeito só será possível em razão da abnegação dos impulsos não evidentes, isto é, a vontade – instância “não submetida ao princípio de razão” (Schopenhauer, 2015a, p. 332). Esta, não sendo contida, compromete a ação moral que pode ser afetada pelo egocentrismo; “a ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral” (Idem, p. 131).

Que tudo está submetido ao ímpeto à existência ninguém deve discordar, pois tudo gira em torno da vontade de vida; é de suma importância que o ser, sujeito e objeto no mundo, encontre meios de uma convivência pacífica e inclusiva, sendo essa uma eminente expressão da compaixão; considerando que só inclui quem é capaz de sensibilizar-se com o lugar do outro; portanto, para isso deve haver a disposição de ir em direção ao outro sem as amarras do egoísmo. Egoísmo esse que incapacita o indivíduo de reconhecer-se no outro que passa a ser considerado um *não-eu* e com isso objeto de hostilidade. Em vista disso, podemos considerar que a moral schopenhaueriana é uma proposta social possível.

É possível pensar a moral schopenhaueriana nos dias atuais? Sim, é possível e necessário. A forma mais elevada de enfrentamento do certame egóico não resta dúvida de que é a compaixão, “base da justiça e da caridade, *caritas*” (2015b, p. 718). O que diria nosso pensador hoje, diante do quadro do descaso público? Provavelmente que é imoral. Por exemplo, o negacionismo frente aos casos de COVID-19 em todo o mundo, o desmatamento, a exclusão social etc.; ao passo que a reflexão ética impulsiona para a ação moral e, conseqüentemente empática, o negacionismo levou e leva o indivíduo ao absurdo de normalizar o extermínio do ser vivo. Atitudes utilitárias como a que vemos nos contextos neoliberais são frutos do individualismo que rejeita o outro em toda sua dimensão, inclusive nas diferenças⁶⁴.

Ação moral em Schopenhauer é empírica, uma vez que é a dinâmica do ir em direção ao outro, mesmo quando tudo insiste no contrário, como no caso do egoísmo;

⁶⁴ A propósito, o egoísmo é o codinome do neoliberalismo, ou vice-versa.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

e que as relações entre os indivíduos possuam ligação tal que o sofrer do outro seja também meu sofrer, uma relação clara de altruísmo: “quero imediatamente seu bem e [...] não quero seu mal, tão diretamente como se fosse o meu” (2001, p. 135). De forma que o sofrimento do outro não seja ignorado e sim sentido por todos como se fosse seu. Isto é compaixão no sentido mais estreito da palavra, sofrer-com, como já nos debruçamos anteriormente nessa pesquisa; e que também queira seu bem como queremos o nosso.

Esse vínculo só será possível sob a interferência da empatia e identificação, isto é, o sujeito capaz de ver no outro, mesmo na diferença, um ser que é semelhante; é evidente que nosso pensador não pretende que deixemos nossa individualidade, ele entende que temos nossas divergências enquanto seres pensantes, porém, ele sugere que nossa diferença “seja suprimida pelo menos num certo grau” (Idem, p. 136).

A ética é necessariamente coletividade, sua base empírica motiva para que o indivíduo recuse os próprios interesses, mas os renuncia em nome de uma ação altruísta; o indivíduo ético “se ocupa, entre outras coisas, com a reflexão moral que reflete sobre o fato de que podemos deixar de lado nossos próprios interesses [...]” (Gabriel, 2022, p. 337). Schopenhauer leva em conta, inclusive, a virtude da justiça “como abordagem mais próxima do processo de compaixão” (2001, p. 141). Por essa razão ela não deve ficar de fora da dinâmica ética que leva à compaixão.

É perceptível a ligação necessária entre moral, justiça e compaixão na filosofia schopenhaueriana; a ação justa é uma ação moral obrigatoriamente. Justiça e moral avançam lado a lado e são movidas por um objetivo, o bem-estar do coletivo sob o viés da compaixão. E não podia ser de outro jeito já que a “compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda caridade *genuína*” (Schopenhauer, 2001, 136).

Toda ação moral, portanto – considerando que ela intui o bem comum – tem como fundamento a compaixão, e é movido por ela; e nesse movimento é possível enxergar a empatia, isto é, o olhar sobre o sofrimento do outro faz com que o indivíduo saia de seu comodismo egóico e aja numa tentativa de remediar a situação ou reivindicar soluções para o bem-estar deste.

Quando a ação moral schopenhaueriana, isto é, a compaixão se torna efetiva, o indivíduo é capaz de projetar-se intencionalmente na direção do outro podendo

sentir sua dor ou alegria eliminando dessa forma os possíveis indício de segregação, “a diferença entre mim e o outro não é mais absoluta” (Ibidem).

Nota-se que nosso pensador alude “não é mais absoluta”, exprimindo assim que o indivíduo não eliminará por completo suas diferenças; o ser é dotado individualidade sem a qual ele perde sua identidade. O sujeito continuará sendo o agente da vontade e com isso personagem concreto do egoísmo; com o diferencial da capacidade de compadecer-se. Essa superação das diferenças pela compaixão – esse movimento do *eu* em direção ao *não-eu* – é vista por Schopenhauer com bons olhos, um fenômeno metafísico, inclusive; “vemos o não-eu tornar-se numa certa medida o *eu*” (Ibidem).

O rompimento das diferenças entre os indivíduos é a base para a ação moral do ser ético, “a diferença entre mim e o outro não é mais absoluta” (Schopenhauer, 2001, p. 136); entendemos que toda moral schopenhaueriana se nos apresenta como possibilidades de entendimento no sentido de que é necessário notar o outro em sua particularidade e ser capaz de acolhê-lo na dor e no sofrimento – que são seus – por meio da compaixão que é a motivadora fundamental – que impele ao outro para ajudá-lo – e que permite atentar para as angústias alheias permitindo sofrer com, não demagogicamente, mas, efetivamente, respeitando as limitações do eu, isto é, o ser em sofrimento, é uma subjetividade que padece, e sua dor não é de outro, mas unicamente sua. Sendo assim será possível entender-se e perceber-se como ser em permanente dilema com a existência, com o ser, com a vida.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muito longe de esgotar a demanda que contém a filosofia de Schopenhauer. No entanto, ela aponta caminhos para a prática urgente da compaixão no combate ao egoísmo, ação antimoral que parece crescer sem limites. A compaixão, base da conduta moral, requer do sujeito uma mortificação pessoal para que seja uma virtude pura.

A partir do que analisamos aqui, podemos perceber que vivemos sob uma ilusão sem fim, e que, muitas vezes, as ações humanas se baseiam nessa ilusão. No entanto, a proposta da compaixão pode ser encarada como a maior e mais eficaz proposta para o desvelamento humano; tornando-o em um ser capaz de aceitar o outro em suas diferenças, mas cientes de que somos essencialmente todos iguais.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Compaixão é empatia; é lançar-se ao outro e ampará-lo em suas necessidades; o compassivo nega seus desejos em prol do semelhante que padece. Por isso podemos entender que compaixão também é uma forma de abnegar os impulsos do querer.

REFERÊNCIAS

ALEGHIERI, Dante. A Divina comédia: inferno. 5. ed. Tradução: Italo Eugenio Mouro. São Paulo: Editora 34, 2019.

BOFF, Leonardo. **Princípio de compaixão e cuidado**: o encontro entre Ocidente e Oriente. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

BOFF, Leonardo. **Ética e moral**: a busca dos fundamentos. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

DEBONA, Vilmar. A outra face do pessimismo. São Paulo: Loyola, 2020.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução: José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2013.

GABRIEL, Markus. **Ética para tempos sombrios**: valores universais para o século XXI. Tradução: Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2022.

MTSCHO, Bstan-'dzin-rgya-. Dalai Lama XIV, 1935. **A arte da felicidade**: um manual para a vida. Tradução: Waldéa Barcelloos. São Paulo: Martins fontes, 2000.

RINPOCHE, Sogyal. O livro tibetano do viver e do morrer. 16. ed. Tradução: Luiz Carlos Lisboa. São Paulo: Palas Athena, 1999.

SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo. **Ética**. Tradução de João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Coleção Os Pensadores**: vida e obra. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução: Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a ética**. Tradução: Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como vontade e representação**. Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015a.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como vontade e representação**. Tomo II. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2017.



Capítulo 7

**EMPATIA E ÉTICA COMO ATITUDE DO CUIDAR EM
EDITH STEIN**

**Ermano Rodrigues do Nascimento; Patrícia Cristiane
de Santana Santos**



EMPATIA E ÉTICA COMO ATITUDE DO CUIDAR EM EDITH STEIN

Ermano Rodrigues do Nascimento

Doutor em Ciências da Educação e Professor do PPGFIL/UNICAP

Patrícia Cristiane de Santana Santos

Mestra em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Com esta reflexão, pretendemos apresentar a questão da ética, organizado por tópicos, sob três vertentes: a do cuidado, a da alteridade e a da responsabilidade.

No primeiro deles, serão apresentados importantes contribuições de Leonardo Boff sobre a ética do cuidado, circundando diversos aspectos que envolvem a pessoa humana no mundo, seja na relação com seu próprio “eu”, com o “outro” ou com o nosso Planeta Terra.

No segundo tópico, prosseguiremos com Levinas a ética da alteridade, em que o eu e o outro, ou melhor, a totalidade e o infinito, conceitos apresentados por esse filósofo nos fazem pensar em nossa posição no mundo e sobre a responsabilidade que cada um tem como ser humano e o quão pode ser desastrosa quando não reconhecemos no Outro uma dimensão que nos leva ao infinito. A guerra e a violência é uma consequência desastrosa desse não reconhecimento que aniquila e massacra o Outro, como apresentaremos no decorrer do capítulo.

Inicialmente, de forma sucinta, antes de adentrarmos nos pensamentos desse filósofo, um breve resumo sobre a vida dele é apresentado, e se incorremos nesse registro, justifica-se porque, eventos acontecidos em sua vida como a participação na Segunda Guerra e toda violência sofrida por ele durante esse período, terão reflexos em seus pensamentos sobre a questão ética da alteridade.

Ademais, trazemos também a questão do rosto cujo olhar é porta aberta para a transcendência, portanto, caminho de reconhecimento e respeito. Esse rosto nos traz a corporeidade e ultrapassa o sentido que se possa ter enquanto matéria,

enquanto objeto e nos faz traçar um paralelo com a empatia em Edith Stein que também percorre, com base na fenomenologia, sobre esses aspectos.

Assim, estabelecemos um breve diálogo entre esses dois autores que foram discípulos de Husserl e Edith Stein, uma vez que cuidado e alteridade se sobressaem numa relação empática.

Prosseguindo, o último tópico deste capítulo será sobre a ética da responsabilidade numa perspectiva steiniana em que trazemos lume algumas reflexões sobre o agir da pessoa humana em comunidade, no encontro entre o “eu” e o “outro”.

2 A ÉTICA DO CUIDAR

Uma das grandes ameaças do homem é o próprio homem. Esse pensamento não é novo. Thomas Hobbes já dizia ser o homem lobo do próprio homem. De modo que seria necessário impor limites às ações ameaçadoras dos seres humanos através de leis e normas que regulamentassem a vida em sociedade, visando assim a paz social.

Acontece que, além da observação de regras a serem cumpridas, geradoras de direitos e deveres, faz-se necessário a compreensão que o estrito cumprimento delas, deve acontecer porque um outro merece meu respeito, meu cuidado, que também tem seus desejos, medos, vontades, alegrias, tristezas, partilhando um espaço nessa “Casa comum”, no qual aquele que serve, também, de algum modo, é servido.

O cuidado do ser humano com o Outro é condição primeva para sua existência e ele traz em *germen* a essência do cuidado, mas num mundo em que o individualismo vai ganhando mais espaço e o rosto do outro passa a significar cada vez menos, o fenômeno do cuidado merece um sublinhado especial, uma vez que no nosso dia a dia ele é essencial para que o ser humano continue a dar seus passos nessa “Casa Comum”.

Os seres humanos são dotados de talentos e habilidades individuais que ao agregar-se a outros, torna-se uma verdadeira potência, o que a olhos vistos pode ser comprovado através de feitos extraordinários como descobertas de vacinas, medicamentos para uma expectativa melhor de vida.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

O cuidado é característica ontológica do ser, fundante ao ser que recebe a luz ao vir ao mundo e que necessita de cuidado, de atenção, da responsabilidade de um outro para que possa se desenvolver com higidez.

Para cuidar é preciso olhar, direcionar-se para alguém ou algo num mover-se que conjuga respeito e ética. Porque segundo Ermano Nascimento,

Nas representações das pessoas existe o apelo para uma nova concepção do cuidado, como processo com maiores preocupações diante da manutenção da vida e não só da reparação da doença. Promover o cuidado é voltar-se para a realidade do homem. Olhando para a saúde, a questão também se torna muito significativa. É na relação com a doença e com a cura que se percebe o grau de desprendimento e de solidariedade que exige ao profissional de saúde (2021, p. 185).

Diante dessa realidade, algumas reflexões serão apresentadas sobre a fenomenologia do cuidado, principalmente, na ótica de Leonardo Boff, e assim, consideramos de salutar importância porque se refere à relação do ser com o que o cerca e é parte de sua existência. Percorrendo as reflexões desse filósofo e teólogo, apresentamos também a fenomenologia da empatia de Edith Stein, em alguns momentos, estabelecendo assim um diálogo entre esses dois filósofos.

Na obra, *O Cuidado Necessário*, Leonardo Boff nos apresenta o cuidado como a invocação que se faz necessária para que possamos prosseguir nesse espaço chamado Terra com os outros seres que aqui habitam:

O próprio cuidado é sinônimo de ética e do ético no sentido clássico de ethos grego, como cuidado da casa e de todos nós que nele habitam, seja a casa individual, seja a Casa Comum, que é o planeta Terra. Hoje, mais do que nunca, precisamos desse ethos cuidado para manter vivo e em ordem esse Lar de Todos, pois não temos outro que nos acolha (2013, p. 65).

O *ethos* cuidado que se realiza no presente deve trazer a memória do passado e criar um elo com o futuro. Quando observarmos os avanços de nossa ciência, tecnologia, podemos perceber que passado e presente se encontram através do prosseguimento de estudos que são registrados para que outro ser possa dar continuidade e aperfeiçoar o que se tem descoberto, em prol da humanidade.

Edith Stein nos ensina que o passado não é simplesmente passado, mas é uma fonte que a consciência histórica faz presente no próprio ato de compreensão, isto é, no ato de constituir memória. Não se trata de história, mas de filosofia da história, de fenomenologia da história: de vivências atuais, presentes. Edith Stein está falando do espírito do

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

passado, considerado como um fenômeno relacional, aqui-agora, através da qualidade experiencial da empatia, que gera a comunidade (Manganaro, 2016, p. 22).

Ocorre, entretanto, essa abertura para o outro, geradora de cuidado, vem se tornando, na atual sociedade, um desafio, uma vez que a tecnologia vem tomando o lugar de encontro entre as pessoas.

Leonardo Boff em suas primeiras linhas de seu livro “*Saber cuidar*”, diz que:

A sociedade contemporânea chamada sociedade do conhecimento e da comunicação está criando, contraditoriamente, cada vez mais incomunicação e solidão entre as pessoas. A internet pode conectar-nos com milhões de pessoas sem precisarmos encontrar alguém. Pode-se comprar, pagar as contas, trabalhar, pedir comida, assistir a um filme sem falar com ninguém. Para viajar, conhecer países, visitar pinacotecas não precisamos sair de casa. Tudo vem a nossa casa via on-line (2021, p. 11).

O mundo virtual trouxe ao ser humano uma sensação de que a fronteira da distância poderia ser rompida pelo encontro através das telas de um monitor, que o tempo tão precioso, num mundo de tantas demandas, ser-nos-ia mais valorizado; ao fazermos operações bancárias, por exemplo, sem ter que enfrentar longas filas. No entanto, está tirando da pessoa humana a capacidade de conversar olhando no olho do outro, de observar pequenos gestos como o mexer nas mãos e nos pés, de um rubor que se acende no rosto, pequenos sinais que nos aproxima e revela um certo estado do outro.

Nesse novo mundo, o fenômeno que se realiza com o uso dos sentidos da visão e do tato, tão importantes para a apreensão daquilo que se apresenta a nossa consciência, realizar-se-á do mesmo modo que ocorre quando do contato pessoal? Certamente não. Conforme dito anteriormente, pequenos gestos podem ser apreendidos de forma mais fiel na presença do outro, sem intermédio de telas e filtros.

Esse mundo artificial está encarcerando os humanos, a máquina vai dominando a mente, tirando do homem o desejo do convívio pessoal. Novos rituais vão se estabelecendo como a saudação do bom dia e as felicitações de aniversários pelo *whatsapp*, *facebook*, *instagram*, pelas redes sociais. Num click encaminhamos para grupo de família, amigos uma mensagem ou apenas um *emoji* para representar uma fala ou um sentimento, e, dessa forma, achamos que estamos sendo gentis, atenciosos, cuidadosos e próximos do outro. Mas a pessoa humana precisa do toque,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

do abraço verdadeiro, o virtual não afere temperatura, não sente cheiro, a respiração dos nossos semelhantes.

Leonardo Boff ao comentar sobre a realidade do mundo virtual diz que:

Essa antirrealidade afeta a vida humana naquilo que ela possui de mais fundamental, o cuidado e a com-paixão. Mitos antigos e pensadores contemporâneos dos mais profundos nos ensinam que a essência humana não se encontra tanto na inteligência, na liberdade ou na criatividade, mas basicamente no cuidado. O cuidado é, na verdade, o suporte real da criatividade, da liberdade e da inteligência. No cuidado identificamos os princípios, os valores e as atitudes que fazem da vida um bem-viver e das ações um reto agir (2021, p. 11-12).

Continua em sua análise em cuidado e compaixão como atitudes fundamentais nas relações humanas, nós diríamos o cuidado e a empatia, como apresentada por Edith Stein. A vida dessa filósofa revela cuidado com os familiares, amigos, com os desconhecidos que precisavam dela, como na sua passagem como enfermeira da Cruz Vermelha para ajudar soldados feridos da Primeira Guerra Mundial.

Stein, considerando aqui das palavras de Leonardo Boff, é movida pelo reto-agir que o cuidado com o outro faz sobressair, mas que é precedido, no nosso sentir, pela empatia.

Ilustra bem essa afirmação, a decisão dela em servir como enfermeira para ajudar num hospital, como já dito, em que recebia soldados de guerra que estavam com doenças infectocontagiosas.

A aluna brilhante e determinada que se preparava para a tese de doutorado relega a segundo plano seus projetos pessoais, conforme revela em seu livro Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos. Ao comentar sobre seu desejo ardente de servir na guerra, num hospital de campanha, ela comenta:

Encontrava-me em um estado de tensão febril, encarando de frente, com grande lucidez e determinação, o que me aguardava. “Agora a minha vida já não me pertence” – disse para mim mesma. “Tenho de investir todas as minhas forças nisso que está acontecendo. Quando a gente terminar, se ainda estiver viva, poderei voltar a pensar em meus assuntos pessoais (Stein, 2018, p. 384).

É com esse espírito de doação e entrega para o outro que Edith Stein, determinada, irá participar, conforme dizia, ‘desse evento’ chamado Guerra, prestando o serviço militar, enfrentando a oposição de sua mãe que tentou dissuadi-la. Estava tão convicta de seus propósitos que, Stein (2018), ainda sem o consentimento da mãe,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

num embate travado entre elas, segura, responde-lhe que ainda sem a sua permissão, deveria seguir com os seus planos, o que, de fato, aconteceu.

Não poderia deixar de trazer a lume as considerações sobre essa pensadora, que não só apresentou um trabalho sobre o tema da empatia, mas cuja vida é marcada por atos que revelam um viver comprometido com o outro com quem convive, como a família e os amigos, mas com aqueles cujos rostos lhes são desconhecidos, e a quem ela também se direciona, através de atos que a tornam, poderia afirmar, não só uma mulher, filósofa, pensadora, que descreve o fenômeno da empatia, mas que o vivencia, como no episódio da guerra. E em seu ato extremo de não mais se refugiar para escapar do nazismo que estava fazendo prisioneiros os judeus, mas de se entregar para unir-se ao seu povo, age com o rigor com que sempre pautou a sua vida em busca da verdade, exurgindo a fenomenóloga, a mística, a judia-cristã, a mulher que transcende o seu tempo com seu exemplo e sua rica contribuição, entre outras, as de filósofa e teóloga.

Mas, prosseguindo na ética do cuidado apresentada por Boff, ele traz à reflexão o homem e a sua relação com o mundo e o que nele existe, o *ethos* do cuidado. O planeta em que habitamos existiria sem o homem, mas a condição da existência humana está condicionada a um mundo com condições favoráveis em que o ser humano precisa atuar de forma cooperativa com o Outro para se manter neste espaço chamado Terra.

O Papa Francisco em sua Encíclica *Fratelli Tutti*, lançada em 03/10/2020, junto ao túmulo de São Francisco de Assis, inicia lembrando que o coração do jovem franciscano era um coração aberto para o outro, de modo que sabia respeitar as crenças, etnias, cor, “era um coração sem fronteiras”. E aqui não é pretensão deter-nos em aspecto de religião, mas na pessoa humana de Francisco como um homem que agia com a ética do cuidado. De origem nobre, por opção despojou-se de seus bens e fez-se humilde, mas não condenando os ricos e a riqueza, mas acolhendo, reconhecendo em cada pessoa, independentemente, das vestes ou bens que possuía, o homem (*aquela que é humus*⁶⁵ (*tomando como referência a fábula-mito do cuidado*), *terra*) que traz em si suas fragilidades e a dimensão do divino.

É necessário que cada pessoa humana assuma a responsabilidade de bom cuidador do planeta que o recebeu e que lhe fornece condições para que aqui possa

⁶⁵ Que significa terra fértil. Leonardo Boff, em seu livro *Saber cuidar* apresenta a fábula-mito do cuidado e convoca o leitor a uma reflexão sobre o cuidado e essência do homem.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

crescer e povoar. Esse cuidado com o planeta implica primordialmente no cuidado com o outro.

Hoje o mundo já contabiliza oito bilhões de seres humanos no planeta Terra. Isso significa aumento do consumo de alimentos, de água, da extração dos recursos naturais para construção de moradias, de objetos os quais o homem utiliza para seu conforto, satisfação.

Esse aumento populacional no planeta urge medidas seriíssimas a serem adotadas para que o planeta possa bem acomodar os seus habitantes. Há muitos projetos que visam combater os problemas que hoje são motivos de preocupações dos Estados, como: a contaminação dos solos, o efeito estufa, as epidemias, as extinções das espécies, as imigrações (causadas pelas guerras, conflitos locais), o desmatamento e outros que poderiam ser listados. Embora Estados se reúnam para firmar políticas que visem sanar ou frear o avanço desses males que hoje atinge nossa população mundial, o não cumprimento de medidas acordadas prevê uma verdadeira catástrofe em nosso planeta.

Leonardo Boff (2021), em uma das passagens do seu livro *Saber Cuidar*, afirma que a ética do cuidado deve ser executada em âmbito mundial, de forma que se realize, 'em nível internacional, como em nível nacional e individual', uma vez que todos sofrerão as consequências do não cumprimento de medidas que são orientadas visando um planeta mais sustentável.

A ética do cuidado nasce do comprometimento da pessoa humana consigo, com o outro e com o mundo que o acolhe.

Cuidar do planeta é ter responsabilidade nas ações praticadas, é compreender que o ser é uma força potente que juntada a outras forças em vida comunitária e colaborativa podemos reduzir os impactos causados no meio ambiente, na busca de uma convivência mais harmônica com a natureza e os seres que nela habitam.

Mas a promoção dessas ações das pessoas humanas, segundo Sberga (2019), estão no campo axiológico, seguindo o trilhar do pensamento da filósofa Edith Stein, alcançando "o núcleo essencial da pessoa", sendo atingidos pelos atos empáticos.

O mundo passou por duas grandes guerras no século XX com consequências desastrosas para a humanidade: destruições de cidades, perdas de vidas, doenças causadas pela emissão de substâncias agressivas para o homem e para o meio ambiente e diversos outros fatores associados a uma guerra. O mundo ainda vive diversos conflitos locais, tornando cidades inóspitas, dilacerando famílias num

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

desrespeito à vida, à comunidade, ao planeta que tem sua terra agredida e vilipendiada.

O homem traz em seu *germen* o desejo de imortalidade, seja através de seus descendentes, seja através da crença em uma vida eterna. Mas o planeta Terra está ameaçado pela falta de cuidado com que vem sendo tratado. De modo que, uma das soluções vislumbradas pelo homem para continuação de sua espécie seria a exploração de um outro planeta, uma vez que esgotados os recursos da Terra, ficaria difícil a sua sobrevivência numa casa desorganizada em que as paredes estão ruindo.

Tal solução, ainda que possa parecer atraente, gera alguns questionamentos: Será que se tal realidade fosse concretizada, esse seria o melhor caminho? Não incorreríamos nos mesmos erros que foram no planeta Terra cometido? O homem não pode se tornar uma grande ameaça para si próprio. É preciso que ele se sinta pessoa humana e sinta a pessoa humana que o cerca nessa “casa comum”. A mudança tem que começar no tempo presente para o bem viver dos que aqui estão e também para que as futuras gerações possam desfrutar do que a natureza favorece: das belas paisagens, dos mares e rios, animais que com o ser humano compõe a mais bela expressão da arte viva do Criador.

Na Encíclica *Laudato Si*, “Sobre o cuidado da Casa Comum” o Papa Francisco (2015) apresenta alguns questionamentos e reflexões, a fim de que a humanidade possa despertar sobre a responsabilidade que possui com o cuidado do planeta. Assim, ele expõe:

Que tipo de mundo queremos deixar a quem vai suceder-nos, às crianças que estão a crescer? Esta pergunta não toca apenas o meio ambiente de maneira isolada, porque não se pode pôr a questão de forma fragmentária. Quando nos interrogamos acerca do mundo que queremos deixar, referimo-nos sobretudo à sua orientação geral, ao seu sentido, aos seus valores. Se não pulsa nelas esta pergunta de fundo, não creio que as nossas preocupações ecológicas possam alcançar efeitos importantes. Mas, se esta pergunta é posta com coragem, leva-nos inexoravelmente a outras questões muito directas: Com que finalidade passamos por este mundo? Para que viemos a esta vida? Para que trabalhamos e lutamos? Que necessidade tem de nós esta terra? Por isso, já não basta dizer que devemos preocupar-nos com as gerações futuras; exige-se ter consciência de que é a nossa própria dignidade que está em jogo. Somos nós os primeiros interessados em deixar um planeta habitável para a humanidade que nos vai suceder. Trata-se de um drama para nós mesmos, porque isto chama em causa o significado da nossa passagem por esta terra.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

De tal forma que o passo primeiro deve ser a educação individual com o olhar para o coletivo, para o próximo, para o outro, e esse outro é a pessoa humana com quem me relaciono, com quem convivo e também aqueles que passam por mim e que comigo coabitam nessa “Casa Comum”.

Com agudeza assim observa o Papa Francisco:

É necessário voltar a sentir que precisamos uns dos outros, que temos uma responsabilidade para com os outros e o mundo, que vale a pena ser bons e honestos. Vivemos já muito tempo na degradação moral, baldando-nos à ética, à bondade, à fé, à honestidade; chegou o momento de reconhecer que esta alegre superficialidade de pouco nos serviu. Uma tal destruição de todo o fundamento da vida social acaba por colocar-nos uns contra os outros na defesa dos próprios interesses, provoca o despertar de novas formas de violência e crueldade e impede o desenvolvimento duma verdadeira cultura do cuidado do meio ambiente (2015, p. 72).

O nosso planeta Terra, redondo, simboliza uma grande aliança na qual o homem, dentro dela, deve respeitar e preservar esse espaço para que ao sairmos dele, outros possam usufruir do que ele nos oferta através de todo nosso ecossistema. De tal forma que, o grande legado de uma geração seja o firme compromisso com os que ainda não nasceram, para que eles possam ter a oportunidade de viver num planeta sustentável em que todos estão unidos pelo compromisso comum do cuidado com o outro e com a Terra.

O agir no mundo, de cada pessoa humana, de forma responsável e cuidadosa, é sempre precedido pelo cuidado de um “outro”; o outro antecede o nosso “eu” agir no mundo, é anterior aos nossos primeiros atos éticos que nos direcionam ao outro, aquele a quem encontro, com quem eu falo, a quem reconheço como um semelhante.

Leonardo Boff (2021, p.163), em uma das passagens de seu livro Saber Cuidar, apresenta o olhar e o rosto do outro como algo concreto que ‘convoca’, ‘provoca’, evoca aquele que o vê a tomada de uma atitude responsável, de modo a buscar a paz e o diálogo, numa relação ética que nasce quando se estabelece uma relação responsável.

É preciso, portanto, que os rostos que se encontram cooperem entre si, libertem-se das amarras das indiferenças, de forma que o *animus* e o *animas*⁶⁶ se encontrem construindo pontes e derrubando as barreiras que os impedem de estar

⁶⁶ O termo *animus*, de acordo com Carl Jung, apresenta Boff, no seu livro Saber Cuidar, refere-se a uma porção do masculino que seria da força, da razão que se encontra na mulher e o *animas* a porção feminina que se encontra no homem, da sensibilidade, do cuidado, em nível psíquico.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

numa relação mais aberta à escuta, ao diálogo e a compreensão. De modo que, homem e mulher possam respeitar as suas singularidades e nas suas diferenças e experiências possam congregam mais valores na vida um do outro, trazendo vigor, entusiasmo, em suas ações no meio social para que esses encontros sejam permeados de atitudes de zelo e cuidado com a pessoa humana.

Leonardo Boff, traz a seguinte reflexão:

Cuidar do outro animus-anima implica um esforço ingente de superar a dominação dos sexos, desmontar o patriarcalismo e o machismo, por um lado, e o matriarcalismo e o feminino excludente, por outro. Exige inventar relações que propiciem a manifestação das diferenças não mais entendidas como desigualdades, mas como riqueza da única e completa substância humana. Essa convergência cria espaço para uma experiência mais global e integrada de nossa própria humanidade, uma maneira cuidada de ser (2021, p.164).

O homem e a mulher têm suas singularidades, mas isso não deve ser visto como empecilho para a construção de um diálogo profícuo, ao contrário, ao se expor as diferenças, é possível analisar sob uma nova ótica o que antes não fora pensado ou aceito. Stein (2020, p. 72), destaca que fisicamente e mentalmente o homem está preparado para a conquista e o combate, objetivando sujeitar a terra a seu domínio, de forma a se tornar possuidor e senhor dela. Já a mulher, prossegue a filósofa, (2020, p. 75), teria um corpo e mente mais voltados para o cuidado, guarda e conservação.

No entanto, esses fatores não devem ser causas de distanciamento, mas de ganho para ambos, uma vez que possibilita o encontro de formas de agir que, uma vez somadas e equilibradas, irão enriquecer a comunidade, o núcleo em que vivem. É o encontro do *animus* e *anima* que dialogam de forma responsável e saudável, recepcionando o que está predisposto em cada um.

Vivemos atualmente num mundo em que mais de oitocentos milhões de pessoas encontram-se desnutridas, mais de setecentos e oitenta e dois milhões sem acesso à água potável. Essa realidade é de exclusão de homens e mulheres, crianças, jovens, adultos, que convivem nesta “Casa Comum”, ao lado, vizinho de alguém que em sua mesa tem uma refeição farta e sobras que vão para o lixo, que passarão com os vidros de seus carros fechados para não ser abordado pelos que mendigam por um pedaço de pão para si e seus filhos.

As pessoas não podem continuar refém de seu próprio egoísmo que exclui, que aniquila o outro e, por conseguinte, o torna vítima desses a quem lhes nega o direito ao trabalho, ao pão, à dignidade; e, para deles fugir, aprisionam-se em seus castelos

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

com altas muralhas, cerca elétrica, seguranças, sem resolver o que, de fato, merece atenção: o deslocar-se de si próprio, de sua autocentralidade, direcionando-se ao outro. Só assim, como observa o Papa dos Pobres, Papa Francisco, as mudanças necessárias para uma sociedade mais cuidada poderão se efetivar:

Sempre é possível desenvolver uma nova capacidade de sair de si mesmo rumo ao outro. Sem tal capacidade, não se reconhece às outras criaturas o seu valor, não se sente interesse em cuidar de algo para os outros, não se consegue impor limites para evitar o sofrimento ou a degradação do que nos rodeia. A atitude basilar de se auto-transcender, rompendo com a consciência isolada e a auto-referencialidade, é a raiz que possibilita todo o cuidado dos outros e do meio ambiente; e faz brotar a reacção moral de ter em conta o impacto que possa provocar cada acção e decisão pessoal fora de si mesmo. Quando somos capazes de superar o individualismo, pode-se realmente desenvolver um estilo de vida alternativo e torna-se possível uma mudança relevante na sociedade (2015, p. 158-159).

Para Boff (2021), a maior causa de agressão ao 'modo-de-ser-cuidado' é a falta de atenção para com a pessoa humana, tornando-se esse o grande enfrentamento da política pautada pela ética.

O enfrentamento dessa realidade de milhões de pessoas para que possam superar a triste realidade em que se encontram, superando a situação de risco em que vivem, que lhes tira o direito a uma vida digna, com, no mínimo as refeições básicas, não acontecerá sem a intervenção de uma política cuidadosa e visionária. É preciso que o grito dos excluído e/ou, talvez, a voz emudecida e olhar suplicante por um olhar que os reconheça como pessoas humanas, possa alcançar os que têm força para que, unindo-se a eles, possam mudar esse sistema que oprime, exclui e os afasta de seus semelhantes. Essas pessoas perdem a sua identidade humana no meio social, morrem e são enterrados sem ter o direito a bens básicos que lhes garantiria o mínimo de dignidade.

Boff ao referir-se sobre a ética do cuidado que se deve a parcela da população marginalizada, seja pela pobreza, doença, etnia ou qualquer outro fator que os torne exilados dentro dessa Terra que a todos recebe como mãe, passa a afirmar que:

A libertação dos oprimidos deverá provir deles mesmos, na medida em que se conscientizam da injustiça de sua situação, organizam-se entre si e começam com práticas que visam transformar estruturalmente as relações iníquas. A opção pelos pobres contra a sua pobreza e em favor de sua vida e liberdade constitui e ainda constitui a marca registrada dos grupos sociais e das igrejas que se puseram à escuta do grito dos empobrecidos que podem ser tanto os trabalhadores

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: dos fundamentos teóricos à práxis humana

explorados, os indígenas, e negros discriminados, quanto as mulheres oprimidas e as minorias marginalizadas, como os portadores do vírus da Aids ou de qualquer deficiência. Não são poucos aqueles que não sendo oprimidos se fizeram aliados dos oprimidos, para junto com eles e na perspectiva deles empenhar-se por transformações sociais profundas (2021, p. 165).

A população marginalizada nem sempre tem força para organizar-se e tentar mudar a realidade em que vive, pois, dentro desse grupo há os que padecem por faltar as substâncias necessárias ao seu corpo para os manter em pé. Dentro desse grupo marginalizado encontramos vários subgrupos, como os indígenas, os negros oprimidos, os que trabalham em situação análoga à escravidão, entre outros que devem unir-se pela causa comum dos excluídos e oprimidos, juntamente com aqueles homens e mulheres que se encontram em uma situação mais confortável no meio social, cujo olhar empático os direciona ao “outro eu” que é o seu próximo.

3 JUSTIÇA E ÉTICA

Na justiça, a letra fria da lei é elaborada e aplicada por homens e mulheres para que a pessoa humana possa ter seus direitos respeitados e garantidos, de forma a possibilitar uma convivência harmônica entre os membros de uma sociedade. E, de forma circular, a justiça, o cuidado e a ética são elementos que devem concorrer num mesmo movimento, sob o risco de ver-se fragmentada as relações no âmbito social.

Desde o princípio, poder-se-ia afirmar que o cuidado e a justiça são constituidores da ética humana e que, se a justiça está com sua tocha acesa para que não falte aplicação de medidas que sejam justas, o cuidado deve se fazer presente em busca do fim almejado que é a felicidade e o bem-estar.

Na Bíblia, Adão e Eva ao desobedecerem a Deus são expulsos do paraíso, mas o Deus onisciente não os condena, sem antes os ouvir. Há um diálogo entre o Criador e a criatura. Eis que temos o primeiro julgamento. A criatura tem o direito a falar, a apresentar suas razões pela desobediência, ainda que não críveis para ser perdoada. E o justo Juiz, lembrando a norma que foi infringida, ao sentenciá-los, aplica-lhes as correções necessárias para que possam refletir sobre o erro cometido, servindo de exemplo para os seus descendentes.

Antes de os expulsar do paraíso, o Criador impõe a pena, mas a eles dirige um olhar benevolente. Aquele homem e mulher que O tinha traído, que estavam nus,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

envergonhados são acolhidos em sua miséria e Deus, antes de os despedir, entrega-lhes uma túnica para que possam cobrir seus corpos. Perdem o privilégio de permanecer no Paraíso, mas saem com a dignidade da pessoa humana que é o de ter as condições mínimas para que possa cumprir o que lhe foi estabelecido e poder olhar para o seu Juiz.

Essa entrega da túnica não está a simbolizar a dignidade do homem que não pode ser esquecida, renegada? Pois, essa tem que ser cuidada em qualquer circunstância, a fim de que a vida seja respeitada.

Homem e mulher, expulsos do Paraíso, são postos em “prisão”, poderíamos assim afirmar. Afinal, se no Paraíso o homem e a mulher eram livres de toda doença e gozavam da alegria de caminhar lado a lado com Deus, tendo o domínio das demais criaturas, com a terra a lhes fornecer o alimento necessário sem demandar esforços de suas partes, ao lhe ser proclamada a sentença por Deus, os querubins são colocados em guarda preservando o caminho do Éden para que eles ali não adentrem e não peguem da árvore da vida.

De forma que, o homem perde a liberdade de falar com seu Criador face a face ao deixar o Jardim do Éden, e caminha para o “cárcere”, em que a dor, o choro, o suor, fará parte de sua lida diária para sobrevivência enquanto perdurar os seus dias na Terra. Mas o direito de usufruir dos bens que produzir, de alegrar-se com suas conquistas, de descansar após seu trabalho e de se comunicar com seu Criador, se assim o desejar e Nele crer, não lhes serão tirados. Porque o Deus que castiga, o faz com cuidado. Ele não abafa nem despreza as vozes que lhes são dirigidas, mas as recebe e lhes responde. É um Deus que se apresenta zeloso, cuidadoso e, por isso, mesmo diante das faltas cometidas, dá a chance de uma explicação.

Ao apresentar tal exemplo, que ilustra a essência do cuidado presente na história da criação do homem por Deus, trago o que é apresentado por Boff ao discorrer sobre justiça, cuidado e ética:

Masculino e feminino são recíprocos e complementares. Juntos permitem emergir o ser humano na forma de homem e de mulher. Algo semelhante ocorre com a justiça e o cuidado. Ambos nascem de dados reais e não imaginados, como duas fontes distintas que, juntas, corroboram na produção da água cristalina da ética humana. Elas constituem uma ética integral e globalizadora da experiência humana. Por isso, nenhuma delas pode ser dispensada ou contraposta à outra. Precisamos de ambas. A justiça é irrenunciável seja em nível individual, seja em nível social. Ela configura a justa medida, expressão do cuidado, em todas as coisas, objeto da sabedoria

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

ancestral de todos os povos. No nível pessoal se traduz por virtudes que tornam decente e aprazível a convivência humana. No nível social a justiça preside as relações adequadas nas instituições, de sorte que construam o bem comum e atenda o interesse geral. Sem justiça não se pode construir uma sociedade humana sem violência e que inclua todas as pessoas como cidadãos iguais diante das leis e igualmente dignos nas diferenças (2021, p. 133).

É nesse encontro de justiça e cuidado que a ética emerge e a aplicação da lei não se torna um fardo sobre a pessoa humana, mas traz a esperança de dias mais felizes, de homens e mulheres comprometidos com o bem estar em nosso espaço comum. Eis o que pensa Boff (2023).

Ainda no trilhar da justiça divina, a Bíblia nos revela Cristo, o Deus encarnado, carne de nossa carne, que se apresenta para a humanidade, a fim de passar por todas as vicissitudes da vida humana.

Ao iniciar sua vida pública, o Messias que se revela é aquele que acolhe todos os que passam por Ele, seja rico, pobre ou doente, todos eram importantes, tinham seu valor: o leproso, a mulher adúltera, o cego, o deficiente, os pecadores, o ladrão. No alto da cruz, um dos criminosos que ladeava Jesus, reconhecendo-o como Deus, alcança a misericórdia e Cristo lhe assegura a vida eterna. Até no momento de extrema dor, olha, escuta e recepciona o outro.

E a empatia de Cristo pelos homens fatigados da luta diária, dos enfermos do corpo e da alma, revela-se diariamente através da doação de seu corpo eucarístico, o pão que ele oferece para os que tem sede e fome de vida eterna. Independentemente de religião, de acreditar ou não em Cristo como Messias e Salvador, Jesus apresenta ao mundo uma vida que é exemplo para os que viveram com ele na mesma comunidade. Ao dirigir-se ao leproso de quem ninguém queriam se aproximar, ele nos convoca a olhar para o rejeitado; ao não condenar a mulher adúltera, Ele nos convoca a pensar em nossas próprias misérias antes de condenar alguém; ao curar o cego num dia não permitido, Ele nos lembra que mais vale é aliviar o sofrimento dos que padecem.

A empatia que se revela em Cristo é educativa, é pedagógica, mostra-se no dia a dia no contato com as pessoas por onde Ele andava, a quem Ele estendeu a mão e ajudou a levantar, a quem Ele impôs as mãos e curou, a quem Ele olhou, escutou e perdoou. A empatia de Cristo não é aquela que se deu na distância, do alto do céu com os humanos formados do barro, mas aquela que se deu corpo a corpo.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Expendemos sobre a ética e justiça divina, mas no campo da justiça social humana, apresentaremos algumas breves considerações.

Paul Ricoeur (2019) ao discorrer sobre *O ato de julgar*, na obra *O Justo I*, apresenta que o fim último da paz social seria “o reconhecimento mútuo”. Assim, utilizando o termo reconhecimento, restringindo-o a uma linguagem mais pertinente à área jurídica, ao invés de “reconciliação” ou “amor e perdão”.

Ora, em um litígio, o sujeito de direito, que ingressa na Justiça, busca a garantia de seus direitos, que a ação impetrada seja analisada com imparcialidade e lhe seja restituído o que lhe foi negado e que lhe cabe, não apenas relativo às coisas materiais, há também a procura pela reparação do dano moral. Essa talvez seja, a de maior complexidade no âmbito do Poder Judiciário, pois a dor causada, o sofrimento, a humilhação, a angústia, o sentimento de vergonha infligida sem justa causa ao sujeito, o dinheiro não pode reparar. No entanto, é uma maneira de tentar amenizar os danos causados à alma humana, mas será que isso é possível?

Edith Stein, como já discorremos em passagens anteriores diz que a constituição da pessoa humana possui uma tríplice dimensão: Corpo, alma e espírito, de modo que não é possível conhecer o ser humano sem olhar para esses aspectos que o integra. Vejamos as considerações a seguir de Queiroz e Mathias ao abordarem sobre esses aspectos afirmam que:

A alma humana tal como é descrita por Edith Stein, é o princípio da vida, da atividade e da unidade da pessoa humana. Portanto, a alma inclui uma série de fenômenos: a vitalidade, as emoções, os sentimentos, o pensamento e o exercício da liberdade. Edith Stein denominava espírito em alemão Geist, ao conjunto específico do pensamento e da vontade ou exercício da liberdade. Sendo assim, tal unidade da alma “esclarece que as estruturas vitais humanas possuem complexidade superior em relação aos outros seres vivos” (Queiroz; Mathias, 2013, p. 43-44).

E continuam enfatizando a questão voltada para o corpo da seguinte maneira:

No entanto, o corpo, visto apenas em seu aspecto material, designado pelo termo alemão Körper, não manifesta a ação vitalizante da alma; em vez disso, é o corpo designado pelo termo alemão Leib, ou seja, o corpo vivenciado – no âmbito das emoções, sentimentos e exercício da liberdade – que permite identificar a própria alma e a força vital (Queiroz, Mathias, 2013, p. 93).

Com essas considerações sobre a estrutura do ser humano é possível ter uma visão mais íntegra do sujeito que circula no mundo, que não só é carne, tem em seu

interior uma potência com seus sentimentos e emoções que o diferencia de outros seres vivos e ao ser atingido na alma, há uma reverberação em toda a sua estrutura.

Mas, retornando ao pensamento de Paul Ricoeur (2019) “o ato de julgar” seria bem sucedido quando o que teve êxito no processo reconhecesse a outra parte como “um sujeito de direito, alguém merecedor de respeito porque também estava em busca de um direito que acreditava ser possível de ser aceito. E vai um pouco além, era preciso para um reconhecimento completo que aquele que não teve êxito, que a decisão do julgamento que lhe foi desfavorável “não foi um ato de violência, mas de reconhecimento.”

Dessa forma, poderíamos pensar numa sociedade ética em que os sujeitos seriam capazes de colaborar para a promoção de uma justiça que não seria pensada para divisões, apartes, mas que permita, conforme Paul Ricoeur (2019), “valores compartilhados”.

4 A ÉTICA DA ALTERIDADE

Nascido em Kovno, Lituânia, no início do século XX, em 1906, Levinas parte para a Ucrânia com a sua família durante o período da I Guerra Mundial e aos 12 anos vivencia a Revolução Bolchevista. Aos 17 anos, em 1923, segue para França onde irá estudar filosofia e, após sete anos de sua estadia, nos idos de 1930, é naturalizado francês.

Faz-se mister registrar que a base de educação de Levinas foi a judaica tradicional e esse fato, aliado com as experiências pessoais⁶⁷, como as de ter passado por duas guerras mundiais, terão reflexos em suas obras. De tal forma que, não se pode furta a tais registros.

Com base nos estudos da fenomenologia, Levinas, em 1930, apresenta sua tese de doutorado, Teoria da intuição na Fenomenologia de Husserl, destacando o método das análises intencionais. Tal qual Edith Stein (titulada doutora em 1916 sob

⁶⁷ “Sobre esse período de sua vida, ele dirá: “Na minha infância, nutri-me com a cultura russa, mas também estive próximo dos textos bíblicos. Li bastante cedo a Bíblia em hebraico. Lia também Dostoiévski. Vivi por muito tempo na Ucrânia, em Kharkov. Era criança, tinha doze anos durante a Revolução Russa, e vi esse acontecimento enorme, dramático, através de aspectos muito corriqueiros.” (Martins, Rogério & Lepargneur, Hubert, 2014, p.14). Levinas nasceu na Rússia e a literatura de alguns escritores russos, com destaque a Dostoiévski o marcou de tal forma, em especial com a leitura que fez da obra *Os irmãos Karamázov*, o acompanhará ao longo de sua vida, com o sentido de responsabilidade que se deve ter em relação ao outro, conforme apresenta (Solé, 2017).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

a orientação de Husserl) foi aluno do renomado pensador (participou do último curso e seminário promovidos por Husserl na Universidade de Friburgo) que percebe no jovem estudante o brilhantismo de suas ideias, de forma que a convite do Doutor Edmund Husserl frequentou a sua casa para discutirem sobre Filosofia.

A fenomenologia irá alicerçar a filosofia de Levinas, muito embora tenha rechaçado algumas ideias de Husserl⁶⁸, ele se pronuncia dizendo ser “fiel ao seu espírito” (Solé, 2017 p. 52).

Mais adiante, algumas questões serão exploradas como o rosto do outro e a corporeidade em que se pode perceber uma similitude de pensamento de Levinas e Edith Stein, ambos apresentando a mesma essência da escola husserliana, a fenomenologia.

Num segundo momento de sua produção intelectual, esse pensador da alteridade traz a questão do rosto humano, a partir da tradição talmúdica. E essa invocação do rosto humano, do encontro que se dá no face a face, traz-nos a questão da ética como filosofia primeira, aquela que é de cunho moral e que deve reger as relações dos sujeitos. “O sujeito emerge como lugar de “produção” do reconhecimento do outro” (Martins; Lepargneur, 2014, p. 17). O sujeito que reconhece no Outro um lugar de superioridade, o qual merece ser escutado e reconhecido nele o Infinito.⁶⁹ A religião exerceu uma forte influência no pensamento de Levinas que traz a ideia de responsabilidade messiânica de todo homem, de forma que se pode indagar sobre a própria responsabilidade ante a promoção de guerras e perseguições que são promovidas no mundo.

⁶⁸ Dentre as ideias que afastam o pensamento de Levinas e Husserl, podemos apresentar, conforme José Tadeu Batista, em sua tese de doutorado: “Ao contrário do que afirmou Husserl, podemos ver que Levinas fez derivar o sentido de uma outra forma de relação, que não a teórica. Agora, o sentido tem que ser buscado numa dimensão que se apresenta na tessitura ética e não mais a trama da intencionalidade. A consciência que, em Husserl, tem uma função ativa de constituição de sentido e objetividade, é vista por Levinas como abertura para o acolhimento do outro. O eu não é mais o ponto de iniciativa, mas o pólo de recepção da provocação e lugar da possibilidade da resposta. É, portanto, na possibilidade de uma relação com o outro que o eu se constitui. É também a partir daí, que deve ser pensado fora de qualquer horizonte definido pela compreensão. Levinas propõe uma nova forma de pensamento em que seja possível destituir o privilégio da subjetividade e da intenção cognitiva e instituir o primado ético, onde o outro aparece como alguém com quem é possível estabelecer uma relação, que possa se fazer próximo, encará-lo num frente-a-frente. Assim, o outro apresenta-se como alguém que tem a sua própria identidade e não a identidade construída pelo eu cognitivo. Agora ele aparece como um convite ao estabelecimento de uma relação social e não como um objeto que pode ser feito tema e, portanto, objeto. A objetividade possível da relação com o objeto” (SOUZA, José Tadeu Batista de, 2007, p. 81).

⁶⁹ “Trata-se de sair de si” inspirado em Abraão na tradição bíblica. O infinito é a presença de um ser que não é fechado na esfera do Mesmo, presença que a extravasa, fixa o seu estatuto de infinito. A ideia de infinito ultrapassa os meus poderes. O infinito se manifesta na epifania do rosto” (Martins; Lepargneur, 2014, p. 7).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

O filósofo, dizem, Martins e Lepargneur (2014), apresenta uma ideia de guerra como uma expressão infeliz de alteridade que foi desviada, ela não traduz a “verdadeira alteridade”, ao contrário, dirá, “destrói a identidade da mesma. E nesse momento, trago uma outra palavra que é utilizada por Levinas, Totalidade⁷⁰, que se opõe ao Infinito. Ao referir-se a palavra guerra diz que ela “Toma conta do conceito de Totalidade que domina a filosofia ocidental. Levinas irá desprezar a experiência da guerra e faz pensar sobre a questão de como romper com a Totalidade censurável.

O livro, “A conquista da América: a questão do outro”, de Todorov, apresenta como Colombo e seus tripulantes se comportaram ao aportar na nova terra e como se estabeleceu o encontro com os nativos que nela habitavam.

Para exemplificar a questão da alteridade, do mesmo, do outro, do rosto, da guerra que são apresentadas por Levinas, alguns recortes dessa história da conquista da América serão a seguir expostas:

Quando lhe traziam ouro ou objetos preciosos, ele entrava em seu oratório, ajoelhava-se como as circunstâncias exigiam, e dizia: 'Agradecemos a Nosso Senhor que nos tornou dignos de descobrir tantos bens'. Era o guardião mais zeloso da honra divina; ávido e desejoso de converter as pessoas, e de ver por toda parte semeada e propagada a fé de Jesus Cristo; e particularmente dedicado para que Deus o tornasse digno de contribuir de algum modo para o resgate do Santo Sepulcro; e com esta devoção e certeza de que Deus o guiar ia na descoberta deste mundo que ele prometia, tinha suplicado á Sereníssima Rainha Dona Isabel que lhe prometes se consagrar todas as riquezas que os Reis podiam obter de sua descoberta ao resgate da terra e da Santa Casa de Jerusalém, o que a Rainha fez [...] (Todorov, 1992, p. 8).

A relação de simetria entre os colonizadores e os colonizados não existe, é fraudada, na realidade. Discursa Colombo sobre a importância de tornar os índios cristãos, isso seria a grande motivação, acima de qualquer outra, ao explorar essa nova terra. Ele diz que diante do Criador todos são iguais e, assim, como cristão, é dever difundir a fé católica entre os índios num compromisso de encaminhar mais almas para Deus.

⁷⁰ “Lévinas critica esse conceito como uma pretensão filosófica errada do Ocidente de atingir o saber absoluto, que tenta reduzir o Outro ao Mesmo, expressão de domínio. Trata-se do primado do Eu ou do Mesmo. É a razão definida pelo Eu. Consiste na compreensão da ontologia como analogia ao indivíduo – único a existir – na sua individualidade. O primado do Eu se assenta na suficiência essencial do Mesmo, na identificação da ipseidade, no seu egoísmo. Trata-se de uma egolatria. “Remonta a ‘estados da alma’ pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O ser antes do ente, a ontologia antes da metafísica. “Nessa perspectiva, a relação é de domínio e violência, pois o outro é o “eu mesmo” – “mesmidade” (Martins; Lepargneur, 2014, p. 1).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

No entanto, os índios deveriam apresentar-se sem resistência e entregar seu ouro, suas riquezas, porque ele (Colombo), a serviço do rei e da rainha, era o portador do Divino. Caso houvesse resistência, seriam então submetidos a força de homens armados que os enfrentariam, subjugando-os, como, de fato, aconteceu.

Deparamo-nos, pois com a redução do outro. Os homens e mulheres que habitavam na terra descoberta são os índios, não têm nomes, pouco importa para os colonizadores os nomes dessas pessoas, os rostos dessas pessoas, a voz dessas pessoas. E o pensamento de Levinas, como apresenta Solé (2017), ao referir-se as ideias do filósofo, traz-nos de modo assertivo de que a inconsciência da alteridade (daquilo que se encontra para além da representação e da vontade próprias) abre o caminho à violência sobre o outro.

De modo que, traz um despertar sobre os atos de barbaridades que foram cometidos tantas vezes na história e que acontecem ainda hoje em nossas cidades pelo fato de não considerar o Outro como um caminho que leva ao infinito, assim não permitindo a alteridade que nos possibilita um diálogo em que o encontro entre o Mesmo e o Outro seja de reconhecimento, de significação de respeito e ética que deve primar nas relações humanas.

Observemos esse excerto do livro, *A Conquista da América: a questão do outro*.

Colombo sabe perfeitamente que as ilhas já têm nome, de uma certa forma, nomes naturais (mas em outra acepção do termo); as palavras dos outros, entretanto, não lhe interessam muito, e ele quer rebatizar os lugares em função do lugar que ocupam em sua descoberta, dar-lhes nomes justos; a nomeação, além disso, equivale a tomar posse. Mais tarde, os registros religioso e real já quase esgotados, recorre a uma motivação mais tradicional, por semelhança direta, que ele justifica em seguida (Todorov, 1992, p. 17).

Para o conquistador de terras, Colombo, não lhe interessava se as ilhas tinham nome, se alguém já as tinha batizado, ele se coloca numa posição superior e ignora o Outro, quer riscar, aniquilar qualquer vestígio da presença do Outro, a face do outro não lhe importa.

A questão da corporeidade apresentada por Levinas que nos é apresentada através do rosto, da face do outro, reporta-nos as ideias stenianas ao tratar sobre a questão de corporeidade e sua relação com a empatia, uma vez que é através do corpo que se pode, de fato, colocar-se ao lado do outro, fazendo exsurgir a empatia que humaniza as relações e possibilita um encontro de escuta e respeito, valendo-se de atos como o da percepção externa e percepção interna, mas não se subsume

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

apenas a esses atos, aqui trazendo o que comenta Sberga (2021, p. 64): Stein “se esforça para aprofundar o tema da empatia no âmbito do espírito, iniciando assim a fenomenologia da empatia”.

Levinas e Edith Stein fazem parte de um grupo de filósofos que apresentam essa questão da corporeidade de forma bastante significativa para compreensão da ‘estrutura do ser humano’, e como não pode deixar de ser, de sua corporeidade.

Isto posto, vejamos o trecho as seguir:

Mesmo quando não se trata de escravidão, o comportamento de Colombo implica o não reconhecimento do direito dos índios à vontade própria; implica que os considera, em suma, como objetos vivos. Assim, em seus impulsos de naturalista, sempre quer trazer à Espanha espécimes de todos os gêneros: árvores, pássaros, animais e índios; não lhe ocorre a idéia de pedir a opinião deles. "Diz que gostaria de prender uma meia dúzia de índios para levá-los consigo; mas diz que não pode pegá-los porque todos tinham partido antes do anoitecer. Mas no dia seguinte, terça feira, 8 de agosto, doze homens vieram numa canoa até a caravela: foram todos aprisionados e levados à nau do Almirante, que escolheu seis deles e enviou à terra os outros seis" (Todorov, 1992, p. 29).

O rosto do outro não lhes impõem respeito, eles não encontram nele quaisquer resquícios da sacralidade, que poderíamos supor que devessem enxergar no rosto do outro, uma vez que invocam e põe à frente de seus empreendimentos o nome de Deus. Que fé é essa que querem propagar? Que empreendimento santo é essa que aprisiona e mata milhares de almas inocentes, escravizando-os, subjugando-os? Prende-os como animais, tiram-lhes os filhos, separam de suas famílias? dos rostos que eles conviviam em harmonia?

Para os colonizadores não importa a dor que os índios sentiam ao serem arrancados de suas terras, de suas paisagens, são objetos, querem-nos escravos, desejam os bens de suas terras, desejam suas mulheres. O importante para os desbravadores é fincarem sua bandeira e se apossarem da terra descoberta que já era habitada.

Ao percorrer sobre a questão da guerra, Martins e Lepargneur (2014), dizem que Levinas irá questionar como é que se pode romper com a totalidade que não se deve tolerar. E a resposta está no “face a face”. O rosto do Outro não pode passar despercebido, não pode ser objetificado, como no caso da transcrição acima, porque quando isso acontece, estamos propícios a guerras, a atos de tirania em que o Outro

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

é reduzido através da indiferença, do massacre. O rosto do Outro traz o infinito, a transcendência e, assim, a ética.

Em resumo, Levinas, opta pelo infinito contra a totalidade, numa colocação que não deixa de ser original; entende, assim, optar pelo despojamento que enriquece, por oposição à posse que rebaixa.

No excerto anterior, Colombo em sua carta registra que não conseguiu capturar os índios porque eles haviam fugidos à noite. Ele os trata como caça, de forma que suas histórias, suas famílias, suas terras, não lhe importa.

Se, em Levinas, o infinito traz um chamamento de compromisso com a humanidade do Outro através de seu rosto, do reconhecimento do sujeito, em Edith Stein também encontramos o fenômeno da empatia que permite o encontro do sujeito com os seus semelhantes e com o mundo e tudo o que a ele pertence, trazendo-nos a invocação de um compromisso responsável. E a corporeidade, reiterando o que acima já foi expandido, permite esse encontro entre os sujeitos, através dos movimentos, das sensações.

Vejamos o que diz Barea, ao discorrer sobre a empatia em Edith Stein:

No entanto, é pela dimensão da corporeidade que a empatia se efetiva como ato cooriginário da vivência alheia. E nestes aspectos, apresentados de forma introdutória, percebe-se, claramente, a fundamental importância da “corporeidade” para a relação intersubjetiva, que tem como base de fundo a vivência da empatia (2015, p. 47).

Em Edith Stein e Levinas algumas ideias confluem como a questão da corporeidade, do encontro do “eu” e do “outro”.

Levinas nos faz pensar no “outro” colocando-o como aquele que nos tem a ensinar, nos revelar algo e, portanto, “o outro” é merecedor de respeito e isso traz ao sujeito” a responsabilidade de uma conduta que não pode ser egoísta, antes será de reconhecimento pela existência do que se apresenta diante de um “eu”, porque isso é o que nos traz a ética a qual não poderíamos questionar.

Se esse filósofo traz essa questão da ética como exposto e através do rosto aponta para o caminho que leva ao infinito, em Edith Stein, a questão da empatia que ela percorreu em sua tese de doutorado nos faz refletir sobre a importância deste encontro com o outro para o descobrimento de nossa própria humanidade em comunidade e como comunidade e por que vivemos tantas guerras, tantos conflitos, tantas crises em comunidade?

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

De forma que, tal qual Levinas, faz-nos pensar sobre a responsabilidade e o respeito que o homem deve ter com o “outro”, e como as relações vão sendo construídas em comunidade.

De acordo com BELO (2015), para uma melhor compreensão do sentido da vivência comunitária, a própria Edith em seus relatos autobiográficos ao expor sobre sua experiência como enfermeira voluntária na Primeira Guerra Mundial, nos favorece com essa ideia de comunidade.

Analisemos o exemplo a seguir:

A tropa de que faço parte vive a dor pela perda de seu comandante. Comparando essa dor com aquela que sinto na perda de uma pessoa amiga, vemos que os dois casos se distinguem em muitos aspectos: 1) o sujeito que vive a dor é diverso; 2) a estrutura da vivência é diferente; 3) o fluxo em que a vivência se insere é de gênero diferente (Belo, 2005, p. 90).

Nesse exemplo, a vivência da dor é trazida por Edith Stein e ela mesma distingue como esse sentimento é vivido por ela, enquanto “eu individual” e a vivência pela comunidade da qual ela está integrada, de forma que esse fluxo de vivência da dor é vivido em ambos os casos de maneira distintas.

O primeiro aspecto a observar é a vivência da dor pela tropa a qual ela faz parte, em que todos compartilham de um mesmo sentimento de perda de um dos seus membros, de maneira que há uma vivência comunitária. Um segundo ponto, diz respeito a vivência da dor individual, quando a perda de uma pessoa faz parte de seu círculo íntimo, pessoal.

Edith, então, apresenta esses aspectos do fluxo de vivência comunitária e isso nos reporta a questões atuais em nossos espaços de convivência, como a tolerância, o respeito, e a tentar compreendermos o que faz com que nos identifiquemos com determinados grupos, e de que maneira a moral e a ética são essenciais para a tomada de posições e decisões em comunidade.

Levinas participou da Segunda Guerra Mundial nas condições de prisioneiro de guerra, foram cinco anos, de 1940 a 1945, por ser judeu. Felizmente, conseguiu sua liberdade em 18 de abril de 1945 e pode encontrar viva sua esposa e filha que durante esses longos cinco anos viveram escondidas, sorte que não teve seus pais, seus dois irmãos que foram mortos, bem como milhares de judeus que padeceram dois mais cruéis castigos e tormentos nas mãos dos nazistas.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Essa questão da guerra vivida por Levinas e também por Edith Stein nos remete à questão da vivência que abordávamos em linhas anteriores. Em Levinas, a vivência da dor da solidão, de ter-se separado de sua esposa e filha, dos tormentos que essa separação forçada causa, das incertezas e inseguranças dia após dia num campo de guerra, sem o direito de ir e vir que é assegurado ao homem livre. Essas pessoas que foram presas e exterminadas, perderam seus nomes, o que os identificava era um distintivo, em alguns casos, como a estrela de Davi comum aqueles que fossem judeus. Os seus rostos, suas histórias não importavam.

Vejamos o conceito que Levinas traz sobre a guerra: “A guerra exprime uma alteridade infeliz, que desviou; não manifesta a verdadeira alteridade, mas, antes “destrói a identidade da mesma”. A identificação é alienação, deturpação da relação do ser” (Martins; Lepargneur, 2014, p. 18).

A “alteridade infeliz” é um menosprezo à vida ética. Ela é excludente, não respeita a identidade do outro, produz dor e deixa suas marcas de desigualdade. O que leva a Martins e Lepargneur afirmarem:

Rejeitando a enganosa experiência da guerra, Lévinas pergunta -se como quebrar a totalidade repreensível. A resposta aponta o face a face. O rosto do outro testemunha a sadia exterioridade e exprime a transcendência: estamos na ética, isto é, na filosofia mais radical e certa (2014, p. 19).

As considerações acima nos direcionam ao caminho da ética, como dita pelo autor, certa, conforme as ideias levinasianas, em que o rosto do outro, é o caminho para Deus, para o infinito. Observa-se, contudo, que não há uma relação de igualdade nesse encontro face a face, ao contrário, há uma dissimetria, uma vez que o Outro ante o Eu deve ser colocado numa relação de superioridade, de infinito, maior, nos direcionando ao transcendente.

Segundo Pergentino Pivatto (2018), para um eu ético, no horizonte do mundo, só há uma majestade: o Rosto, o Próximo. Num mundo marcado por conflitos, intolerância religiosa, racismo, entre outras formas de violência, o pensamento de Levinas nos faz refletir sobre as nossas tomadas de posições e nos chama à responsabilidade em busca de uma sociedade mais harmônica, justa, solidária, em que o individualismo e intransigência devem ceder ao convívio marcado pelo diálogo, escuta do outro. Portanto é de considerarmos a afirmação de Pivatto que:

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

A opção pela renovação de uma moral do dever individual, que pode ter seus méritos, deverá ser confrontada com a redescoberta da relação inter-humana — esta é a admiração fundante de toda a vida social. Se a trama desta relação for refletida, notar-se-á que toda construção social repousa sobre ela, que toda política, no bom sentido da palavra, é o desenvolvimento de relações sociais a ser feito com base no respeito das alteridades, com responsabilidade e altruísmo (2018, p. 14).

Enriquecedor se torna o pensamento de Edith Stein sobre o fluxo das vivências para a conquista do respeito das alteridades de forma responsável e altruísta. A filósofa Stein diz que em cada comunidade o fluxo das vivências tem sua história e que ela vai sendo passada através das gerações. No caso de uma guerra, por exemplo, a vivência de determinada comunidade, com base nessa reflexão, seria transmitida aos seus membros. Os que não viveram essa situação não teria o fluxo individual da vivência, mas essa construção em comunidade é parte da formação da pessoa individual que tem sua própria identidade, mas que também traz em si a identidade do grupo.

Apresentamos em linhas anteriores sobre a participação de Levinas na Segunda Guerra Mundial, prisioneiro de guerra, refém de um regime totalitário. Essa palavra refém, de modo geral, traz um certo desconforto, uma vez que refém é aquele que está aprisionado por alguém, submetido ao poder de outrem. Quem está refém deseja a libertação dos grilhões que o aprisiona.

Mas, Levinas utiliza o termo “refém” em sua filosofia para apresentar que a liberdade do “Mesmo” deve estar submetida ao Outro, numa invocação de responsabilidade que traz o sentido da transcendência. Tal entendimento, pode parecer questionável, principalmente nos dias atuais em que a liberdade é símbolo de conquista e poder. No entanto, parece-nos que para ele é uma seta responsável direcionada para alcançar o Infinito.

Esse pensamento de Levinas do refém, remete-nos à imagem de Cristo, aquele que se deixa aprisionar porque é o guardião do Outro. Ele ao sujeitar-se às ordens e determinações dos que o acusavam de traidor, dispõe de sua própria vida em favor da liberdade do Outro, de modo que não reluta ao ser preso, ao sofrer o flagelo, ao ser crucificado. Ele entrega-se à morte de cruz, a fim de que o Outro seja verdadeiramente livre. É o amor doação.

A imagem de Cristo não é aludida por Levinas, como judeu, ele não vê o Nazareno como o Messias, mas traz essa ideia da figura messiânica que o seu povo

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

espera, daquele que é amor, que remete ao cordeiro que expia em sacrifício, que tem seu sangue derramado, que é oferenda ao Pai.

É nessa imagem de doação, despojamento de si em favor do outro que a responsabilidade pelo perseguidor, torna-se para Levinas condição primeira para liberdade, e aquieta o coração, ainda que se consciente dos males que o outro pode causar.

Ao discorrer sobre a liberdade e responsabilidade, Martins e Lepargneur comenta:

Contudo, Lévinas, muito marcado pelo Holocausto, não ignora o mal de que é capaz e agente o outro. Seu sujeito não se contenta em sofrer pelo outro, ele sabe sofrer para o outro, a fim de redimi-lo. Sua ética é uma messiologia disfarçada. Essa operação é designada pelo termo transferência, que não é transferência psicanalítica, mas "a própria subjetividade". Assumir a humanidade é trocar bons serviços e receber do outro sua conta para pagar. Trata-se, incrivelmente, de passar do ultraje sofrido para responsabilidade pelo perseguidor" (Martins; Lepargneur, 2014, p. 31.)

Ainda no contexto de sacrifício e aproximação do outro, Levinas assim expõe:

Que o outro enquanto outro não seja uma forma inteligível ligada a outras formas no processo de um "desvelamento" intencional, mas um rosto, a nudez proletária, a indigência; que o outro seja outrem; que a saída de si seja a aproximação do próximo; que a transcendência seja proximidade; que a proximidade seja responsabilidade pelo outro, substituição ao outro, expiação pelo outro, condição – ou incondição – de refém [...] (Lévinas, 2002, p. 32).

Essa passagem do filósofo provoca-nos a pensar nas relações que estão sendo construídas nessa sociedade de relações que se diluem tão rapidamente, em que o Outro passa tantas vezes despercebido, porque o trabalho, os estudos, a academia, os negócios, o "eu" "eu" não permitem direcionar-se para o rosto, para o próximo. Expiar, então, pelo outro, tornando-se refém, chega a soar como um delírio. Nesse pensamento de Levinas há um chamamento para reorganizar a casa caótica e encontrar a humanidade perdida. Mas quantos estão dispostos a secundarizar suas próprias vontades em favor do Outro?

Pergentino Pivatto sobre a questão da liberdade apresenta o seguinte apontamento:

Porém, outro não é aquele que se escolhe; é sempre o primeiro que chega, o próximo, que não depende de minha escolha. Pode-se dizer, com certeza, que esta exigência levinasiana é dramática, pois à

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

liberdade tão cara à modernidade como mediação ao apogeu da autonomia, é secundarizada em benefício do respeito de cada homem e de sua humanização. A liberdade, geralmente, foi interpretada como absoluta, embora sempre permanecesse o estigma do Absoluto ou do nada nos espasmos da sua condição (2018, p. 362).

A supremacia do outro, conforme Pivatto, não depende da escolha do “eu”/ou do mesmo é condição *sine qua non* na ótica levinasiana, assim se posicionando, a realização do Mesmo sujeita-se ao outro e a liberdade torna-se de somenos importância, ou talvez, possa-se dizer ser livre é servir. Esse pensamento, entretanto, inquieta, ao se pensar nessa submissão ao outro num mundo em que a competitividade é estimulada e a tolerância e o respeito suprimidos.

Em uma entrevista, Levinas foi questionado sobre a questão da responsabilidade quando se deixa vir o mal, e as palavras do filósofo serão a seguir transcritas para uma melhor elucidação sobre esse tema:

N.N – Mas, quando se sofre, quando se deixa vir o mal como vem, como se pode ainda ser responsável? [...] E.Lévinas – Se só houvesse outrem diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo. Sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou seu igual, estou para sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito contra um terceiro que é também meu próximo. É o terceiro que é a fonte de justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro. A ideia que sou responsável pelo mal feito pelo outro – ideia rejeitada, reprimida mesmo que psicologicamente possível – conduz-nos ao sentido da subjetividade. É atestada pela frase de Dostoiévski que sempre cito – é Aliocha, me parece, quem a diz -: “Cada um de nós é culpado diante de todos por todos e por tudo, e eu mais que os outros” [...] (Lévinas, 2002, p. 118/119).

A presença do terceiro ao ser apresentada por Levinas faz pensar na possibilidade de uma efetivação da justiça, de uma responsabilidade ética em que é possível questionar as ações que causam mal no âmbito social, de forma que o que se cingia ao estreito de uma relação Mesmo/Outrem expande-se porque foge do domínio que diz respeito apenas ao que atinge a si próprio e que era assumido como dívida inquestionável.

Mas, o Outrem ao causar um mal ao terceiro não pode passar incólume porque o terceiro é o outro do outro. E ao outro o “eu” deve submissão, aceitação de qualquer mal, conforme já visto.

Levinas vai ao extremo ao dizer que até pela morte do outro, ele se torna responsável. Vejamos:

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: dos fundamentos teóricos à práxis humana

A morte do outro homem me põe em causa e questiona como se desta morte, invisível ao outro que aí se expõe, eu me tornasse o cúmplice, por minha indiferença; e como se, antes mesmo de lhe ser devotado eu próprio, eu tivesse que responder por essa morte do outro, e não deixá-lo na solidão (Lévinas, 2002, p. 210).

No capítulo anterior, tratamos da questão da indiferença que se vive na sociedade atual, da falta de cuidado com o “outro”, dessa sociedade que trata o outro como um objeto sem se importar com sentimentos da pessoa “carne e osso”. O que pode soar como um exagero nas palavras de Levinas, talvez deva ser o que falta para uma sociedade mais responsável com o seu próximo.

Edith, como já mencionado, ao participar como enfermeira voluntária da guerra declarou que a sua vida naquele instante já não lhe pertencia, é para o próximo, para servir, porque a empatia de Stein não foi apenas a da teoria.

Quando Hitler assumiu o poder, Edith foi uma voz que alertava familiares, amigos, alunos contra o regime ditatorial. Ela chegou a escrever para o Papa alertando sobre o regime nazista e pedindo a intervenção do Sumo Pontífice, porque o rosto do outro era importante para ela, porque ela também se sentia responsável pelo seu próximo. A responsabilidade de Edith estava nas ações.

5 A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Edith Stein através de sua tese sobre a empatia traz como questão central a pessoa humana e como ela se constitui, implicando assim em um pensar sobre quem é essa pessoa no mundo. Ao apresentar a essência dos atos da empatia, ao discorrer sobre a constituição do indivíduo psicofísico e a compreensão de pessoas espirituais por meio da empatia, ela oferece elementos para um reconhecimento de quem é esse homem no mundo, no qual podemos pensar num viver ético em que o “eu” não se sobrepõe ao outro, mas vai ao encontro do alheio em suas necessidades, fragilidades, e não apenas em situações que a dor do outro, a vulnerabilidade do alheio se apresenta, mas também no compartilhar as alegrias e conquistas de um amigo, vizinho, familiar, por exemplo.

O trabalho dessa filósofa, faz-nos pensar sobre a ética da responsabilidade que se sobressai na pessoa que age em comunidade, avizinhandose das fronteiras do cuidado e da alteridade aqui já expostas. A alteridade nos coloca diante de um outro com quem posso dialogar, divergir, que merece respeito e cuidado. O cuidado,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

anteriormente apresentado, remete-nos a um outro em sua ampla dimensão dentro do espaço em que vivemos, o que temos como representação da natureza viva ou inanimada. E a responsabilidade dentro dessa tríade é a invocação primeira para que tenhamos um cuidado que seja responsável, consciente das implicações que dele possa advir, caso seja negligenciado. É o chamamento necessário para que eu recepcione o outro como um outro “eu”, de tal forma que independente de posicionamentos políticos, nível social, credos religiosos, haverá o respeito, a escuta necessária, o diálogo que, ainda sem consenso, será respeitoso.

Não poderíamos falar sobre a ética da responsabilidade em Edith Stein sem tecer algumas considerações sobre a própria autora. No capítulo anterior, referimos que Edith Stein interrompeu seus estudos de doutorado para servir como enfermeira num hospital. Ela, embora jovem, era bem determinada e mesmo diante da relutância de sua mãe, não cedeu, foi viver o que acreditava ser mais importante naquele período, unir-se a outros voluntários que estavam dispostos a salvar vidas, amenizar dores, de forma que nada tem maior importância para ela naquele momento. A vida toda dessa filósofa, se observarmos, é um viver ético responsável. Em sua juventude, quando a religião de seus pais a qual ela participava não lhe faz mais sentido, torna-se agnóstica, se não encontra a verdade ali, não praticará mais as orações que aprendera, mas isso não a impede, como dirá em sua autobiografia, de continuar acompanhando a mãe quando ela se dirigia à sinagoga. O dever filial, o respeito à matriarca, isso não pode ser posto de lado.

Edith é fiel ao que tem como verdade. Sua maneira de viver e sentir a vida é responsável, ética.

Quando afirma ter encontrado a verdade a que sempre buscou, faz seus votos para entrar no Carmelo para viver uma vida de clausura. E aqui abro um parêntese, ela diz ter encontrado a Verdade, mas a vida dela sempre foi pautada pela coerência de suas verdades: se a escola não a satisfaz, deixa-a; se uma guerra eclodiu e seus colegas de faculdade estão no front, as pessoas estão feridas e precisam de alguém quem cuide, a pessoa humana sobressai-se, a vida que urge cuidado está em primeiro lugar. Portanto, o servir ao outro é o que há de primordial para ela. O trabalho que ela desenvolvia sobre a empatia, levou para o hospital onde foi servir, e ali, objetivamente, ele tornou-se mais verdadeiro. Ganhou mais robustez a partir de suas observações sobre o comportamento das pessoas daquele ambiente: enfermeiros, médicos e feridos da guerra.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Tomando como obra norteadora o trabalho de Edith Stein sobre a empatia, observamos que o respeito à singularidade da pessoa humana, à unicidade do eu que está inserido em uma comunidade, grupo social, é fundamental para a compreensão de uma ética em que o homem, independentemente de seu querer ou não, é chamado à responsabilidade de um agir comprometido com o outro, com o mundo, uma vez que suas ações impactam o outro, a natureza, o espaço em que vive.

Edith Stein viveu num período em que grandes modificações estavam ocorrendo, passou por duas guerras mundiais, pela luta direito ao voto da mulher, ingressou numa universidade numa época em esse espaço era restrito para as mulheres, e, sobretudo, num curso de Filosofia. Ela não era uma mulher que apenas assistia as transformações, mas era uma pessoa que escrevia seu nome na história, assumia o protagonismo, assim foi nas duas guerras também; na luta pelo reconhecimento do voto da mulher, na faculdade, pelas sua excelência acadêmica, registrando seu nome na Filosofia; no Carmelo, a vida reclusa ao qual procurava não interrompe seus estudos, é autorizada a continuar escrevendo, tempo em que produz a grande Obra *Ser finito e ser eterno* e a *Ciência da Cruz*, ambos com reflexões filosóficas, mas sua vida é interrompida devido à Guerra que a levou ao campo de concentração onde morreu numa câmara de gás, unida ao martírio de seu povo, e a Igreja alça seu nome aos dos mártires.

Destacamos esses aspectos porque eles revelam como Edith Stein circulava em seu tempo, no qual se sobressai um traço muito marcante, a pessoa humana para ela era devedora de seu cuidado, a velocidade dos acontecimentos e seus interesses não se sobrepunham ao outro, a sua ética era a do acolhimento, da responsabilidade. Ela olha para os lados, observa o que a circunda, dirige-se para o outro.

A fenomenóloga Edith através de seu trabalho sobre a empatia, traz-nos a questão das vivências. O “eu” com suas vivências, o outro com as suas vivências e o que esse encontro de vivências pode gerar. Vejamos:

A empatia é uma posse do conhecimento da vivência do outro. Não devemos entender como posse de algo que eu domino no outro. Diferente disso, a empatia é conhecimento da vivência do outro é o momento em que se estabelece o ato empático (Vargas; Farias, 2022, p. 53).

Esse encontro da vivência do outro é um descortinar dos sentidos, é preciso que eu primeiro veja o outro e isso se dá através do sentido da visão, mas eu poderia

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

ver e ignorar. Então, não basta apenas a visão, é preciso que haja uma conexão entre o que eu vejo, o que eu sinto ao ver, tudo isso um processo que se dá através da consciência. Outros sentidos poderiam ainda ser considerados, como o da audição, o que ouço e me faz perceber o outro e o que isso traz como significado para mim, refletido em minhas expressões como um sorriso ou um semblante de aborrecimento.

Podemos nesse ponto, reportar-nos à questão da percepção e fantasia:

Mesmo partindo de duas vivências distintas, estes dois elementos têm a capacidade de fazer fluir na alma outras vivências, as quais não podemos de forma simplista determinar como mero resultado orgânico. Por exemplo, ao ouvir as melodias de um concerto, o indivíduo se emociona. A percepção auditiva esteve presente a cada momento, mas o que faz esse movimento da emoção? Analisando, nós damos mais um passo para o que está mais interior, mais profundo. Outro exemplo seria: ao ler um romance, um indivíduo se envolve na trama e estabelece outras vivências desenvolvidas pelo enredo: alegrias, suspense, compaixão etc. Perceptivamente, não se trata de letras ou sinais num papel, pois há uma intencionalidade do autor. É sobre essa capacidade de atingir tal intenção que nos interessa: “este mundo que se abre a nós, no sentir, é o mundo dos valores (Vargas; Farias, 2022, p. 53).

É certo que as minhas vivências possuem as suas particularidades que me torna singular e que as vivências do alheio a mim, como já referenciado, em momento anterior, o torna único. No entanto, essas vivências revelam mais do que pessoas singulares, revela a apresentação de um sujeito que chama o outro justamente por suas particularidades que as distingue de mim e que me faz agir com tolerância, respeitando o que nele percebo, através de seus movimentos e expressões, distintos de mim. É o mundo dos valores, como apontado, que nos faz sentir as emoções, as expressões no movimento do outro e que nos faz também assumir um compromisso integral pela humanidade do outro que também é minha: “quando somos orientados teoricamente vemos só as coisas; quando somos orientados axiologicamente vemos os valores; em particular, aqueles estéticos, éticos, religiosos e assim por diante” (Vargas; Farias, 2022, p. 53).

Ao considerarmos a relação empática do indivíduo com os membros de sua comunidade, os valores presentificados que regem as relações, apresenta-se hoje uma questão que merece algumas considerações. Como estamos lidando com a velocidade das transformações ocorridas nos tempos atuais?

Referimo-nos sobre a velocidade das transformações ocorridas no tempo de Edith Stein, e sobre o seu olhar consciencioso, direcionado para o outro. Hoje, no

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

entanto, as pessoas estão enclausurando-se em suas telas de computador, celular, num mundo individualizado. A aproximação que se ocorre através de um olhar, de um abraço, de um sorriso, está perdendo o seu valor, o homem vai se tornando solitário, fechado em seu próprio eu, vamos vivendo a ilusão de um mundo em que estamos unidos por uma rede que nos aproxima, mas, na realidade, nos faz vítima de uma prisão que nos isola, nos afasta, distancia do outro. Nesse novo mundo, as palavras são breves, muitas vezes nem servem, uma figurinha pode representar o nosso sentimento, e isso basta. É o suficiente. O homem de Edith Stein, o homem da natureza é, como ela apresenta alma, corpo, espírito. É vivência, é sentimento, é compromisso, responsabilidade com o outro.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão que nos foi proposta neste capítulo, nos impulsiona a ter um olhar mais solidário e compassivo para com aqueles e aquelas que sofrem as agruras de uma realidade injusta social e politicamente estruturada num mundo carente de afago, abraço, amizade etc. Considerando, por sua vez, que as injustiças sociais que levam as pessoas a situação indigna estão fortemente enraizadas na concupiscência do acúmulo de bens em detrimento do sofrimento da maioria.

Contudo, Edith Stein soube mostrar ao mundo sua capacidade de benevolência e desprendimento volitivo pela abertura ao ser propiciando aos demais um pouco de alento e de entrega solidária numa profunda atitude de alteridade, tanto como pessoa humana como também uma ser para o outro causa de uma profunda espiritualidade como ponte para a realização do ser humano.

REFERÊNCIAS

BAREA, Rudimar. **O tema da empatia em Edith Stein**. Rio Grande do Sul, 2015.

Disponível em:

<https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/9149/BAREA%2C%20RUDIMAR.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 30 jul.2022

BELLO, Angela Ales. **Pessoa e comunidade**: comentários: psicologia e ciências do espírito de Edith Stein. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Petrópolis: Vozes, 2021.

BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário**. Petrópolis: Vozes, 2023.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013). **Carta encíclica Laudato Si do Sumo Pontífice Papa Francisco sobre o cuidado da casa comum**. Roma, 24 de maio de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 12 mar. 2023.

LERPAGNEUR, Hubert. **Introdução a Levinas**: pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014.

LÉVINAS, EMMANUEL. **De Deus que vem à ideia**. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARTINS, Rogério Jolins e LEPARGNEUR, Hubert. **Introdução a Lévinas**: pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014.

MANGANARO, Patrícia. **Fenomenologia da relação**: a pessoa humana em Edith Stein. Curitiba: Juruá, 2016.

NASCIMENTO, Ermano Rodrigues do. **Bioética e saúde pública no nordeste brasileiro**: dilemas e perspectivas. Parte II. Maceió: Olyver, 2021. Disponível em: <https://www.editoraolyver.org/ebook/ermano-rodriques-2>. Acesso em: 10 ago. 2023.

QUEIROZ, Maria Inês Castanha de; MATHIAS, Úrsula Anne. O conceito de força vital na obra de Edith Stein: a potência que assegura o viver. In: MAHFOUD, Miguel (org.). **Psicologia com alma: a fenomenologia de Edith Stein**. Belo Horizonte: Artesã, 2013.

RICOEUR, Paul. **O justo 1**. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 2019.

SBERGA, Adair Aparecida. **Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein**. São Paulo: Paulus, 2021.

SOLÉ, Joan. **Levinas**: a ética do outro. São Paulo: Salvat, 2017.

STEIN, Edith. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. São Paulo: Paulus, 2018.

STEIN, Edith. **A mulher**: sua missão segundo a natureza e graça. São Paulo: Ecclesial, 2020.

TODOROV, Tzevan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução: Beatriz Perrone Moi. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PIVATTO, Pergentino. A majestade do outro. **Revista IHU**. Rio Grande do Sul, edição 277, p. 1-14, out./2018. Disponível em: www.ihu.unisinos.br/. Acesso em: 2 set. 2022.


VARGAS, Carlos; FARIAS, Moisés. **Edith Stein**: empatia, ética e mística. São Paulo: Loyola, 2022.



Capítulo 8

**SANTO TOMÁS DE AQUINO E A DOUTRINA DA
SIMPLICIDADE DIVINA NOS ARTIGOS 1, 2 E 3 DA
QUESTÃO 3 DA PRIMEIRA PARTE DA SUMA
TEOLÓGICA**

**André Luiz Holanda de Oliveira; Renato Soares Pontes
de Lima**



SANTO TOMÁS DE AQUINO E A DOUTRINA DA SIMPLICIDADE DIVINA NOS ARTIGOS 1, 2 E 3 DA QUESTÃO 3 DA PRIMEIRA PARTE DA SUMA TEOLÓGICA

André Luiz Holanda de Oliveira

Doutor em Filosofia e Professor da Faculdade de Teologia/STBNB

Renato Soares Pontes de Lima

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco

1 INTRODUÇÃO

Santo Tomás de Aquino é, sem dúvidas, a figura de maior vulto em toda a teologia e filosofia escolástica. Nasceu em 1225, na fortaleza de Roccasecca, pertencente ao reino da Sicília, na província de Nápoles, a 125 quilômetros de Roma. Logo cedo, aos 5 anos, o pequeno Tomás foi enviado pelo seu pai ao Mosteiro de Monte Cassino, para que recebesse as primeiras instruções. Desde muito cedo o garoto já demonstrava uma aptidão para a contemplação e para meditação profunda no ser divino. De acordo com Santiago Ramírez (1964), a contemplação de Santo Tomás era extraordinária; assídua sua oração, que alternava de dia e de noite; e aguda sua curiosidade pelas coisas divinas, perguntando com frequência ao seu mestre: “O que Deus é?”.

Aos 14 anos, em 1239, Santo Tomás foi enviado para Nápoles, para frequentar a Faculdade de Artes, estudando letras, e se dedicando com afinco também ao estudo filosófico, com professores de tendência aristotélica. Preocupado não só com seu desenvolvimento intelectual, mas também com sua saúde espiritual, Santo Tomás viu com afeição a possibilidade de se ordenar na Ordem de São Domingos, cujo patrono havia sido canonizado recentemente, em 1234. A Ordem era conhecida não só pelo seu empenho na devoção, mas também na vida intelectual, o que para Santo Tomás resumiu seu próprio modo de viver (Nicolas, 2009, p. 23):

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Tomás de Aquino foi atraído e, em 1245, aos 20 anos, pediu o hábito de São Domingos, separando-se à força de sua família. Incorporação total de um jovem, já prometido ao gênio e à santidade, a uma ordem religiosa que sempre representará para ele o próprio ideal da vida: evangélica e apostólica, contemplativa e ativa, teologal e dedicada aos outros.

A mãe de Santo Tomás, ao saber da decisão do filho de se ordenar na ordem dominicana, não satisfeita, entra em contato com seus irmãos, os quais estavam trabalhando para o Imperador, para que estes arrebatem Santo Tomás de onde estava e volte à Roccaseca, tarefa que os mesmos conseguem realizar sem muitas dificuldades.

Enquanto “prisioneiro” de sua família, Santo Tomás é tentado a deixar a ordenação dominicana e a se dedicar à ordem beneditina, tendo em vista que sua família desejava que ele viesse a se tornar Abade de Monte Cassino, sua antiga morada. Vendo que o seu irmão estava resoluto em sua decisão e não cedia aos convites e ameaças feitos a ele, seus irmãos planejam o maior de seus planos, e introduzem uma mulher no quarto de Santo Tomás, para que este, tentado pelo desejo sexual, caísse em pecado e assim abandonasse de vez a vida casta. Porém, Santo Tomás, ao ver a mulher dentro de seu quarto, corre à lareira que estava acesa, e pegando um tição do fogo a afugenta, rogando depois a Deus que lhe dê a castidade.

Sua família, vendo que ele jamais seria dissuadido de abandonar o hábito, acaba por aceitar sua decisão, e Santo Tomás foge de Roccaseca no fim do ano de 1245. Dirigiu-se à Colônia, onde teve aulas com Santo Alberto Magno. De acordo com Ramírez, as aulas de Alberto deixaram uma profunda impressão em Santo Tomás, que era visto a estar sempre contemplando e meditando nas altas lucubrações que expunha o seu mestre, sempre dado a um espírito de universalidade nas ciências (Ramírez, 1964).

Começava ali sua extensa atividade intelectual, que se estendeu pelo resto de sua vida. Além dos comentários a diversas obras de Aristóteles, como o comentário ao *De Anima* e o comentário à *Metafísica*, Santo Tomás escreveu comentários a diversos livros das Escrituras, e reuniu citações e glosas dos Pais da Igreja em relação aos quatro evangelhos, publicados sob o título *Catena Aurea*, texto utilizado até hoje na devoção pessoal privada de diversos católicos pelo mundo. Ademais, como era de costume para os estudiosos da época, comentou as Sentenças de Pedro Lombardo (*super Sententiis Magistri Petri Lombardi*), obra de sua juventude onde trata

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

seminalmente de diversos temas que seriam desenvolvidos depois, com maturidade, na sua *Suma Teológica*. Santo Tomás também escreveu diversos opúsculos durante toda sua vida, sobre temas específicos tanto da teologia quanto da filosofia. O mais famoso deles, *De ente et essentia*, nos dizeres do Cardeal Zeferino González é uma obra tão pouco conhecida como digna de ser estudada mas que forma sem disputa um dos trabalhos de Santo Tomás mais acabado e completo, em que se revela seu gênio filosófico com toda sua força e esplendor (González, 1864). Uma outra obra de Santo Tomás que reflete o seu espírito intelectualmente agudo e perspicaz é a sua *Suma contra os Gentios* (*Summa contra Gentiles*), que foi escrita para ser lida pelos objetores da fé católica, para mostrar-lhes a veracidade e a conveniência da fé católica frente às outras filosofias e pensamentos religiosos.

Santo Tomás ficou doente enquanto viajava para Lyon, para participar do Concílio que seria realizado na mesma cidade, a convite do próprio Papa. A princípio uma febre, que se prolongou por dias, nos quais Santo Tomás ainda celebrou algumas missas, mas depois caiu acamado, com a piora da doença. Ao ver que se aproximava o seu fim, Santo Tomás fez sua confissão final com o seu fiel discípulo, Frei Reginaldo, e relata-se que este, ao sair do quarto do doente, estava em lágrimas, e declarava para todos que tinha ouvido “os pecados de uma criança”. Ao amanhecer do dia 7 de março de 1274, sem agonia e com plena lucidez, fechando suas mãos em sinal de oração e devoção, Santo Tomás deu seu último suspiro e finalmente encontrou-se com aquele a quem desde criança ansiava conhecer. Seu gênio já era conhecido enquanto vivo, e sua fama cresceu ainda mais depois de morto. Sua canonização ocorreu em 18 de julho de 1323, cinquenta anos depois de sua morte.

2 A SUMA TEOLÓGICA

Em 1265, o sucessor do Papa Urbano IV, Papa Clemente IV devolveu Santo Tomás à Ordem Dominicana, por não conseguir convencê-lo de assumir o arcebispado de Nápoles. A Ordem então confiou a Santo Tomás a tarefa de organizar um de seus *Studia Generalia*, onde seria feito um programa de estudos que abrangessem a teologia e filosofia cristã e também o estudo das ciências profanas, sempre sob a luz da filosofia peripatética tradicional de cunho cristão. Assim começou a ser redigida a maior façanha de Santo Tomás, sua *Suma Teológica* (*Summa*

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Theologiae, em latim), que ainda se mostra como uma das maiores obras teológicas e filosóficas de todos os tempos.

A obra é dividida em três partes, sendo a segunda subdivida em duas partes: a Primeira Parte (*Prima Pars*) onde Santo Tomás trata do objeto e da própria teologia (q. 1) e depois se detêm no ser de Deus e em suas obras (q. 2 a 74), no ser dos anjos (q. 50 a 64), no ser dos homens (q. 75 a 102) e na criação de um modo geral (q. 103 a 119). A Segunda Parte subdivide-se em primeira parte da segunda parte (*Prima Secundae*) onde Santo Tomás discorre sobre a bem-aventurança, os atos humanos (q. 7 a 89), a lei (q. 90 a 108) e a graça (q. 109 a 114), e segunda parte da segunda parte (*Secunda Secundae*) onde aborda, basicamente, as virtudes teologais (q. 1 a 46) e as virtudes cardeais (q. 47 a 189). Por fim, a terceira parte (*Tertia Pars*) trata de da obra e da pessoa de Cristo (q. 1 a 59) e dos sacramentos (q.60 a 90). Existe ainda um complemento à Suma Teológica que trata sobre os outros sacramentos e sobre as últimas coisas, porém este não foi escrito por Santo Tomás, mas pelo seu discípulo Frei Reginaldo que completou a obra com os materiais que o próprio Santo Tomás havia deixado escrito em seus comentários ao quarto livro das Sentenças, conforme relata Ramírez (1964). Segundo relatos do próprio Reginaldo, Santo Tomás interrompeu abruptamente a escrita de sua *magnum opus*, sem explicar nada a seus amanuenses e recusando todas as vezes em que era instado a continuá-la. A princípio seus discípulos pensaram que fosse esgotamento físico ou intelectual, e convieram que santo Tomás necessitava de uns dias de descanso e distração, sobretudo porque se aproximava o tempo que devia partir para o Concílio de Lião, onde havia sido convocado pessoalmente por Gregório X. Para os seus discípulos, nenhum lugar seria melhor para Santo Tomás que o castelo de São Severino, onde morava sua irmã Teodora, Condessa de Marsico. Porém, mesmo depois de grande descanso, Santo Tomás ainda se recusava a continuar sua Suma. Questionado repetidamente por seu discípulo mais próximo, Frei Reginaldo, Santo Tomás confessou que Deus o havia dado uma visão tão sublime de seu reino celestial, que tudo o que ele havia escrito em toda sua vida não significava nada (RAMÍREZ, 1964).

O cume da teologia e da filosofia de Santo Tomás encontra-se nesta obra, uma obra de sua maturidade, onde todo o seu gênio e sua espiritualidade transborda em cada questão, em cada artigo. O edifício da fé católica foi erigido sob essa obra, singular e profunda em cada tópico que discorre, em cada discussão que aborda (Nicolas, 2009, p. 30):

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: dos fundamentos teóricos à práxis humana

A Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino não é apenas uma obra interior à religião cristã, à Igreja Católica, mas um grande empreendimento do espírito humano, uma construção intelectual consciente e desejada que um sopro poderoso anima, não só o de uma alma, de uma vontade, mas de um pensamento excepcionalmente unificado e unificante. Pela própria clareza e alcance de suas tomadas de posição em todos os campos, o pensamento de Sto. Tomás se oferece à discussão, à crítica, mesmo à oposição. Nunca ao desdém ou à rejeição.

Note-se que a teologia escolástica posterior se fundou basicamente em comentários ou respostas à Suma de Santo Tomás. Como exemplo de comentaristas temos o Cardeal Caetano (1468-1534) mais conhecido como “Tommaso de Vio” que foi responsável pelo fortalecimento da doutrina de Santo Tomás no período da reforma protestante, e o grande e singular Francisco Suárez (1548-1517), jesuíta que apesar de seu espírito eclético, comentou por inteiro a Suma Teológica, trazendo grandes contribuições à compreensão e interpretação da mesma.

3 A QUESTÃO 3 DA PRIMEIRA PARTE DA SUMA TEOLÓGICA

A simplicidade divina está no tratado “*De Deo Uno*”, sendo a terceira questão do mesmo tratado, e refere-se à natureza divina. A segunda questão, atinente à existência de Deus, não será comentada aqui, porém é necessário ser mencionada de forma rápida para que façamos jus à lógica tomista, visto que Santo Tomás jamais escreve algo sem conexão com o que já escreveu antes, ou até mesmo em outras obras. Os cinco argumentos, ou como são mais conhecidas, as cinco vias de Santo Tomás, são demonstrações *a posteriori* da existência de Deus, demonstrações tiradas da experiência humana comum, podendo ser concluídas, se bem entendidas, por qualquer ser humano com a razão plena e aberto à verdade. Como bem resume o Pe. Hugon:

Estes argumentos são de um alcance universal e valem para todos os seres que encontramos no mundo, inorgânicos ou orgânicos, plantas, animais, homens e anjos. A primeira prova é tirada do movimento ou da passividade das criaturas; a segunda, da sua atividade ou causalidade; a terceira, da sua essência, ou do seu caráter de contingência, que os faz indiferentes a ser ou não ser; a quarta, dos degraus da perfeição, a quinta, da ordem do universo (1998, p. 199).

Pois bem, uma vez que Santo Tomás já mostrou a existência de Deus, ele prossegue para tratar do ser divino, e o faz por via de negação, ou seja, mostrando

aquilo que Deus não é (Suma Teológica, I, q. 3, proêmio): “Conhecida a existência de algo, falta investigar como é, a fim de saber o que ela é. Mas como de Deus só podemos saber o que Ele não é, e não o que é, não se trata tanto de considerar como Ele é, quanto como não é.” Logo, percebe-se que Santo Tomás, além de assumir a existência de Deus (já provada no artigo anterior, onde elabora as famosas cinco vias) também demonstra a forma apropriada de analisar a questão posta à sua frente. Uma vez que Deus excede a capacidade da razão humana em entendê-lo por completo, Santo Tomás começa pela via de negação ou da purificação, “purificando” todo conceito errôneo que alguém possa ter da divindade.

Portanto, Santo Tomás inicia sua digressão sobre a natureza divina pela sua simplicidade, e isto é conveniente segundo ele (Suma Teológica, I, q. 3, proêmio): “Pode-se mostrar como Deus não é, afastando dele o que não lhe pode convir, como: ser composto, estar em movimento etc. Assim, pergunte-se primeiro sobre a simplicidade de Deus, pela qual dele se exclui a composição.” A seguir, Tomás dividirá o assunto da simplicidade divina em oito questões bastante pertinentes. A primeira se Deus é um corpo, a segunda se há em Deus composição de forma e matéria, a terceira se há composição de essência ou de natureza e de sujeito, a quarta se há composição de essência e ser, a quinta se há composição de gênero e diferença, a sexta se há composição de sujeito e acidente, a sétima se Deus seria de fato totalmente simples e a oitava e última, se Deus entraria em composição com algum ente criado. No primeiro capítulo deste trabalho comentaremos detalhadamente os artigos 1º, 2º e 3º da já citada questão 3º da Suma Teológica. No segundo capítulo, comentaremos os artigos 4º, 5º e 6º. Por fim, no último capítulo, comentaremos os dois artigos restantes.

4 SE DEUS É CORPO (I, q. 3, art. 1)

Santo Tomás inicia sua exposição da simplicidade divina questionando se Deus teria um corpo material ou não. Como é de costume em toda sua Suma Teológica, ele começa demonstrando os argumentos contrários à sua tese, depois apresenta uma razão (*sed contra*) a favor da sua tese, seja uma frase tirada da Escritura, de algum Pai da Igreja ou até mesmo de Aristóteles (a quem ele sempre denomina como “o Filósofo”), e por último termina refutando um por um os argumentos levantados no início.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Santo Tomás apresenta cinco argumentos para demonstrar que Deus tem um corpo material. O primeiro é retirado de diversas afirmações encontradas nas Escrituras atribuindo Deus dimensões físicas (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1): “Com efeito, um corpo tem três dimensões. Ora, a Sagrada Escritura atribui a Deus três dimensões, pois lemos no livro de Jó: ‘É mais alto que o céu, tu que farás? Mais fundo que o Sheol, que saberás? Sua extensão supera a terra e sua vastidão o oceano. Logo, Deus é corpo.’” O trecho citado encontra-se no livro de Jó, capítulo 11, versículo 8, onde um dos amigos de Jó, Zofar, argumenta contra Jó depois do infortúnio que se abateu sobre sua vida. É óbvio que se as expressões das Escrituras que atribuem a Deus ter tridimensionalidade são literais, então Deus, por óbvio, tem um corpo.

O segundo argumento levantado por Santo Tomás a favor de Deus ter um corpo é retirado das palavras do próprio Deus em Gênesis, quando disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gênesis 1.26). Santo Tomás associa o termo *imagem* à figura, baseando-se na carta aos Hebreus: “a figura é chamada uma imagem segundo a carta aos Hebreus: ‘o Filho é o resplendor de sua glória e a figura, isto é, a imagem de sua substância’. Logo, Deus é corpo.” (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1) Percebe-se que a razão de Santo Tomás aduzir este argumento é bem simples. Com efeito, se nós somos a imagem de Deus e temos um corpo físico, logo Deus também tem corpo físico. Uma vez estabelecido o argumento sem as distinções necessárias (distinções que serão feitas por Santo Tomás mais tarde, ao responder esse argumento) a lógica é inescapável.

Santo Tomás levanta um terceiro argumento a favor da corporalidade divina: “Ademais, tudo o que tem partes corpóreas é um corpo. Ora, a Escritura atribui partes corpóreas a Deus: ‘Tens um braço semelhante ao de Deus?’, diz o livro de Jó; e o Salmo 33: ‘Os olhos do Senhor sobre os justos’ e: ‘A destra do Senhor realiza uma façanha’. Logo, Deus é corpo.” (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1) A Escritura está repleta de trechos onde alguma parte humana é associada a Deus, especialmente no Antigo Testamento, onde Deus se fazia presente no meio de Israel de forma frequente. Logo, conforme o argumento anterior, tomados de forma simples, esses e outros textos podem apontar para a verdade de que Deus tem um corpo físico como nós, seres humanos, ainda que esse corpo seria incomparavelmente maior e mais sublime do que o mero corpo humano animal.

Os próximos dois argumentos que Santo Tomás elenca como usados por aqueles que atribuem a Deus um corpo físico estão relacionados com a localidade e

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

extensão deste corpo. É evidente, para quem é familiarizado com o texto sagrado, a abundância de trechos onde Deus é mostrado estando em algum lugar. Podemos citar o Salmos 139, versículo 8, onde o salmista discorre: “Se subir ao céu, tu aí estás; se fizer no Seol a minha cama, eis que tu ali estás também;” O próprio Santo Tomás cita dois versículos tirados do livro do profeta Isaías confirmando esta verdade: “Ora, a Escritura, no livro de Isaías, atribui a Deus posições.” (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1) Ademais, Santo Tomás destaca que ser um termo local é propriedade exclusiva de um corpo. Porém, as Escrituras, por diversas vezes, atribuem a Deus ser o ponto de partida ou de chegada. Logo, por raciocínio simples, Deus teria um corpo. Para fundamentar esta argumentação, cite-se o profeta Jeremias, que no capítulo 17, versículo 13 de seu livro, toma Deus como ponto de partida: “Todos aqueles que te deixam serão envergonhados.”

Fica claro que todos estes argumentos levantados por Santo Tomás se baseiam em uma leitura literal das Sagradas Escrituras, sem análise gramatical ou mesmo contextual dos trechos citados. Logo, ao refutar estes argumentos, Santo Tomás mostrará de que forma os trechos citados (e outros correlatos) devem ser lidos, interpretados e entendidos.

Pois bem, ao terminar de reunir os argumentos contrários ao que a verdade cristã confessa, Santo Tomás começa sua própria argumentação a favor da incorporeidade divina, isto é, que é impossível que Deus tenha um corpo físico. Suas razões se baseiam num pequeno trecho do Evangelho de João, onde o próprio Jesus afirma que Deus é espírito. Santo Tomás então começa afirmando absolutamente que Deus não tem corpo, e esta afirmação pode ser sustentada sob três pilares: “1. Porque nenhum corpo move se não é movido, como ensina a experiência de cada caso. Ora, foi demonstrado que Deus é o primeiro motor imóvel. Logo, fica claro que ele não é um corpo.” (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1) Esta primeira razão está diretamente conectada com a primeira via para a demonstração da existência de Deus, feita pelo próprio Santo Tomás na questão anterior de sua Suma (Suma Teológica, q. 2, art.3):

É impossível que sob o mesmo aspecto e do mesmo modo algo seja motor e movido, ou que mova a si próprio. É preciso que tudo o que se move seja movido por outro. Assim, se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este por outro ainda. Ora, não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão. É então necessário

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus.

Nota-se aqui que Santo Tomás se utiliza da doutrina aristotélica do móvel e do movente, que tem relação com a doutrina da potência e do ato. Percebemos no mundo ao nosso redor que existem coisas em potência e outras em ato. Uma madeira na natureza é uma cadeira em potência, mas quando fabricada e entregue para uso já é uma cadeira em ato. Um candidato à Presidência da República é presidente em potência, porém, quando assume o cargo, passa a ser Presidente em ato. Logo, percebemos que a doutrina da potência e do ato não é só uma distinção peripatética ao acaso, mas é a própria descrição da realidade que nos cerca.

Ora, para que algo se mova é necessário que outro ser o ponha em movimento, uma vez que o corpo imóvel está em potência de movimento. Contudo, quando se move, está em ato de movimento, e como nada passa da potência para o ato por si mesmo (pois isso feriria o princípio de contradição, visto que algo estaria em ato e em potência ao mesmo tempo, sob o mesmo modo e aspecto) é necessário que aquele que se move seja movido por algum outro. Porém este outro também deve ser movido por outro, e assim sucessivamente. Como não podemos retroceder ao infinito nesta série de motores, é necessário afirmar a existência de um motor imóvel, sendo esse motor o que a dogmática cristã chama de Deus. E como todo corpo tem necessidade de ser movido, uma vez que é corpo físico que não é por si só subsistente, é também óbvio que Deus não tem corpo, sendo assim exposta a primeira razão dada por Santo Tomás para concluirmos que Deus não tem corpo.

Santo Tomás procede em sua argumentação aduzindo uma segunda razão para acreditarmos que Deus não tem corpo (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1):

Porque o que é o primeiro ente tem de estar necessariamente em ato, de modo algum em potência. Embora em uma única e mesma coisa que passa da potência ao ato, a potência seja anterior ao ato no tempo; no entanto, absolutamente falando, o ato é anterior à potência, pois o que está em potência só é levado ao ato por um ente em ato. Ora, foi mostrado acima que Deus é o primeiro ente. É por conseguinte impossível a existência em Deus de algo em potência. Ora, todo corpo se encontra em potência, pois o contínuo, como tal, é divisível ao infinito. É então impossível que Deus seja um corpo.

Vemos que Santo Tomás usa agora amplamente a doutrina aristotélica da potência e do ato, baseando-se também em seu artigo anterior (q. 2, art. 3) onde demonstra que Deus é o primeiro ente. Segundo a doutrina tomista, Deus é o “*Ipsum*

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Esse Subsistens”, ou seja, nele o existir e o ser são a mesma coisa. Ele é o ato puro, que não comporta nenhum tipo de composição, seja física, seja metafísica, seja espiritual. Logo, uma vez que os corpos são composições de matéria e forma (corpo físico e alma), repugna completamente a Deus ter um corpo material. A doutrina do ato e da potência pode ser chamada a base de todo sistema tomista, uma vez que suas aplicações vão desde o ser de Deus até o ser das criaturas, e até mesmo ao ser dos anjos (também chamados “substâncias separadas”, pela filosofia escolástica). Ao expor o conceito de Ato Puro e demonstrar que Deus é este mesmo ato puro, o Padre Édouard Hugon O.P. nos dá uma definição belíssima.

O ato puro significa aquele que de nenhum modo é mesclado com a potência. Ora, o ato pode ser mesclado de duas maneiras. Ou porque ele é recebido numa potência como a alma no corpo, a vontade na alma, a virtude na vontade; ou porque ele recebeu um ato ulterior; assim, a essência angélica não é recebida no corpo, mas ela recebe o ser, ela recebe as faculdades, ela recebe as operações; e, precisamente, porque ela recebe ou pode receber, ela está em potência para essas perfeições que ela espera como uma coroa (1998, p. 43-44).

Aqui o Pe. Hugon demonstra que mesmo que alguns entes estejam em ato, este ato é de alguma forma mesclado com uma potência, o que demonstra que o ente em questão não é de todo simples. Mesmo os anjos, que no imaginário popular seriam puramente “espirituais”, carregam no seu ser uma composição, uma mescla de potência e ato, a saber, a distinção entre essência e existência. Porém, o ato puro, pela própria definição, de nenhuma forma pode abrigar tal composição, porque se abrigasse já não o seria ato puro, mas um ser com mescla de potência e ato. Logo, o conceito de ato puro é superior a qualquer outra definição que possa ser dada nas criaturas:

O ato puro é, portanto, aquele que não é recebido e, conseqüentemente, não tem limitação por baixo, e que não pode receber coisa alguma, e portanto, não tem limitação por cima. Por isso ele não poderá nem perder nem adquirir, não comporta partes, nem divisão, nem mudança. Porque ele é ato, ele é perfeição; porque ele é puro, ele exclui todo elemento estranho, ele mesmo é todo inteiro, e inteiramente imutável e perfeito, O seu nome é aquele que pronuncia toda a alma naturalmente cristã: é o Deus bendito por todos os séculos (HUGON, 1998, p. 44).

Logo, Santo Tomás parte de um princípio comum (a potência e o ato) para demonstrar que é absolutamente impossível Deus ter um corpo. E, para finalizar sua

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

argumentação, o Aquinate dá uma última razão para repugnarmos a ideia de um Deus corporal: a nobreza do ser divino. Segundo ele, Deus é o que há de mais nobre entre os entes. Ora, um corpo não pode ser o que há de mais nobre, pois todos os corpos morrem em um determinado momento (para usar uma linguagem mais aristotélica, os corpos se “corrompem”), e então um corpo morto seria menos nobre do que um corpo vivo.

Ademais, Santo Tomás pontua com precisão que nenhum corpo vive por si mesmo, visto que se vivesse, este mesmo corpo não morreria. Como todo corpo morre, é evidente que os corpos vivem por conta do princípio ativo neles infuso, a alma. Obviamente que a alma também não vive por si, mas é um ente em participação, como todos os entes criados são entes por participação, tendo o seu existir vindo diretamente de Deus. Porém, neste artigo, Santo Tomás refere-se apenas ao princípio pelo qual o corpo vive, a alma. E como a alma é mais nobre que o corpo, pois dá a ele a vida, assim Deus não poderia ser corpo, visto ele mesmo ser o mais nobre de todos os entes. A razão pela qual podemos concluir que Deus é o mais nobre dos entes Santo Tomás nos mostra com agudez inigualável (Suma Teológica, I, q. 2, art. 3):

Existem em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, conseqüentemente o ente em grau supremo, pois, como se mostra no livro II da Metafísica, o que é em sumo grau verdadeiro, é ente em sumo grau. Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo que é desse gênero: assim o fogo, que é quente, no mais alto grau, é causa do calor de todo e qualquer corpo aquecido, como é explicado no mesmo livro. Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade e de toda a perfeição: nós o chamamos Deus.

Santo Tomás então encerra sua argumentação demonstrando por essas três razões simples e profundas que Deus não pode ter corpo. É impressionante a naturalidade que Santo Tomás argumenta, como se todas as verdades filosóficas estivessem patentes à sua frente, e todas elas apontassem para o ser divino. Prosseguindo sua exposição, como é de costume, Santo Tomás refuta cada um dos argumentos levantados por ele no início do artigo. Quanto à atribuição de três dimensões em Deus que as Sagradas Escrituras descrevem, Santo Tomás pontua muito bem que essas atribuições são analogias referentes ao poder de Deus. Como nós somos criaturas limitadas, não temos acesso à natureza de Deus *per se*, mas através da criação, e a forma como os escritores inspirados por Deus descrevem-no

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

são colocadas em linguagem analógica para termos alguma ideia daquilo que é, de fato, a essência divina. Expressões antropomórficas devem ser entendidas somente em sentido metafórico, jamais em sentido literal, como bem explicado por Michael Schmaus (1960).

Para refutar o segundo argumento, Santo Tomás pontua que a semelhança de Deus e do homem descrita no Gênesis é uma semelhança intelectual e racional, e não de aparência corporal (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1): “Quanto ao 2º, deve-se dizer que o homem é a imagem de Deus não segundo seu corpo, mas segundo aquilo que o homem supera os outros animais.” E essa elevação do homem em relação aos animais se dá justamente quanto ao intelecto.

Em relação ao quarto e quinto argumento dados no começo do artigo para justificar a crença na corporalidade divina, Santo Tomás derruba-os demonstrando que as passagens escriturísticas que se referem à Deus tendo braço, boca, olhos ou qualquer outro membro humano são ditas como uma certa semelhança do ser divino. A analogia divina aqui é evidente. Quando as Escrituras dizem que Deus “viu” algo, esse ver não se dá pelo olho, mas sim pela sua capacidade de ver pela inteligência. Da mesma forma, quando as Escrituras dizem que Deus se levantou querem dizer não que Deus estava sentado em algum lugar do cosmos, e sim que ele tem autoridade e força para derrotar seus inimigos. Todas essas analogias são necessárias, dada a pobreza do nosso intelecto para ascender à essência divina.

Por fim, Santo Tomás também refuta o último argumento lembrando que o afastar-se ou aproximar-se de Deus se dá de uma forma puramente espiritual, e essa verdade espiritual é demonstrada sob a imagem de um movimento local, para a correta compreensão da mente humana em relação ao agir divino.

5 NÃO HÁ EM DEUS COMPOSIÇÃO DE MATÉRIA E FORMA (I, q. 3, art. 2)

Santo Tomás começa o segundo artigo da terceira questão da Primeira Parte de sua Suma Teológica questionando se Deus é composto de matéria e forma, e antes de avançarmos no comentário do artigo, é necessário definirmos estes dois termos, a saber, matéria e forma.

Forma, em um sentido lato, se chama tudo que completa ou determina uma coisa. Diz-se que a forma dá o ser à coisa, porque sem a forma o ser não existe mais que em potência. Segundo Álvarez, a forma faz a matéria ser em ato. Esta função nos

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

leva a determinar a natureza da forma. Ela está na natureza do ato. Não se trata de um ser em ato, pois a forma não é um ente, mas um princípio dele (Álvarez, 1979). E daí conclui-se também a natureza singular da matéria, que é potencialidade pura. A matéria é o sujeito da forma, pois proporciona a este elemento o ser em ato, logo, pode-se dizer que a matéria só é ser em potência.

Pois bem, feito esse rápido esclarecimento, passemos à análise do dito por Santo Tomás no referido artigo. Como de costume, Santo Tomás começa elencando os argumentos que são contrários à sua visão, e dá três argumentos que parecem mostrar que Deus tem composição de matéria e forma. O primeiro é tirado das Escrituras, precisamente da carta aos Hebreus: “Ora, a Escritura atribui a Deus uma alma, de acordo com a Carta aos Hebreus, que o faz falar assim: ‘O meu justo viverá pela fé, mas se voltar atrás, não agradará mais a minha alma’. Logo, Deus é composto de matéria e forma.” (Suma Teológica, I, q. 3, art. 2). Santo Tomás entende que como tudo que tem alma é composto de matéria e forma, por ser a alma a forma do corpo, logo, uma vez que a Escritura atribui a Deus uma alma (e isso pode ser deduzido de diversas outras passagens do livro sagrado), Deus tem composição de matéria e forma. Um segundo argumento dado por Santo Tomás para atribuímos esta composição em Deus também vem das Escrituras, onde esta descreve o ser de Deus como tendo paixões de um ser composto, como faz o texto citado pelo santo, o Salmos 106.40: “Pelo que se acendeu a ira do Senhor contra o seu povo, de modo que abominou sua herança.” Diversos outros textos tanto do Antigo quanto do Novo Testamento podem ser citados atribuindo paixões a Deus, como 2 Samuel 6.7: “Então, a ira do Senhor se acendeu contra Uzá, e Deus o feriu ali por esta imprudência; e morreu ali junto à arca de Deus.” E também em Romanos 12.19: “Não vos vinguei a vós mesmos, amados, mas daí lugar à ira, porque está escrito: ‘Minha é a vingança; eu recompensarei, diz o Senhor.’” Logo, como todas essas paixões como ira, cólera, arrependimento etc. são próprias de um ser composto, em Deus há composição de matéria e forma. O terceiro argumento Santo Tomás retira da noção filosófica chamada princípio de individuação, que é um conceito amplamente usado na metafísica tomista, especialmente quando se trata de discorrer sobre a diferença metafísica entre as criaturas, sejam elas anjos ou homens. Segundo Santo Tomás, o indivíduo é a substância enquanto indivisa, e também enquanto distinta de qualquer outra. Logo, por essa singularidade e distinção, é sujeito único, indivisível, de uma única existência, o que na canteira tomista é indicado pelo vocábulo latino *suppositum*.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Pois bem, o que vem distinguir a forma de um indivíduo para o outro é a matéria, ou seja,

A forma feita para ser recebida em uma matéria é tal que só pode existir unida a uma matéria. O composto assim formado é sujeito último, pois a matéria (primeira), sendo puramente indeterminada, não poderia trazer determinação alguma à outra. Tanto que a forma está ainda na mente – em uma noção -, ela está, por si, aberta a uma quantidade de conteúdos a determinar, seja na mente, quando uma forma mais determinada completa (e restringe) uma forma universal [...]; seja no real, pois, por si, a forma mais determinada pode realizar-se em uma quantidade de exemplares materiais, cujas diferenças, que evidentemente afetam a forma em sua realização [...] provêm, contudo, não da forma, mas da matéria [...]. Em virtude disto, dizemos que a matéria é princípio de individuação (Nicolas, 2009, p. 174).

Logo, seguindo esta noção, Santo Tomás conclui que uma vez que Deus não pode ser atribuídos a muitos (como forma de seu ser), Deus parece ser um indivíduo, e se é indivíduo, tem composição de matéria e forma, visto que seria individualizado pela matéria.

Tendo levantado estes argumentos a favor da composição em Deus, Santo Tomás começa a sua própria argumentação se utilizando do artigo anterior, onde provou que Deus não tem corpo. Como todo composto de matéria e de forma é corpo, uma vez que Deus não tem corpo, repugna ele ser também composto de matéria e forma. A razão que Santo Tomás dá para que acreditemos que todo composto de matéria e forma é corpo é (Aquino, Santo Tomás de, I, q. 3, art. 2): “pois a extensão é o que primeiro se faz presente à matéria.” Logo depois de expor essa simples razão para negar a composição no ser divino, Santo Tomás aduz três argumentos para sustentá-la. Em primeiro lugar, pelo próprio conceito de matéria, que é potencialidade pura, nega-se que Deus seja composto dela, uma vez que Deus é ato puro, como Santo Tomás demonstrou no artigo anterior (I, q. 3, art. 1). Como o primeiro motor imóvel, como o ente per si, Deus não é mesclado de qualquer tipo de potência, e essa é a razão de ser de toda a doutrina tanto da simplicidade quanto da imutabilidade divina, pois

O Ato puro é o Ser que não é a realização de uma potencialidade, a atualização de uma potência, mas pura e simplesmente Ato de ser, subsistente por si. Nada limitando-o, ele possui em si mesmo a totalidade do Ser e da Realidade. Nele, Ser e Ação identificam-se absolutamente, assim como Ser e Pensamento, Ser e Amor (Nicolas, 2009, p. 75).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

O próximo argumento vem da posição de Deus como a própria Bondade, o Sumo Bem. Este argumento baseia-se no fato de que a perfeição de um ente vem de sua forma, e como a matéria participa da forma em entes compostos de matéria e forma, a bondade também vem por participação. Logo, é necessário existir aquele que é a Bondade *per sí*, uma vez que o que é bom por essência vem antes do que é bom por participação:

Em um composto de matéria e de forma, a forma não é a essência, mas uma parte da essência. Logo, a bondade trazida pela forma não se identifica, mas é possuída por ela, e de maneira parcial. O que significa que ela é participada, o que implica uma subordinação à Essência que não tem, mas é, a Bondade (Nicolas, 2009, p. 173).

Santo Tomás saca o terceiro argumento da relação direta que há entre a forma e o agir do ente. Se a forma é a razão para agir, é necessário que cada coisa, conforme se relacione com a forma, se relacione com a razão para agir, e, conseqüentemente, com o ser ativo. Logo, se algo é primeiramente ativo, como Deus é por ser Ato Puro, também é primeiramente a razão para agir. Se Deus é primariamente ativo por si só, então é primariamente a forma por si só. Por ser primariamente ativo por si só, ele age não por outra coisa, ou seja, nem mesmo por uma parte, mas por si mesmo inteiro, e por isso é necessário que ele seja inteiramente a forma; e conseqüentemente, ele é incomposto de matéria e forma.

Respondendo aos argumentos levantados no começo da questão, Santo Tomás começa derrubando o primeiro argumento explicando que os apetites que são predicados na “alma” de Deus são predicados como uma semelhança com o ato (Suma Teológica, I, q. 3, art. 2): “Quanto ao primeiro deve-se dizer que atribui-se alma a Deus por uma semelhança com o ato. Se queremos algo, isto vem de nossa alma, por isso se diz que agradou à alma de Deus aquilo que agradou à sua vontade.” Da mesma forma Santo Tomás responde ao segundo argumento demonstrando que Deus não tem cólera, ira e outras paixões semelhantes, mas isso é atribuído a ele nas Escrituras apenas de forma metafórica. Uma vez que é característico da pessoa que está encolerizada ou irada punir, também a ira e a cólera de Deus devem ser entendidas como a sua punição justa por um mal feito pelas suas criaturas. Por fim, respondendo o terceiro argumento, que afirmava que Deus por ser indivíduo era individualizado pela matéria, Santo Tomás pontua que nem toda forma é suscetível de ser recebida na matéria. Um exemplo teológico clássico são as substâncias

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

separadas, os anjos. Na doutrina tomista a distinção de um indivíduo entre o outro, ou seja, o princípio de individuação dos seres materiais é a matéria marcada pela quantidade (*materia signata quantitate*). Como pertence à própria essência da quantidade ter partes distintas, duas quantidades são distintas em virtudes de sua essência, por si mesmas. Como assinala Hugon:

A matéria tira sua individuação do fato de ela ser ordenada para tal quantidade, distinta por sua essência de tal outra quantidade; a forma tira a sua individuação do fato de ser recebida na matéria assim marcada e distinta; o composto, enfim, recebe a individuação da forma assim individuada (1998, p.105).

Isso se dá nas criaturas corporais, contudo, em relação às criaturas espirituais (a saber, os anjos e demônios) a multiplicação numérica é impossível, uma vez que essas criaturas não têm os elementos que permitem se multiplicarem os indivíduos sem se multiplicar a espécie. Como assinala Santo Tomás: “As coisas que coincidem na espécie e diferem numericamente coincidem na forma, mas materialmente se distinguem.” (Suma Teológica, I, q. 50, art. 4). Como os anjos não são compostos de matéria e forma, tampouco podem se distinguir numericamente. Logo, é sabido que cada anjo é uma espécie única e diferente das demais.

Mas, se isso se dá nos anjos, que apesar de não serem composto de matéria e forma, são compostos de potência e ato e de essência e existência, mais distante ainda está a natureza divina, que não encerra qualquer tipo de composição: “Mas a forma que não é suscetível de ser recebida na matéria é subsistente em si mesma, por isso mesmo é individualizada de modo a não poder ser recebida em outro, e tal forma é Deus.” (Suma Teológica, I, q. 3, art. 2) Logo, Deus não é composto de matéria e forma, uma vez que não precisa ser individualizado pela matéria, por ser a Forma Pura:

Nem toda forma, porém, é feita para compor-se com uma matéria. Algumas, as ontologicamente mais ricas, são de imediato e por si mesmas realizáveis: essas são individualizadas por si mesmas. Entre as criaturas, são as formas puras, que os teólogos chamam de “anjos”. Deus, evidentemente, não pode ser outra coisa que uma forma pura, a Forma pura, como se mostrou no corpo deste artigo. Por conseguinte, não tem necessidade da matéria para ser individuado, ou seja, para ser um Ente singular, único (Nicolas, 2009, p. 174).

Com efeito, a composição de matéria e forma também repugna a Deus, assim como ter um corpo. Na verdade, uma razão está ligada à outra. Uma repugnância

implica a outra, por causa da relação estrita entre corpo e matéria, e, conseqüentemente, entre forma e matéria.

6 SOBRE A IDENTIDADE DE DEUS COM SUA ESSÊNCIA (I, q, 3, art. 3)

Avançando nas querelas sobre se há alguma composição no ser divino ou se o mesmo é totalmente simples, Santo Tomás agora questiona se há composição de essência ou natureza.

Certas coisas são compostas de matéria e forma, como os homens e os animais. Outras, apesar de não terem esta composição, como os anjos, contudo são compostas de ser (*esse*) e essência. Essa distinção entre o ser e a essência nada mais é do que uma aplicação da doutrina do ato e da potência começada por Aristóteles e levada às alturas por Santo Tomás. Justamente por não serem ato puro é que nas criaturas diferencia-se aquilo que são do que aquilo pelo qual são. Pois bem, aquilo que uma criatura é, isto mesmo é chamado sua essência. A essência é aquilo mesmo que corresponde à definição da coisa. Portanto, ao definirmos o que é o *homem*, estamos definindo sua essência.

A essência de um ente é sua *quididade* o que responde à questão “*quid est*” ou “*quid sit*”. Nas palavras de Santo Tomás, “a essência de cada coisa é aquilo que sua definição significa”. Isso já o afirmava o Estagirita: a essência de um ente é *aquilo que a coisa é*; ou por outra, “*quod quid erat esse*”. É por sua quididade ou essência (mediante sua forma) que algo *tem* ser. Ou seja, a essência é aquilo *por meio* de que o ser é *participado* ao ente: “por ela e nela, o ente tem ser”. O ser *atua* a essência do ente; esta, por sua vez, sendo distinta do ser nas criaturas (sensíveis ou não), é o que *recebe* o ser dentro dos limites de uma espécie (Scherer, 2021, p. 98-99).

A essência e natureza são termos correlacionados, e ambos tocam, de certa forma, na definição de qualquer ente. Porém a natureza, de acordo com o pensamento de Santo Tomás, significa mais geralmente a essência enquanto princípio de operação. Logo, a natureza está sempre ligada ao conceito de fim:

A essência é a realidade primeira que classifica o ente numa espécie ou numa hierarquia determinada; a substância é esta realidade enquanto existe em si e se põe como base dos acidentes; a natureza é a mesma realidade enquanto designa a fonte primeira da qual emana a operação espontânea (HUGON, 1998, p. 50).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

As definições filosóficas de Santo Tomás jamais são tomadas sem um olhar sobre as definições dogmáticas, uma vez que a filosofia é uma serva da teologia (*ancilla theologiae*) e deve submeter-se à ela para a nossa melhor apreensão das verdades reveladas e definidas pela Igreja. E por isso mesmo que Santo Tomás coloca a definição de natureza no campo da operação, pois jamais falamos de “duas essências” de Cristo, mas de “duas naturezas” do Redentor.

Definido esses dois conceitos, vejamos o que Santo Tomás diz no artigo aqui comentado. Santo Tomás começa o artigo dando dois argumentos a favor de uma distinção entre a essência divina e sua natureza. O primeiro afirma que uma vez que nada existe em si mesmo e que a deidade existe em Deus, logo parece que Deus não é o mesmo que sua essência ou natureza. O segundo afirma que o efeito se assemelha à sua causa, e uma vez que nas criaturas criadas o supósito não é o mesmo que sua natureza, então em Deus também se distingue a essência divina e sua deidade. Aqui cabe uma rápida explicação dos termos utilizados pelo Doutor Angélico. O supósito é uma palavra que deriva da palavra latina *suppositum*, e é bastante comum nos escritos de Santo Tomás, especialmente na Terceira Parte de sua Suma Teológica, onde trata sobre o mistério da encarnação. De acordo com Marie-Joseph, o conceito de supósito:

É o equivalente latino da palavra grega hipostáse. Mesma etimologia: aquilo que está embaixo. Mesmo significado que é igualmente o de sujeito (no sentido metafísico), com uma orientação do significado comum: o supósito é um indivíduo substancial subsistente, isto é, exercendo e atribuindo-se um ato de existência que lhe pertence propriamente e somente a ele. Como o existir também lhe cabe o agir (Nicolas, 2009, p. 174).

A substância individual, completa e terminada pela subsistência é chamada supósito (*suppositum*). Logo, define-se supósito como a substância individual, completa e incomunicavelmente subsistente. Deve ser *substância*, pois os acidentes não subsistem por si só. Deve ser *individual*, porque os universais existem somente no intelecto. Deve ser *completa*, porque as partes da substância como cabeça, braços etc, em si mesmo não subsistem, a não ser que estejam subsistindo no todo. E deve ser *incomunicável*, pois ainda que a natureza divina subsista por uma subsistência absoluta que é a unidade infinita perfeita, ela não é supósito, uma vez que é compartilhada pelas três pessoas da Santíssima Trindade.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Pois bem, é evidente que o homem é diferente de sua humanidade. Logo, se no homem há diferença entre a essência dele e sua natureza, logo em Deus também deve haver essa distinção, uma vez que o ser humano é causado por Deus, é um ente por participação.

Depois de levantar estes argumentos contra a simplicidade divina, Santo Tomás agora vai levantar suas razões, com seu famoso *sed contra*, e com uma razão tirada da revelação divina, a saber, do Evangelho de João. No capítulo 14, versículo 6 do mesmo Evangelho, o próprio Cristo afirma que é o caminho, a verdade e a vida. Cristo não afirma que *tem* a vida e sim que *é* a vida. Como a deidade está para Deus como a vida para o vivente, logo, por esse versículo, Deus é a própria deidade.

A identidade real entre a essência e a existência em Deus é o ponto arquimédico de toda a teologia e filosofia de Santo Tomás. Negá-lo é sair imediatamente da escola do Doutor Angélico. É, de fato, descartar a solução de inúmeras querelas a respeito do ser divino, de sua relação com as criaturas e do mistério da Encarnação, como também dos mistérios da Sagrada Eucaristia e de tantos outros problemas teológicos e filosóficos que surgem justamente da não distinção da essência e do *esse* na pessoa divina.

Com efeito, em Deus, ser e existir são idênticos não com uma mera identidade virtual, ou seja, feita pelo nosso intelecto, mas sim uma identidade *in re*, uma identidade real, positiva, e só são distinguidos em nós pelo nosso intelecto falho e paupérrimo para compreender o ser divino. Negar esta identidade real seria negar a verdade afirmada por nosso Senhor Jesus Cristo na passagem supracitada do Evangelho, e negar também uma verdade já afirmada pelo próprio Deus ao se encontrar com Moisés, quando disse “Eu sou o que Sou”. Na realidade, a identificação do ser e da essência em Deus é plenamente afirmada na Tese III das 24 Teses Tomistas aprovadas pelo Magistério Ordinário da Igreja, e que são o fundamento de toda doutrina filosófica do Doutor Angélico. Ao comentar esta mesma tese, o Pe. Hugon nos dá a real importância da afirmação da identidade real entre a essência e o ser de Deus, porque a obra de Santo Tomás repousa sobre este princípio.

O santo Doutor a ele retorna instintivamente nas suas obras. “É necessário considerar, diz ele no seu comentário à Boécio, que se o ente e *o que é* (a saber, a existência e a essência) diferem somente segundo a razão no ente simples, elas diferem *realmente* nos entes compostos”. Depois ele explica o que se entende por ente simples: “Este ente simples é sublime, e único, é o próprio Deus. *Hoc autem*

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

simplex unum et sublime est, ipse Deus.” Eis aí bem a nossa tese: porque Deus é a simplicidade absoluta ou o ato puro, nele a essência e a existência não admitem senão distinção de razão; porque as criaturas todas são compostas de potência e ato; nelas a essência e a existência diferem realmente (Hugon, 1998, p.53).

Portanto, Santo Tomás nega que haja uma distinção real entre a essência de Deus e a sua natureza, visto que Deus é o ato puro o *Ipsum Esse Subsistens*, aquele que repugna qualquer composição, até mesmo essa composição que está em todos os seres criados, incluindo os espirituais, como os anjos. Santo Tomás demonstra que os entes compostos de matéria e forma, como os homens, é distinguível a natureza e o supósito. A natureza ou essência é o que está contido na definição do que o homem é, o que chamamos de humanidade. Porém, qualquer homem individual não está contido na definição da natureza, pois os acidentes inerentes a este ou aquele homem não está contido na definição de espécie. A definição de homem não contém “ser branco”, “ser negro”, “ser calvo” ou qualquer outra característica afim, pois esses acidentes são próprios da essência individualizada pela matéria. Com efeito, a *humanidade* não contém nenhum desses acidentes. A essência tomada como a parte formal do homem é também chamada por alguns autores de *essência pura*. Como vimos que o supósito é uma substância individual, completa e *incomunicável*, é evidente que nos entes criados há uma diferença entre o que o ente é e o que o supósito (substância individualizada) é. Porém, esta diferença não se dá nos entes que não são compostos de matéria e forma, como afirma o próprio Santo Tomás (Suma Teológica, I, q. 3, art. 3):

Portanto, naquilo que não é composto de matéria e de forma, cuja individuação não vem de uma matéria individual, isto é, dessa matéria, mas que se individualiza pela própria forma, é necessário que esta forma seja supósito subsistente. Logo nele o supósito não se distingue da natureza. Assim, como Deus não é composto de matéria e de forma, como já demonstrado, é necessário que Ele seja sua própria deidade, sua vida, e qualquer outra coisa que a ele se atribua.

Está evidente a clareza do raciocínio de Santo Tomás. Uma vez que Deus é o Ato Puro, nem mesmo a composição de essência e esse lhe é própria, uma vez que uma existência que não se distingue da essência é sem lacunas e sem limites.

Tendo estabelecido esse ponto fundamental na doutrina de Santo Tomás, fica claro como refutar os dois argumentos dados no início do primeiro artigo. Santo Tomás começa objetando o primeiro argumento expondo que apenas para nós (*quoad nos*)

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

empregamos termos abstratos para falar da divindade, essência simplícissima. Como nosso intelecto conhece as coisas compondo e dividindo, assim também raciocinamos o ser divino compondo e dividindo, porém essas operações são feitas apenas em nosso intelecto, e não em Deus. Essa distinção tem um nome no léxico tomista: distinção virtual. E este tipo de distinção virtual é ainda mais singular, visto que não tem fundamento algum no objeto (a saber, Deus), mas é um puro produto do sujeito (nosso intelecto). Tal distinção é chamada de distinção virtual “*ratiocinantis*”, visto que é feita unicamente pelo intelecto humano, por este não conseguir conceber conceitos que em si (*quoad se*) são simplísimos, especialmente tratando-se do Deus Santíssimo. Logo, a distinção entre essência e existência quando atribuída a Deus é feita apenas em nosso intelecto, e jamais no ser divino, e assim Santo Tomás responde ao primeiro argumento.

Quanto ao segundo argumento Santo Tomás demonstra que o princípio de que o efeito se assemelha à sua causa em relação a Deus e suas criaturas não pode ser aplicado de todo, mas com uma certa proporção. As criaturas jamais poderiam se igualar a Deus visto que ele é o *Ipsum Esse Subsistens*, o Ato Puro, o único ser perfeito, carente de qualquer composição e de qualquer defeito. Já as criaturas, pelo contrário, apesar de se assemelharem a seu criador (especialmente as criaturas que têm racionalidade, como os anjos e os homens) são contingentes, falhas, composta de essência e existência, e até mesmo de forma e matéria. Com efeito, mesmo as criaturas espirituais, os anjos, apesar de não serem composto de matéria e forma, são compostos de essência e existência, pois recebem a existência de Deus. Isto é o que afirma a Tese VII das 24 Teses Tomistas aprovadas pela Sagrada Congregação (HUGON, 1998, p. 69): “A criatura espiritual é absolutamente simples na sua essência; todavia, há nela dupla composição: uma de essência e existência; outra de substância e de acidente.”

Eis aí a hierarquia da criação que é tão bem exposta por Santo Tomás. Acima de todos, o Ato Puro, o próprio Deus que se revelou a Moisés e que disse “Eu sou o que Sou”. Logo abaixo, as criaturas espirituais, livres de composição com a matéria, mas ainda assim entes por participação, recebendo sua existência daquele que subsiste por si. Por fim, as criaturas compostas de forma e matéria, lideradas pelo homem, que apesar de todas essas composições ainda se assemelha a seu criador naquilo que se distingue dos outros animais: o intelecto.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Santo Tomás foi, sem dúvida, o maior dos escolásticos – se não pela extensão de sua monumental obra, mas pela influência que a mesma exerceu em tudo quanto foi escrito após dela. O ponto mais alto de sua filosofia é a teologia natural, cujo objeto é Deus enquanto criador de toda a ordem natural. Santo Tomás, como vimos, insiste e demonstra que Deus existe como a causa incausada de todas as coisas, e disso deduz que Deus não pode ser composto, pois tudo que é em si mesmo composto é causado. Ora, sendo Deus incausado, segue-se sua total simplicidade.

Santo Tomás aplica com rigor lógico a conclusão de que Deus deve ser simples para muitos ambientes da teologia natural, e prova que Deus nem pode ser corpo, nem ser composto de matéria e forma, ou mesmo ter o ser em composição com sua essência. Em suma, podemos dizer que a doutrina da simplicidade divina é de fundamental importância para a teologia natural de Santo Tomás, pois, se não fosse verdadeira, Deus seria causado e imperfeito, o que nenhum teólogo natural pode aceitar, pois implicaria na negação de Deus como primeiro princípio de todas as coisas.

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ, Ángel González. **Tratado de metafísica: ontologia**. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola: 2009.

GONZÁLEZ, Zeferino. **Estudios sobre la filosofía de Santo Tomas**. Manilla: Establecimiento Tipográfico del colegio de Santo Tomás, 1864.

HUGON, Édouard. **Os princípios da filosofia de Santo Tomás de Aquino**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

NICOLAS, Marie-Joseph. **Introdução à Suma Teológica**. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola: 2009.

RAMIREZ, Santiago. **Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino: introducción general**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

SCHERER, Daniel C. **A raiz antitomista da modernidade filosófica**. Goiás: Edições Santo Tomás: 2021.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

SCHMAUS, Michael. **Teologia Dogmatica I: La Trinidad de Dios.** Madrid: Ediciones RIALP S.A, 1960.



Capítulo 9

**THOMAS HOBBS: VIDA E PRINCIPAIS ASPECTOS DE
SUA FILOSOFIA**

**André Luiz Holanda de Oliveira; Gustavo Henrique
Freire Chaves**



THOMAS HOBBS: VIDA E PRINCIPAIS ASPECTOS DE SUA FILOSOFIA

André Luiz Holanda de Oliveira

Doutor em Filosofia e Professor da Faculdade de Teologia/STBNB

Gustavo Henrique Freire Chaves

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Nascido em Malmesbury em 1588, Thomas Hobbes aprendeu latim e grego muito cedo, o que exerceu impacto significativo em sua obra, já que boa porção dela foi redigida em latim (ou para ele vertida). O contato com os idiomas era tal que o primeiro livro que efetivamente publicou foi uma tradução da Guerra do Peloponeso, de Tucídides, tendo, ainda aos quinze, traduzido a Medéia, de Eurípedes, do grego para o latim e encerrado sua carreira com a publicação de (uma tradução de) Homero.

Concluídos seus estudos superiores em Oxford, tornou-se preceptor na casa dos Cavendish, condes de Devonshire, a partir de 1608. Como tutor e companheiro, Hobbes viajou pela Europa, sendo provavelmente numa destas viagens, em 1630, estima-se, que Hobbes encantou-se pela geometria, cujas noções de *prova*, *demonstração* e *certeza* viriam a dominar o todo de sua filosofia. Mais tarde Hobbes viria ainda a trabalhar como secretário de Francis Bacon, o que também deixou marcas em sua filosofia (Rogers, 2007). Foi um período conturbado na Inglaterra; o Parlamento inglês, na qualidade de representante do povo, disputava poder com o rei, negando-lhe o aumento de impostos e o comando do exército. Este conflito resulta numa guerra civil (1642-1648) com o rei Carlos I sendo decapitado, e proclamada a República (*commonwealth*), levando Oliver Cromwell ao governo, com plenos poderes. Neste momento, Hobbes foi também preceptor de Carlos Stuart (Carlos II) porquanto a corte estava no exílio de Paris. Essa tutoria lhe renderia ainda uma pensão, conferida por Carlos II, quando restaurados os Stuart.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Conheceu pessoalmente Galileu Galilei (o que impactou sobremaneira sua visão da *metodologia da filosofia*, levando-o como que a antecipar algo do projeto kantiano de fundar seu sistema filosófico ou iniciar suas investigações à luz dos grandes avanços da física), participou de um círculo de discussões das obras de Descartes, conheceu-o pessoalmente, também, e o considerava um filósofo ruim, embora um geômetra de grande potencial. Além disso, estudou com afinco os Elementos de Euclides, se aventurando em discussões da geometria de seu tempo. Em verdade, é difícil exagerar a importância da geometria no sistema hobbesiano.

Escreveu – entre outras – as obras *Objectiones ad Cartesii Meditationes* (1641), *De Cive* (1642), *De Corpore* (1655), *De Homine* (1658) e o *Leviatã* (1651), sendo especialmente conhecido por esta última. Sua velhice, contudo, não foi menos envolvida em conflitos que sua juventude; tendo enfrentado graves acusações de ateísmo e de heresia e falecido aos noventa e um anos em dezembro de 1679.

Hobbes foi alvo de uma enorme quantidade de escritos críticos, maior do que recebera qualquer pensador do século dezessete, tornando-se assim um dos mais criticados de todos os tempos. Muitos livros em inglês ou francês foram escritos contra ele, e seu nome se tornou sinônimo de licenciosidade sexual e ateísmo. Apesar disso, é verdade também que Hobbes influenciou quase todos os pensadores que o sucederam por meio de seus posicionamentos a respeito do indivíduo e do estado, deixando uma marca que o elevaria ao maior patamar da teoria política, porque, apesar de tudo, algumas de suas posições tornaram-se atrativas, consolidando um corpo de seguidores, já que Hobbes era capaz de conciliar uma multidão de perspectivas que a Europa daquele momento estava passando a achar atrativas (Rogers, 2007).

2 UMA TEORIA TRIPARTIDA DA FILOSOFIA

O ambiente intelectual em que vivia Hobbes era um de descrédito veemente do aristotelismo, cujo grande oponente era o ceticismo. Neste cenário de oposição entre as duas correntes, filósofos como Hobbes e Descartes – cada um à sua maneira – buscaram apresentar uma saída que assegurasse a confiabilidade e possibilidade do conhecimento científico, sem depender-se do aristotelismo. Hobbes é aninhado com os empiristas, estando na linha de sucessão entre Ockham e David Hume (Kenny, 1998) no empirismo inglês.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Ele definiu filosofia várias vezes e com conceitos diferentes, mas, em suma, a filosofia consistia, para ele, em duas ideias: 1. Há um mundo objetivo de matéria, movimento e causalidade, e 2. Nós precisamos encontrar conceitos corretos e capazes de descrevê-lo em sua inteireza. No cap. V do *Leviatã*, Hobbes apresenta a seguinte definição:

[...] a razão [...] é obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência. E enquanto a sensação e a memória apenas são conhecimento de fato, o que é uma coisa passada e irrevogável, a ciência é o conhecimento das consequências, e a dependência de um fato em relação a outro, pelo que, a partir daquilo que presentemente sabemos fazer, sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou também, em outra ocasião (2003, p. 44).

Já no capítulo XLVI do *Leviatã*, o filósofo apresentará outra definição:

Por filosofia se entende o conhecimento adquirido por raciocínio a partir do modo de geração de qualquer coisa para as propriedades; ou das propriedades para algum possível modo de geração das mesmas, com o objetivo de ser capaz de produzir, na medida em que a matéria e a força humana o permitirem, aqueles efeitos que a vida humana exige (2003, p. 553).

Contudo, como Lemmeti (2012) esclarece, apesar das aparentes distinções (a primeira definição atribui caráter puramente conceitual à atividade filosófica enquanto a segunda enfatiza relações causais entre as coisas), essas caracterizações conectam-se pela “definição” que não é apenas impor nomes às coisas, mas também explicar as causas das coisas. Assim o “por quê?” é a costura dessa compreensão bipartida de seu entendimento da filosofia.

Uma vez que para Hobbes o conhecimento origina-se dos sentidos, que sofrem a ação de objetos e corpos exteriores, sendo por eles determinados, o objeto adequado da filosofia deveria ser os *corpos*. Aqui, Hobbes pretendia cindir de maneira clara a filosofia, da teologia ou da religião. Os corpos dividir-se-iam em três espécies: o corpo natural inanimado, o corpo natural animado, e o corpo artificial. Por consequência, a filosofia trataria (I) do corpo em geral, (II) do homem, e (III) do Estado e do cidadão (Reale, 2005).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Hobbes acreditava ter encontrado nos Elementos, de Euclides, e na obra de Galileu Galileu o *método* apropriado das investigações filosóficas. A partir de suas obras, agora informadas por este método dava-se início a um novo filosofar, pretensão que compartilhou com seu oponente filosófico Descartes. A filosofia também não se tratava de um empreendimento sem finalidades práticas, como queria Aristóteles, em sua Metafísica.

O *método* que Hobbes empregava, e a que fizemos referência, pode ser compreendido como “resolutivo-compositivo” (ou decompositivo-compositivo): inicialmente o filósofo decompõe o *todo* estudado em *partes* menores, e então procede à sua recomposição, tal como um relojoeiro desmonta o aparelho em mãos e ao remontá-lo consegue identificar alguma falha. Hobbes empregou este método em sua teoria política, e entendia que ele era capaz de ser aplicado a todo os *corpos*.

Pessoalmente, Hobbes preferia nomear esse método (na verdade *métodos*) analítico e sintético, consistindo a distinção na direção causa-efeito que o investigador decidisse tomar. Isto é; se partisse dos efeitos para as causas, estar-se-ia diante do raciocínio analítico (resolutivo), caso contrário, estar-se-ia diante do raciocínio sintético (compositivo). Acredita-se que tenha tomado este método, em verdade, de Pappus de Alexandria – e não Euclides – (outro) matemático grego, que definia a *análise* como o raciocínio que partia da solução pensada para o problema, assumindo-se como resolvido; e então rastreando de trás para a frente as condições de solução em ordem à descoberta dos princípios necessários à sua descoberta. *Síntese*, contrariamente, seria o método que assumiria princípios dados como corretos, e trabalharia daí em busca da solução. Douglas Jesseph (2013) explica que no século XVII, em verdade, havia diversos filósofos empregando um modelo ou outro de método compositivo e resolutivo, de modo que há semelhanças entre o método hobbesiano e o de Zabarella, por exemplo, mas o aspecto a que o leitor deve se ater é à distinção do método de Hobbes, consistente no fato de que o seu método de análise e síntese exigem que a distinção entre os dois se dê pela ordem de causa e efeito, e sua insistência de que apenas as causas mecânicas possam ser consideradas como causas; assim, sua versão do método é uma versão completamente *mecanizada* da distinção metodológica de raízes matemáticas gregas.

3 DE INÍCIO, A LÓGICA

Hobbes inicia a construção de seu edifício filosófico pela elucidação da *lógica*. Ela seria aquele método ordeiro e adequado que se mencionou anteriormente, responsável por fazer o trânsito correto entre “nomes” e “asserções” (proposições) e “silogismos”. Martinich (1997) comenta que se pode pensar, até, razoavelmente, que boa porção da matemática é redutível à soma e à subtração, mas como Hobbes seria capaz de estender essa noção a todo o raciocínio? Hobbes prossegue por exemplificação, mencionando a política, a geometria e a lógica, com a afirmação básica de que o processo cognitivo por trás da atividade de todas elas, é o mesmo; somar e subtrair. O comentador destaca que ainda que não se consiga realizar essa redução com perfeição, é notável que Hobbes tenha antecipado uma ideia dominante na ciência cognitiva contemporânea e na computação. A demonstração dada por Hobbes, contudo é fraca ou inexistente, de modo que a interpretação mais adequada é de que essa posição serviria como uma heurística.

3.1 Os nomes

O filósofo está alinhado a alguma forma de nominalismo, de modo que a expressão “nomes”, para ele, está desvinculada daquela acepção aristotélica de *universais*, o que existe – entende o filósofo – são apenas os *corpos*, sendo os nomes a eles atribuídos por força do arbítrio humano. Nomes comuns (“homem”, “cadeira”, “extintor”) tampouco demovem o filósofo de sua convicção: são nomes de nomes.

A função principal dos nomes é afixar o pensamento – compreendido por Hobbes, como fluido – sendo capaz de conduzir a mente a pensamentos passados, registrar e sistematizar o pensamento. Um nome, como “cadeira” refere e é o nome de cada cadeira, o nome “garrafa” refere e é o nome de cada garrafa, e, uma vez que “garrafa” e “cadeira” referem e nomeiam uma multiplicidade de objetos, são chamados nomes *comuns*. Por outro lado, “Pedro” é o nome de um único homem, e por isto mesmo é chamado um nome *próprio* Leviatã, cap. IV.

3.2 As definições, proposições e o raciocínio

A definição de Hobbes de proposição ou raciocínio (silogismo) não é particularmente incomum, faz uso daquela noção de que uma proposição é composta

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

pela junção de nomes mediada por uma cópula (o “é”): “proposição é uma fala que consiste de dois nomes acoplados, por meio da qual aquele que fala significa que concebe o último nome como nomeando a mesma coisa nomeada pelo primeiro;” explica o filósofo, “ou (o que dá no mesmo) que o primeiro nome está compreendido no último” (Elementos de Filosofia, Sobre o Corpo, cap. III), então, por exemplo; “o homem é um animal” é a proposição que une “homem” e “animal”. O autor cuida de definir, igualmente, o silogismo, “uma fala constituída por três proposições, de duas das quais se segue a terceira, é chamada silogismo. A proposição que se segue é chamada conclusão; as duas outras, premissas”. Da conjunção de silogismos, extrai-se a demonstração. Há, aqui, uma estrutura análoga àquela que Hobbes almeja com o seu método de decomposição e composição: dos nomes, em junção com as cópulas, produzir-se-á proposições, e elas, quando ajuntadas entre si, segundo determinadas regras do raciocínio; produzirão silogismos, donde advém uma terceira proposição, que é a conclusão. É crucial compreender o uso que Hobbes faz das *definições* em seu método, porque são consideradas por ele mesmo *conditio sine qua non* para se chegar à conclusão científica.

A *definição*, em Hobbes, tem uma característica notável: fala da causa das coisas, revelando os fatores causais relevantes, o que pode se dar de duas maneiras (de onde se originam duas espécies de definição): ou as definições são descrições, tal como “o cachorro é um corpo animado, senciente, que ladra”, que dão as qualidades que constituem o cachorro, ou são um modo de geração, quando a definição não apenas diz o que algo é, mas dá uma forma de fazer aquilo descrito. O exemplo hobbesiano é sua definição de círculo: “figura [...] produzida pela circundação de um corpo do qual uma das extremidades permaneceu imóvel” (Elementos de Filosofia, sobre o Corpo, cap. VI, §13). Aquele primeiro tipo de definição é o modelo clássico de gênero-espécie, e quase sempre funcionará pela resolução da ideia a se definir. Para além disso, as definições também apresentam outras características, como: remover a equivocidade, dar uma ideia distinta e clara daquilo de que se fala, não ser circular, como quando se emprega a ideia no curso de sua própria definição (Lemetti, 2012). O erro a que pode ser induzido o leitor, neste momento, é acreditar – principalmente graças ao exemplo do círculo – que Hobbes estaria se comprometendo com alguma forma de *realismo*, em sua definição, que as definições expressariam a “essência” da coisa, d’algum modo. Sobre isso, alerta Giovanni Reale (2005) que a

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

definição em Hobbes não extrapola “o significado do termo usado”, é tão “essencial” quanto os nomes: meros frutos do arbítrio humano.

Todavia, deve-se notar que a preocupação de Hobbes é produzir uma demonstração científica, e ela não é resumida apenas em deduções lógicas de conclusões, suas conclusões precisam ser universais e verdadeiras. Uma conclusão universal é aquela que estabelece uma característica a toda uma classe de coisas, como em “todas as cadeiras tem quatro pernas” é uma afirmação na qual o termo “quatro pernas” (um nome composto) é usado para descrever todas as cadeiras. Hobbes acredita que se o termo sendo atribuído nessa expressão ‘compreende’ o termo que recebe a atribuição, então a expressão é também **verdadeira** – e verdade encontra-se exclusivamente no universo da linguagem (Elementos de Filosofia, sobre o Corpo, cap. III, §8). Por exemplo, na expressão “seres humanos são animais”, o termo sujeito “seres humanos” está incluído no termo predicado “animais” e, portanto, se trata de uma afirmação verdadeira. Deste modo, a demonstração científica é aquela que deduz logicamente uma conclusão universal e verdadeira a respeito de uma classe de coisas no mundo.

4 CORPOREÍSMO E MECANICISMO

Pode chamar-se o sistema hobbesiano de corporeísmo mecanicista porque ele tenta explicar toda a realidade a partir de apenas dois elementos: o corpo (coisa independente do pensamento) e o movimento local. As qualidades, portanto, seriam aparências produzidas no homem resultantes do movimento.

4.1 Corpo

Noções como *movimento* e *corpo* são expressões omnipresentes na obra do filósofo, e costumam até ser uma função da explicação de outras expressões fundamentais. Como se assinalou, filosofia, para Hobbes, é a ciência dos corpos, ou ciência das causas dos corpos. Por esses dois conceitos, tentará explicar toda a realidade. Corpo é tudo aquilo que é independente do pensamento humano e que causa as sensações de que derivam o conhecimento humano. Esta explicação, apresentada por Giovanni Reale (2005) rememora uma distinção apresentada por

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

John Searle, em que o filósofo analítico parece descrever duas categorias ontológicas coextensivas com as de Hobbes.

Searle (2012) explica o que são elementos ontologicamente subjetivos e elementos ontologicamente objetivos. Elementos ontologicamente subjetivos são aqueles que têm uma existência que é independente das atitudes e sentimentos dos observadores, como montanhas, moléculas ou placas tectônicas, enquanto que elementos ontologicamente objetivos são aqueles que têm uma existência que é dependente da experiência de sujeitos humanos ou animais, como o prazer, a dor, a coceira e, entre outros, as emoções.

Assim, parece que Hobbes diria algo como “aquilo que é ontologicamente objetivo produz aquilo que é ontologicamente subjetivo” se quisesse partilhar do vocabulário deste contemporâneo, e esse modo de produção é o que será objeto da “psicologia” hobbesiana, que perceberá tratamento oportunamente. Juhana (2012) acrescenta que os corpos podem ser compreendidos conceitualmente ou percebidos pela experiência, e que este recorte metafísico feito por Hobbes tem como finalidade fornecer uma distinção clara e compreensível, mas, a nível ontológico, que esteja de pleno acordo com a mais moderna ciência; a física mecânica. Isto posto, os corpos tem apenas uma qualidade necessária: a magnitude, ou extensão, é impossível pensar um corpo sem imaginá-lo como extensivo, enquanto qualidades como a cor ou o formato são acidentais e dependem de nós, como observadores desses objetos.

Dissemos que Hobbes trata de três espécies de corpos: naturais inanimados, naturais animados e artificiais. A causa principal da origem dos corpos naturais é o *movimento local* (movimento matematicamente mensurável (Reale, 2005)), e ele é também a causa das percepções, sensações, sentimentos ou emoções da mente humana. É notável a ausência de causas *formais*, *finais*, ou entidades incorpóreas nesse quadro explicativo, e é notável porque elucida as polêmicas em que submergiu Hobbes: este sistema parecia opor-se a tudo quanto era o padrão filosófico e teológico da época, e, não à toa suscitou suspeitas de ateísmo. Contra esta suspeita, porém, a resposta de Hobbes é que anjos e Deus eram corpos também. Trata-se, ao cabo, de categoria metafísica fundamental, de fato, o ponto de partida de seu empreendimento filosófico; não apenas sua epistemologia e filosofia em geral fundaram-se na categoria “corpo”, afirma Frost (2013), como também sua ética e sua teoria política.

Essa explicação clarifica em quê sentido Hobbes pode ser honestamente classificado como *materialista*. É sensível a ausência de categorias como a substância

imaterial de Descartes, uma “mente” imaterial, uma “forma” ou mesmo entes de razão, contudo o filósofo não vai atribuir apenas a extensão aos corpos, eles têm diversos atributos e características que Hobbes chama de ‘acidentes’ (Frost, 2013), por meio deles é que somos capazes de distinguir entre corpos diferentes, são o fundamento da nossa capacidade de compreender o mundo em nosso redor. O acidente é o meio pelo qual um corpo causa na percepção humana uma “concepção” dele. Além disso, cada corpo tem um padrão de movimento distintivo que, em contato com o nosso aparato sensorial produz uma percepção particularizada daquele corpo.

4.2 Movimento

Uma vez que é o movimento que dá origem ao corpo, poder-se ia questionar se o movimento não é categoria ainda mais fundamental que a noção de corpo, daí fazer sentido expor aquele com anterioridade a este. O raciocínio faz sentido, mas também é verdade que é sempre um corpo *o que se move*, então, ao fim do dia, é uma pergunta à ovo-e-a-galinha. Qualquer que seja a ordem de exposição do assunto que se tome, contudo, é necessário compreender o caráter fundamental da categoria do *movimento* na obra de Hobbes.

Não apenas o movimento era a causa dos corpos, como era a causa de toda e qualquer mudança. Não apenas a causa das nossas percepções, e ao cabo do nosso conhecimento, como era a causa mesma da geração das figuras, na geometria. Movimento é uma categoria de caráter tão estruturante, que é em função dela que se desenha a noção de causalidade para o autor. Hobbes entendia que eram causas apenas os movimentos antecedentes, e entendia que até figuras geométricas devem se explicar em termos de movimentos, explica Peters (1967).

Pensava a geometria como a ciência dos movimentos simples, capaz de demonstrar a geração das figuras geométricas por variados movimentos, em seguida vinha a filosofia do movimento, em que os efeitos do movimento de uns corpos n’outros era considerada, daí advinha a física; investigação dos movimentos internos e invisíveis. Da física, o passo subsequente era a filosofia moral – não no sentido convencionalmente atribuído ao termo, senão que – o estudo dos movimentos da mente; apetites e aversões, e, ao cabo, a filosofia civil; projeto mais ambicioso e de que mais se orgulhava o próprio Hobbes; o estudo de como Estados são gerados das qualidades da natureza humana. Assim, perceptível como quase a inteireza do

sistema hobbesiano parece construído *em função* do movimento; os vários ramos da ciência, portanto, são, em último grau, ciências do movimento, ensina Finn.

Contemporaneamente, pensa-se o movimento em termos do movimento local, que é a ideia que Hobbes expunha. Mas pode-se perguntar qual a relação da noção do nosso filósofo com a noção de movimento presente em sua época (não referindo-se ao movimento galileano, claro, mas ao movimento aristotélico). A noção de movimento em Aristóteles pode permutar-se pela noção mais abrangente (e familiar, para contemporâneos) de *mudança*. É importante entender que a resposta hobbesiana à questão está colocada como *oposição* a esta noção aristotélica, de modo que *movimento* para Hobbes “naturalmente, não se trata do movimento concebido aristotelicamente, mas sim do movimento quantitativamente determinado, ou seja, medido matematicamente e geometricamente (o movimento galileano)” diz Reale (2005). Se Aristóteles fala de quatro tipos de movimentos/mudanças: substancial, qualitativa, quantitativa e local (Bodnard, 2018), para Hobbes a categoria relevante será o movimento local, tal como, e paralelamente, Hobbes reduz a causalidade formal e final à causalidade eficiente, movimentos outros são reduzidos ao movimento local.

Lemmeti (2012) explica que o movimento é um sair de um local e adquirir outro constantemente. Na metafísica, o emprego desse conceito é usado para explicar a mudança, e embora linear, o movimento pode dar-se em diferentes graus, daí Hobbes ser capaz de, a partir dessa categoria, extrair a noção de velocidade, tentar extrair a noção de força, de espaço tridimensional, e, ao cabo, de esforço (*endeavor*, ou, em latim, *conatus*), noção que servirá à psicologia do filósofo.

4.3 Qualidades como variação de movimentos

A mudança *qualitativa* ou a mera existência de *qualidades* igualmente era um tema que estava “no ar” de Hobbes, pela fama do sistema aristotélico, e Hobbes fornecerá uma explicação dessa categoria, como já indicada anteriormente: as várias qualidades das coisas são diversidades de movimentos realizados por elas, são “fantasmas do sensível”, ou seja, efeitos dos corpos e do movimento, e as alterações qualitativas e processos de geração e corrupção são reduzidos a movimento. A qualidade é conceito oposto à quantidade, e enquanto o primeiro parece apontar para o “tipo” ou “natureza” de uma coisa, o segundo aponta para “quanto”, “muito/pouco”.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

A questão, para Hobbes, é que muito do que se afirma ser qualidade é, na verdade, alguma quantidade, “por exemplo; a qualidade calefativa é alguma quantidade de movimento de matéria”. Ainda assim, Juhana (2012) esclarece que qualidade e quantidade possuem taxonomias próprias em Hobbes: a quantidade é contínua ou não-contínua (como os números): a quantidade contínua pode ser contínua por si mesma ou por acidente, se for contínua por si mesma divide-se em linha, superfície e sólido, e, por outro lado, se for contínua por acidente divide-se em tempo, movimento e força. As qualidades serão sensíveis (luz, cor, som, odor, sabor, dureza, calor, frieza, e assim por diante, sempre em função dos sentidos) e perceptuais primárias ou secundárias (imaginação e afecção prazerosa ou desagradável).

5 A PSICOLOGIA, DEPOIS DISSO

Não é sem razão que Rogers (2007) chega à conclusão que Hobbes foi, talvez, o primeiro defensor da identidade mente-cérebro. A identidade mente-cérebro é a hipótese, em filosofia da mente, consistente na afirmação de que experiências e pensamentos (estados mentais, dito de forma geral) são numericamente idênticos a estados físicos do cérebro. O fundamento de tal constatação repousa na afirmação hobbesiana de que sensações, percepções, pensamentos, crenças, entre outros, são determinações dos corpos externos sobre o cérebro, novamente, um movimento.

Diferentemente de seus contemporâneos, a afirmação do filósofo era a de que a sensação *em si mesma* era um movimento. São igualmente movimentos, os sentimentos de prazer e de dor, o apetite e o desejo, o amor e o ódio, e até o próprio querer. Interessantemente, essa “psicologia filosófica”, (embora tal expressão não seja usada na obra do autor) é a disciplina imediatamente subsequente à física, mas isso não deve surpreender, haja vista que o objeto de estudo da física é o movimento, e a psicologia nada mais é que o modo como os movimentos afetam o homem, produzindo uma série de fenômenos psicológicos. Esse momento da filosofia de Hobbes pode ser mais crucial do que aparenta, porque está-se a lançar os princípios do argumento ético e político posterior, que dão coesão ao todo da obra de Hobbes: isto é, aqui fica mais claro que se encaminha, a filosofia do autor, para seu desfecho no *Leviatã*, onde a filosofia atingirá suas finalidades práticas de assegurar a paz. Observando o comportamento dos homens nesse ambiente controlado, Hobbes acredita ter descoberto as causas da *commonwealth*, explica Finn, unindo-se,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

portanto, esta análise, com seu método resolutivo-compositivo, Hobbes busca demonstrar suas conclusões políticas seguindo o paradigma da geometria: define características fundamentais da natureza humana e então infere conclusões com base nelas.

A mente humana, em Hobbes, pode ser entendida por três “ismos” (Lemmeti, 2012): empirismo, mecanismo e egoísmo: todas as ideias são provenientes da experiência sensível, são causadas de maneira puramente mecânica – como um colapso de dois objetos, onde o segundo sofre um movimento causado pelo primeiro – e todas orientadas por uma perspectiva em primeira pessoa. A respeito deste último ponto, Juhana alerta tratar-se de uma teoria descritiva da motivação, não se tratando de uma prescrição do autor, e, tampouco de uma teoria normativa.

Para ser capaz de realizar perfeitamente a ponte entre física, fisiologia e psicologia, Hobbes serviu-se do retromencionado conceito de *endeavor* (*conatus*): trata-se de um movimento infinitesimalmente pequeno, mas capaz de atuar sobre os órgãos sensoriais, produzindo não apenas fantasmas como moções diminutas no coração que criavam alterações nos movimentos vitais da circulação do sangue. Essas alterações, se benéficas, ocasionavam a sensação de prazer, quando seriam preservadas pelo corpo, e, se maléficas, a sensação de dor, quando o corpo se livraria delas. Com isso, Hobbes explicaria o movimento animal, e, até mesmo o hábito. A seguir, aproveitaremos a exposição de alguns dos elementos principais da psicologia de Hobbes realizada por Peters (1967).

a) Percepção. É uma experiência de algum objeto sempre relacionada a uma forma de memória dele. Os órgãos sensoriais tem a propriedade de reter algo das coisas experimentadas, sem as quais seria impossível a sensação. Observamos, contrastamos e comparamos distintos objetos graças a essa característica. Hobbes tenta ainda explicar mecanicamente a atenção/concentração, com o argumento de que determinados bens são capazes de exercer sobre nós movimentos tão contundentes que nos tornamos temporariamente incapazes de perceber/registrar outros movimentos.

b) Imaginação e memória. Os dois fenômenos surtiam dos efeitos dos movimentos nos órgãos dos sentidos, em junção com a lei da inércia; aquela pressão que um órgão do sentido sofre tende a se manter, até que outra pressão de um objeto externo ocupe

o seu lugar, e aquela impressão inicial vai gradualmente deformando-se. A distinção entre os dois fenômenos repousaria tão somente no senso de familiaridade ocorrente quando aquilo experimentado é uma memória.

c) Pensamento. Movimentos de alguma substância na cabeça. A distinção valiosa que Hobbes elabora aqui é entre pensamentos guiados e não guiados. Hobbes não se preocupou muito com os segundos, mas deu algum tratamento aos primeiros: pensamento guiado consiste num pensamento que possui orientação e continuidade graças a um desejo ou um fim que determina a relevância de seu conteúdo. Divide-se em duas espécies: a deliberação, quando o desejo afixa um fim, e o raciocínio traça o caminho de volta pelos meios, até que se atinja algo que está nos poderes do pensante realizar, e prudência, na qual aquilo que o pensante é capaz de realizar é tomado como ponto de partida, e a experiência do pensante é empregada para estimar resultados prováveis da ação.

d) Sonhos. Agregados de fantasmas de experiências passadas, até porque, diante da inatividade dos órgãos sensoriais, não poderia se tratar de um novo fantasma. Sonhos são mais vívidos que a imaginação dos homens quando despertos, porque há pouco ou nenhum movimento causado pelos objetos externos, e há intensa movimentação interna. Há conexão íntima entre estados corporais e sonhos, de modo que o frio pode causar pesadelos, e o calor pode causar estresse. Compreendia o sonho como o inverso perfeito da imaginação.

5.1 A liberdade

Este tópico adentra já no objeto desta reflexão, e somente pela coesão lógica é que uma breve exposição da questão em Hobbes será realizada aqui. Por óbvio, uma compreensão mais detida do problema e da situação de Hobbes no contexto do debate entre determinismo(s) e defesas do livre-arbítrio demandará a leitura dos dois capítulos subsequentes. Por enquanto é suficiente dizer que, no corporeísmo mecanicista hobbesiano, não há lugar para a liberdade, uma vez que o filósofo colocou toda a psicologia humana em função do movimento de causas “antecedentes”, daí deve necessariamente emergir um movimento “consequente” necessário, ou, ao menos essa é a interpretação que Giovanni Reale (2005) faz de sua filosofia. O

historiador argumenta que “a liberdade romperia esse nexos e, por conseguinte, infringiria a lógica do corporeísmo e do mecanicismo. Nos horizontes do materialismo, não há espaço para a liberdade”. Talvez a interpretação mais convencional de Hobbes, é que ele nega a liberdade, pois os movimentos e os nexos mecânicos que derivam são rigorosamente necessários, já que, de acordo com o *De corpore*, o desejo é precedido pela causa própria do desejo e, por isso, o próprio ato do desejo não pode deixar de seguir-se, ou seja, segue-se necessariamente. Como Martinich (1997) esclarece, Hobbes não acreditava opor-se ao livre-arbítrio, de modo que perguntado diretamente, poderia ser o caso que ele afirmasse ser um (contemporâneo) *compatibilista*, mas isso ocorre porque as noções empregadas nesse tema eram retrabalhadas no contexto de sua obra. Por ‘livre’ ele entendia tão somente a ação que é causada pelo movimento interno do homem (*will*, vontade), e por determinada a ação que é causada pelo movimento de uma causa externa; assim, um homem que decidisse sair para uma caminhada era “livre”, enquanto que um homem que fosse empurrado por um vento forte e cambaleasse “não era livre”, mas determinado.

6 A FILOSOFIA CIVIL DE HOBBS

Chegamos ao ponto de transição entre o estudo dos corpos naturais (humanos), e o estudo do corpo artificial (do Estado), de certa forma, é a finalidade da filosofia de Hobbes, ponto em função de que o construto teórico antecedente se justifica. Erguidas as bases da psicologia humana, e, especialmente, do *egoísmo* dos indivíduos, Hobbes extrairá, quando da observação destes em conjunto (mesmo que hipoteticamente), leis da natureza, um estado de perene conflito, e o esforço que esses indivíduos empreendem para sair deste estado e assumir uma civilidade. Este passo dá-se por um contrato de cada homem com todos os homens, onde cada um deles abdica dos próprios direitos contanto que o outro igualmente o faça, dando-os a um soberano que se compromete com a segurança e a paz de seus súditos.

Diante do instinto de autoconservação (a conservação do bem originário, a própria vida) e da convenção dos homens, é possível a superação do estado de incerteza crônica, que é o “estado de natureza”, com a criação de uma civilidade por meio de um Estado soberano, depositário desta convenção. Ocorre uma inversão da compreensão aristotélica da origem do Estado: se para o estagirita o homem é animal

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

político, emergindo a organização política como uma consequência *natural*, em Hobbes o Estado (como já se anunciou anteriormente) é (corpo) artificial.

O homem não é naturalmente político, é uma singularidade autocentrada, um “átomo de egoísmo”, diz Reale (2005). A busca pelo atendimento de suas próprias necessidades, o fato de ser movido por intensas paixões, e a condição de igualdade dos homens no estado de natureza, faz emergir uma suspeita perene, um medo constante. Ainda que não haja, aqui e agora, uma guerra efetiva, esse conjunto de condições propicia uma promessa constante de guerra. Temerosos que são os homens de perder o bem primário que é sua vida, abdicam dos direitos que possuem neste estado de natureza, no pacto que fazem entre si, para depositar no soberano todos os poderes para fazer garantir a segurança e a paz.

Estes direitos que possui são as “leis da natureza”, verdadeira racionalização de seu egoísmo, que, conquanto sejam, ao todo, dezenove, podem sumarizar-se nas três primeiras: procurar a paz e atingi-la por todos os meios ao seu alcance, renunciar ao direito sobre tudo diante da renúncia dos demais homens, e respeitar os pactos realizados (Reale, 2005).

6.1 Egoísmo e convencionalismo

Lidando com a psicologia de Hobbes, mencionou-se mais acima que ela é caracterizada como egoísta. O trecho acima, introduzindo a discussão da filosofia civil de Hobbes clarifica a importância da psicologia para seu empreendimento político: é precisamente sobre as bases psicológicas do egoísmo dos homens que Hobbes derivará a ideia de “guerra de todos contra todos” no estado de natureza. Duas formas de egoísmo são atribuídas à leitura de Hobbes: moral e psicológica. Quando se expôs a psicologia do autor, mencionou-se o alerta que Juhana Lemmeti faz a respeito do egoísmo moral: a comentadora acredita que há pouca base nos textos do autor para inferir-se seguramente que ele era defensor do egoísmo moral; doutrina segundo a qual aquilo que é feito por alguém em busca do atendimento de suas próprias vontades ou interesses é *bom* ou *correto*. Em verdade, diante da afirmação de Hobbes de que no estado de natureza inexistem bem ou mal no sentido filosófico, tem-se um argumento contundente contra aquela asserção. Diferentemente é a atribuição (do nome) de egoísmo psicológico à teoria do autor. Esta, seria a asserção de que Hobbes entende que a conduta do homem é motivada pela busca de suprir as próprias

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

necessidades e os próprios interesses, conclusão que parece patente em sua visão da busca de proteção da própria vida/medo da morte: é visão segundo a qual nossas ações e julgamentos são largamente determinados por essas razões que se referem diretamente a nós mesmos, e razões concernentes às outras pessoas são, se qualquer coisa, secundárias.

Para Hobbes, o egoísmo é a condição primordial do homem, que busca sempre a satisfação de seus próprios interesses. Ele argumenta que a busca pela autopreservação e pelo bem-estar é o principal motivo que leva os indivíduos a agirem de determinada maneira. Todavia, o homem é capaz de imaginar que seus iguais agirão de similar maneira, de forma que as relações humanas são marcadas pela desconfiança e pela descrença, já que cada um dos homens vê em si, e antecipa no outro a busca constante de vantagens pessoais, daí que o *bem pessoal* não se confunda com o *bem comum* – diferentemente do que ocorre em algumas comunidades animais naturais, explica no *Leviatã*.

Não apenas os homens querem os bens para si, mesmo que à custa de privar os outros homens, como têm amor pela vanglória, são orgulhosos e vaidosos. Desejam ser louvados e iram-se quando outros têm uma opinião que lhes desabone, estando prontos a destruir seus detratores. Mesmo a admiração e a honra são reduzidas por Hobbes ao temor. A competição, a desconfiança e a glória, como diz Strauss:

fazem do estado de natureza de fato um estado de guerra, “e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”. Em tal estado, os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis; nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo; nem artes; nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (2013, p. 132).

Com isto, demonstra Hobbes que o homem não é naturalmente gregário. O autor não está comprometido com a afirmação de que o homem não tem qualquer impulso pro-social, mas com a afirmação de que seus impulsos antissociais são poderosos o suficiente para (suplantar qualquer impulso pro-social ou) tornar a vida

em sociedade impróspera. De fato, o homem pode apetecer-se de possuir amigos, mas certamente apetece-se muito mais de ter sua vida preservada. Estes instintos primordiais: medo da morte, desejo de conforto e esperança de obtê-lo, não apenas fazem surgir a suspeita perene e os conflitos que (são ou) criam o estado de guerra, mas também orientam o homem a desejar a paz. Diante deste conflito, a razão sugere algumas regras para a convivência pacífica, e estas, são as regras ou leis da natureza.

6.2 A política não tem um fundamento “natural”

Em diversos aspectos de seu sistema filosófico, Hobbes o constrói em diálogo opositivo com Aristóteles, contudo, diante da orientação prática de seu trabalho, talvez seja neste momento a oposição mais crucial entre aristotelismo e hobbesianismo. Para o grego, o homem é animal naturalmente político, e a sociabilidade lhe é característica inata, encontrando já na família seu agrupamento originário, que terá desenvolvimento gradual na constituição de núcleos maiores e mais desenvolvidos (as aldeias), até o desenvolvimento da polis (Nunes, 2015). O homem é “como as abelhas e as formigas, que desejando e evitando as mesmas coisas e voltando suas ações para fins comuns, se agregam espontaneamente” (Reale, 2005) acreditava o Estagirita. Hobbes, contudo, contesta essa comparação e lista seis contra-argumentos, estabelecendo a dessemelhança entre a organização social dessas criaturas e a humana: primeiramente, existe entre os homens motivos de contendas que não existe entre os animais; o bem de cada animal que vive em sociedade não difere do bem comum, ao passo que no homem o bem particular difere do bem comum; os animais não são racionais, de modo que não percebem defeitos em sua sociedade, ao passo que o homem os percebe, querendo introduzir continuas novidades, que constituem causas de discórdias e guerras; os animais não tem linguagem complexa, que nos homens é uma causa de conflitos; os animais não se censuram uns aos outros, ao passo que os homens sim; e, por fim; nos animais o consenso é natural, enquanto nos homens não.

Com sua visão caracteristicamente pessimista do homem, Hobbes diz no *De Cive* que não procuramos companhia por si mesma, senão que para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes sim nós desejamos por si sós, e no *Leviatã*, Hobbes acrescenta (*Leviatã*, Do Homem, cap. XIII):

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

[...] os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo (2003, p. 111).

Diante disto, a ordem política somente poderia emergir artificialmente, e, não apenas diante de um contrato, como diante de alguém capaz de manter o cumprimento de suas cláusulas, por meio do medo da espada pública, para usar expressão do próprio filósofo. “O acordo vigente entre [...] os homens surgem apenas através de um pacto, isto é, artificialmente. Portanto não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto,” explica Hobbes (Leviatã, Do Estado, cap. XVII). Assim, assinala-se a o caráter artificial da sociedade civil e do Estado hobbesiano.

No estado de natureza, tem-se aquilo que se chamou mais acima “estado de guerra de todos contra todos”, contudo, vale fazer a ressalva que o atento Fernando Magalhães (2014) indica: a maioria dos intérpretes de Hobbes, senão a unanimidade deles, atualmente entende que o estado de natureza (e, por conseguinte, o estado de guerra de todos contra todos) se trata de instrumento heurístico, conceito analítico, e não uma tentativa de retrato histórico preciso. Segundo Strauss (2013), “O estado de natureza é deduzido das paixões do homem, e tem como intuito revelar e esclarecer o que precisamos saber sobre as inclinações naturais do homem”. Sabendo disso, o problema político torna-se uma questão de como organizar o homem e a sociedade para alcançar as metas eficientemente.

Um aspecto curioso da irrealidade do estado *atual* de guerra é assinala por Maria Limongi (2002): nossa condição natural é tal – a condição de igualdade de poder – que a guerra é sempre possível nas relações entre os homens, o que justifica agir preventivamente, nos antecipando às consequências de um ataque, como se efetivamente estivéssemos em guerra. De qualquer forma, no estado de natureza é tamanha a insegurança que se gera um permanente clima de desconfiança e temor, mitigando a possibilidade de constituição de uma sociedade política espontânea e natural dentro da filosofia política hobbesiana, segundo Nunes (2015). Assim, os

indivíduos são levados pela razão a buscar uma alternativa à condição de natureza, a qual deverá ser um elemento artificial.

6.3 As leis da natureza

No estado de natureza os homens são movidos por suas paixões sem garantia de segurança ou de paz, a suspeita mútua de que o outro é tão capaz de ferir-me move-me a antecipar o ataque e produzir o conflito, “e a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”, como então se cogitaria de *leis da natureza*? Hobbes esclarece que antes mesmo da instituição de um Estado, a razão é capaz de capturar obrigações entendidas como meios mais convenientes ou eficazes para assegurar-se condições de vida mais satisfeita. O conceito guarda semelhança com a ideia de imperativo hipotético kantiano, um comando que se aplica aos homens em virtude de possuírem uma vontade racional, mas não apenas em virtude disso, pois requer que se exerça a vontade num certo modo, explicam Johnson e Cureton (2022), dado que se tenha em mente um fim. Imperativo hipotético é um comando em forma condicional. Uma tradução rascunhada diria algo como “se queres preservar a paz, *então* faze-a”. Inserindo-se cada uma das leis naturais hobbesianas no espaço em branco. Então, em certa medida, é a razão mesma que obriga a observância das leis da natureza, embora seja difícil mensurar até que ponto este raciocínio estender-se-ia à primeira lei da natureza, já que ela mesma determina que se deve buscar a paz por todos os meios disponíveis. A *paz* não parece algo pleiteado em virtude de qualquer outro bem a ela externo, parecida com a *felicidade* em Aristóteles, portanto, ou com um dever categórico. No mais, essa heurística pode auxiliar na compreensão das leis da natureza: em virtude do bem perseguido, é racional observar-se as leis da natureza (elas são o meio mais seguro para a paz e a segurança).

Já no cap. XV do *Leviatã*, o filósofo clarifica seu entendimento da questão, e se torna possível perceber sua divergência com Kant, por exemplo:

[...] A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. Ao passo que a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis (2003, p. 125).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

Entendida essa passagem, pode-se concluir que aquilo que as leis da natureza prescrevem é a conduta mais eficaz para externar os demais uma vontade pacífica, capaz de possibilitar a realização de qualquer que seja a vontade particular do agente. Agindo conforme as leis da natureza, demonstra-se a vontade de perseguir a paz, de realizar contratos, de cumprir adequadamente os contratos firmados, de demonstrar gratidão pelas benesses recebidas, todas condutas que são *condições* para que a paz se realize (Limongi, 2002). Será a partir da instituição do Estado que estas obrigações naturais se converterão em obrigações civis ou jurídicas, e a mera esperança de seu cumprimento pelos outros converter-se-á na certeza de seu cumprimento pelo medo das consequências. As leis da natureza enunciadas por Hobbes totalizam, no *Leviatã*, dezenove. Todas elas têm como raiz a “lei fundamental da natureza”, a primeira lei, que enuncia o dever de todo homem de esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e somente quando falhar, valer-se da guerra. O indivíduo solitariamente seria incapaz de estabelecer a paz, ainda que buscasse com todo o seu fôlego e seu engenho, precisando, portanto, empreender comunitariamente este projeto. Mas como ele seria capaz? Através de um instrumento ou artefato que fosse capaz de significar as vontades conjuntas dos homens: um contrato. Disso exsurge outra lei da natureza: “que os homens cumpram os pactos que celebrarem”. Abaixo acompanhamos o resumo das leis da natureza elaborado por Reale:

1) A regra primeira e fundamental ordena que o homem se esforce por buscar a paz. 2) A segunda regra impõe que se renuncie ao direito sobre tudo, ou seja, aquele direito que se tem no estado natural, que precisamente o direito que desencadeia todas as contendas. [...] 3) A terceira lei impõe, uma vez que se tenha renunciado ao direito a tudo, “que se cumpram os acordos feitos”. E daí nascem a justiça e a injustiça (justiça é manter os acordos feitos, injustiça é transgredi-los). 4) A quarta lei prescreve que se restituam os benefícios recebidos, de modo que os outros não se arrependam de tê-los feito. Daí nascem a gratidão e a ingratidão. 5) A quinta prescreve que cada homem deve tender a se adaptar aos outros. Daí nascem a sociabilidade e seu contrário. 6) A sexta lei prescreve que, quando se tiver as devidas garantias, deve-se perdoar aqueles que, arrependendo-se, o desejem. 7) A sétima prescreve que, nas vinganças (ou punições), não se deve olhar para o mal passado recebido, mas sim para o bem futuro. A não-observância desta lei dá lugar à crueldade. 8) A oitava lei prescreve que não se deve declarar ódio ou desprezo pelos outros com palavras, gestos ou atos. A infração a essa lei chama-se “injúria”. 9) A nona lei prescreve que cada homem deve reconhecer o outro como igual a si por natureza. A infração a essa lei é o orgulho. 10) A décima lei prescreve que ninguém deve pretender que seja reservado para si qualquer direito que não lhe agradaria que fosse reservado a outro homem. Daí nascem a modéstia e a arrogância. 11) A décima primeira

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

lei prescreve a quem é confiada a função de julgar entre um homem e outro que se comporte com equidade entre os dois. Daí nascem a equidade e a parcialidade. As oito leis restantes prescrevem o uso comum das coisas indivisíveis, a regra de confiar à sorte (natural ou estabelecida por convenção) a fruição dos bens indivisíveis, o salvo-conduto para os mediadores da paz, a arbitragem, as condições de idoneidade para julgar com equidade e a validade dos testemunhos (2005, p. 205).

6.4 O nascimento do Estado

Observando a condição em que se encontra, o homem decide dela sair. Esse desejo de paz o move a celebrar um contrato com todos os homens, e é daí que exsurge a legitimidade, o fundamento jurídico do Estado de Hobbes, pensado ele mesmo como um ente jurídico e, nesse sentido, não natural. Por meio desse contrato, segundo o modelo de Hobbes, os homens se comprometem reciprocamente a submeter suas vontades à vontade de um homem ou assembleia de homens, que passa a ter poder para decidir acerca de todos os assuntos concernentes à paz. Institui-se desse modo o Estado. Segundo Nunes (2015), o estado de natureza não é um ambiente propício para a consecução da paz, de modo que os indivíduos devem livremente renunciar à liberdade absoluta. É neste giro que os súditos instituirão o Estado soberano. A bem da verdade, Hobbes fala de distintos modos de estabelecimento de um Estado. O Estado por aquisição é descrito como um tipo de poder soberano (*Leviatã, Do Estado, cap. XVII*). Outro é o Estado por instituição (*Leviatã, Do Estado, cap. XVII*).

Este segundo é o que recebe maior atenção e que é responsável por chamar-se a teoria política de Hobbes “contratualismo”, já que, nas páginas seguintes do *Leviatã*, o filósofo vai detalhar as minúcias do contrato feito pelos súditos para a instituição do soberano. Contudo, ambos são modos legítimos de estabelecer soberania, de acordo com o filósofo, e seu motivo é o mesmo nos dois casos: o medo, seja de seus iguais, seja de um conquistador. O Estado por instituição envolve a renúncia ou transferência de direito, já a legitimidade política não depende de como um governo veio ao poder, mas apenas se ele é capaz de proteger efetivamente aqueles que consentiram em obedecê-lo. O pacto de criação do estado civil tem como objeto, antes de tudo, a renúncia àquele direito irrestrito e absoluto. E esse pacto, o qual uma vez constituído não pode ser rompido, não é um pacto celebrado entre

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

governante e governado, mas entre homem e homem, súdito e súdito. Cada um cede seu direito de autogoverno e se torna um súdito da autoridade constituída.

O contrato é uma ficção jurídica, não um evento histórico real ou contrato físico, palpável, realmente existente ou que existiu de fato n'algum momento e mais tarde perdeu-se. O que Hobbes está, de fato, afirmando, é que os homens devem obedecer ao poder do Estado (Limongi, 2002) “*como se o tivessem fundado a partir de um contrato, pois é isso que nos permite compreender as razões, os limites e a forma da obediência civil.*”

Deste modo, pode-se perceber que o fundamento do Estado, no nosso filósofo, tem uma realidade jurídica, e goza de uma estabilidade jurídica; seus atributos não são seus enquanto apercebidos numa “anatomia” do Estado, mas tem uma realidade mais próxima, talvez, a de uma pessoa jurídica. Outra analogia que pode clarificar sua compreensão é a de que o Estado se assemelharia (no modo de fundamentação e justificação) à norma hipotética fundamental de Kelsen. No austríaco, chega-se a essa norma, que é o fundamento do ordenamento jurídico, por *hipótese*, é porque ela é uma espécie de condição de possibilidade daquele ordenamento: o ordenamento não se explica, senão por uma norma hipotética fundamental, daí estarmos justificados a inferir que há uma tal norma, atuarmos como se houvesse uma tal norma.

A vontade suposta dos homens de compactuarem entre si para a formação deste Estado, também não precisa ser interpretada literalmente, explica Limongi (2002), basta compreender-se que do desejo racional pela paz e estabilidade jurídica, quando do estado de natureza, pode-se inferir que os homens *quereriam* compactuar entre si do modo como se defende.

De qualquer modo, é curioso ver o esforço hobbesiano em elaborar uma engenharia contratual tal, na sua descrição deste pacto, que não deixasse saída alguma para os súditos. Qualquer estratégia, cláusula de saída, contrato alternativo foi suprimida por Hobbes como uma conduta injusta, um roubo, uma afronta, ou, simplesmente, uma impossibilidade jurídica. “E se os súditos realizarem um contrato alternativo estabelecendo *outro* soberano?”, Hobbes responde que isso é impossível, porque o súdito já cedeu seus poderes para o soberano, de modo que não mais deles dispõe para que essa estratégia seja possível. “Mas e um contrato com Deus mesmo? Deus é um Soberano acima do soberano, deve ser possível!”, Hobbes responde que esta ideia não funcionaria porque seria necessário um mediador entre Deus e os

súditos, alguém que tivesse tal autoridade, contudo, somente possui autoridade assim o soberano.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, a filosofia de Hobbes é um grito de protesto contra a forma antiga de filosofar, a escolástica; abandona as profundas pretensões de se chegar às causas primeiras e se contenta em um sistema de causalidade material e relações entre corpos. Hobbes, portanto, é um crítico da metafísica, alguém com os olhos postos e limitados ao corpóreo, ao tangível. Sua filosofia presa pelas definições precisas das coisas, pelo rigor na decomposição e composição das entidades a serem analisadas. Na filosofia política, Hobbes mantém sua visão crítica às visões tradicionais e mais profundas do homem, negando o caráter natural aos arranjos políticos ou civilizacionais. Para ele – se pudermos especular –, o homem, de si mesmo, estaria num estado de natureza de guerra, pois, ao contrário dos demais animais, o homem tem algo que, pelo seu exercício, é causa de conflitos, a saber, a razão. A política nada mais é do que um artefato feito pelo homem para domar o próprio homem. Por fim, quanto à natureza humana, o homem não conta com a liberdade, mas está no mundo como sujeito aos arranjos dos demais corpos e de sua causalidade.

REFERÊNCIAS

FROST, Samantha. **Body**. In LLOYD, S. A. **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. Bloomsbury Academic: 2013.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução: apresentação e notas Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. **Elementos de filosofia**. Primeira Seção - Sobre o Corpo. Parte I - Computação ou Lógica. Tradução e apresentação de José Oscar de A. Marques. Campinas: IFCH/Unicamp: 2005 (Clássicos da Filosofia. (Cadernos de Tradução 12).

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou a matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JESSEPH, Douglas. **Motion**. In: LLOYD, S. A. **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. Bloomsbury Academic: 2013.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana

JESSEPH, Douglas. **Resolutive-compositive method**. In: LLOYD, S. A. **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. Bloomsbury Academic: 2013.

KENNY, Anthony Kenny. **História concisa da filosofia ocidental**. Sociedade Industrial Gráfica Ltda: 1998.

KENNY, Anthony Kenny. **Uma nova história da filosofia ocidental**. v. 3. São Paulo: Loyola, 2009.

LEMETTI, Juhana. **Historical dictionary of Hobbes's philosophy**. 2012.

LIMONGI, Maria Izabel. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

MAGALHÃES, Fernando. **10 Lições sobre Hobbes**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

MARTINICH, A. P. **Thomas Hobbes**. Macmillan Education UK: 1997.

NUNES, Paulo Henrique Faria. **O pensamento político de Thomas Hobbes**. Rio Grande do Sul: Simplíssimo, 2015.

PETERS, R. S. **Thomas Hobbes**. In: Encyclopedia of philosophy. 2 ed., vol. IV. 1967.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: de Spinoza a Kant**. V. 4. Paulus, São Paulo: 2005.

ROGER, G. A. J. **Hobbes and His Contemporaries**. In: SPRINGBORG, Patricia. **The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan**. Cambridge University Press: 2007.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. História da filosofia política. São Paulo: Forense. 2013. SEARLE, John. **Social ontology: Some basic principles**. **Anthropological Theory**. V. 6, n. 1, p. 12–29, 2006. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.117>, Acesso em: 10 jun. 2023.



Capítulo 10
TEORIA POLÍTICA DA JUSTIÇA SOCIAL
Roberto Múcio Aguiar



TEORIA POLÍTICA DA JUSTIÇA SOCIAL

Roberto Múcio Aguiar

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

A análise aqui desenvolvida sobre o tema da Filosofia Política relativo à justiça social, tomando como ponto de partida a *Teoria da Justiça Equitativa* do filósofo contemporâneo John Rawls, marcadamente os processos de inserção social, tolerância, distribuição de rendas e de benefícios sociais.

Para enfrentar os problemas que envolvem essa questão, convém inicialmente varrer a filosofia clássica sobre o princípio da igualdade e da desigualdade, assim como a passagem do homem primitivo do estado de natureza para o estado de direito.

Jean Jacques Rousseau diz na sua célebre obra: *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, que toda desigualdade nasceu a partir do momento em que o homem cercou sua área de terra e tornou-se proprietário; que a propriedade privada instiga a desigualdade entre os homens, obrigando o Estado a instituir um conjunto de leis civis para solucionar pacificamente os conflitos sociais.

Críticas para justificar a ruptura do princípio da igualdade – em face da natureza ficcional da passagem do estado de natureza para o estado de direito – tomaram divergentes sentidos. A ruptura (e isso é incontestável) pode até ser possível, contanto que seja mantido o critério de justiça social, o que – é de se presumir – está presente no estado de natureza e no estado de direito.

Formado o Estado de Direito, cabe a seguinte reflexão: será que o Estado de Direito da nova polis têm condição de atender criteriosamente as demandas de todos os grupos sociais, ou essa teoria é apenas uma situação hipotética – uma mera ficção dos teóricos? De fato, estabelecer critérios equitativos de distribuição de benéficos e de inserção dos participantes nos processos sociais são os grandes problemas da teoria política, notadamente a respeito da tolerância, justiça e política distributiva.

John Locke, patrono do liberalismo, afirma que a função do Estado é interferir o mínimo possível na vida dos indivíduos, atuando apenas na mediação de conflitos

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

e na defesa de direito à propriedade; que a aquisição da propriedade privada é responsável pela ruptura do princípio da igualdade; que o princípio da desigualdade presume a reversibilidade de vantagens de direitos e deveres para todos os cooperados. Ora, para entender essas indagações, convém primeiramente investigar a noção de estado mínimo de defesa preconizada por Locke; o princípio platônico e pós-platônico de liberdade e igualdade e, ainda os mecanismos de desigualdade social estabelecidos no regime de múltipla cooperação por John Rawls.

O regime democrático de direito exige a presença permanente do Estado na vida dos indivíduos atuando na mediação de conflitos com vistas à garantia dos direitos fundamentais a que se reporta a constituição da República na parte relativa ao princípio da dignidade da pessoa humana. Improvável, senão impossível, o Estado Mínimo de Defesa atender as complexas demandas da sociedade. Pouco pode fazer um Estado ausente, despreparado e impotente para estimular o desenvolvimento econômico e o cumprimento dos direitos sociais, garantias fundamentais e impor limites ao eventual Estado tirânico.

Um dos principais desafios do Estado Civil é exatamente promover a justiça social, garantindo o livre e desembaraçado exercício dos direitos sociais, essencialmente àqueles de primeira geração. Igualmente, estabelecer condições de igualdade de oportunidade ao exercício da atividade educacional e profissional, seja ela pública ou privada, buscando o bem estar para todos.

Mesmo no Brasil, não basta ser portador de talento. É preciso nascer numa família economicamente próspera, que possa assumir os custos elevados de educação dos seus filhos, porque as oportunidades de inserção social são desiguais. O ensino público é defasado, sendo, por isso, necessário melhorar os indicadores de educação, estabelecendo regime extraordinário de acesso ao ensino superior e aos empregos e cargos públicos. O setor privado, por sua vez, não pode assistir tudo isso passivamente, focado apenas nos lucros e ignorando os processos de responsabilidade social.

A meritocracia aparece como instrumento de acessibilidade, sendo uma ficção necessária, que resolve parcialmente o problema da justiça social. É democrática, fruto do esforço individual, porém injustamente seletiva, privilegiando uma parte da sociedade elitizada. Comete mais acerto do que desacerto, gerando – quase reiteradamente – uma competição desigual.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

O Estado de Natureza é uma obra nitidamente hipotética – simples ficção, levando o intérprete a duvidar da eficiência do pacto social. Locke admite (embora seja empirista), que a sociedade e o Estado nascem do direito natural e que os homens são iguais e independentes com relação ao direito à vida, à liberdade, à propriedade e o direito à defesa desses direitos. O fundamento é a razão e não o instinto primitivo focado em *Hobbes* ou do bom selvagem em Rousseau. Porém, o direito à propriedade privada não tem necessariamente o condão de estimular as desigualdades sociais, estabelecendo uma situação de competição entre os seres humanos. Trata-se de uma ação de preservação, igualmente presente nos territórios primitivos.

A natureza produziu dois grupos sociais: a) portadores de desigualdade física e intelectual (o que sempre existirá); b) portadores de desigualdade política (aquisição de privilégios). Todavia, a concentração de riqueza pode ser equilibrada por mecanismos jurídicos, equalizando as desigualdades dos cooperados.

O argumento de Locke de que a propriedade privada induz a desigualdade, carrega a presunção de que todos os bens e serviços são concentrados nas mãos de uma autoridade política soberana. Dominados, inexistem desigualdade de direito e obrigações entre os cidadãos porque todos figuram no mesmo plano de inferioridade. Na mesma base da pirâmide todos são iguais em direitos e deveres. Mas, no regime democrático de cooperação, o que se busca é o bem estar de todos os indivíduos, assim como a possibilidade de divisão de vantagens de forma equitativa. O que se combate são os privilégios e a ausência de igualdade de oportunidades. A desigualdade de talentos sempre existirá, porém, praticada de forma razoável e proporcional pela meritocracia.

A origem da aquisição da propriedade privada é um dilema mal resolvido. A terra tem dono? A colheita tem dono? Afinal, de onde vem esse direito sobre a propriedade privada? A propriedade privada – vale responder – só é possível em relação ao chão dos cemitérios, porque lá estão enterrados os ossos dos nossos antepassados. Somos donos apenas dos ossos dos nossos antepassados, como bem nos ensina *Fustel de Coulanges*. É impossível um indivíduo estabelecer um vínculo com uma porção de terra ou se apropriar do solo, dos bens ou controlar as atividades econômicas, restringindo oportunidades de trabalho de outras pessoas sem oferecer contrapartidas à sociedade civil. Seria injustificável uma pessoa manter uma relação de propriedade com um bem que pertence a todos os seres vivos da natureza sem

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

compartilhar com ela os frutos. Os produtores (investidores, empresários e trabalhadores) podem até ser os donos da colheita; do solo não! Primeiro a colheita, em seguida o recolhimento de tributos pelo estado e sua reversibilidade à sociedade.

Mostra a história que não há diferença ontológica entre a colheita e o solo; que o que é importante para a sociedade civil é a produção e a melhoria da qualidade de vida. A preocupação não está na pequena propriedade, porque ainda existem muitas áreas de terra ociosas; outras culturas exigem vastos hectares, formando imensos latifúndios com perspectiva de produtividade. O aumento da riqueza é diretamente proporcional ao benefício geral.

Toda atividade econômica, inclusive o aproveitamento sobre o solo é possível, mas com função social, mediante pagamento de justos impostos e devidamente fiscalizada, mantendo o princípio fundamental de sustentabilidade, dignidade da pessoa humana e os dele decorrentes como o equilíbrio econômico e a livre competição nos mercados. Sem o recolhimento de impostos não há progresso, não há República, não há Estado de Direito. A colheita – assim como qualquer atividade econômica – pertence àquele que produz a riqueza. Contudo, o crescimento da população passou a exigir de forma controlada o aumento da produção de bens e serviços, tendo em vista que a produção desorganizada gera desperdícios e desabastecimento. O importante é que todos participem da distribuição da riqueza na medida de suas contribuições e na razoável potencialidade de sua força de trabalho cooperativa. Isso, no entanto, não significa qualquer sinal de hostilidade à propriedade privada, apenas o aproveitamento da propriedade com função social, taxada por justa carga tributária. A tributação afasta o maior defeito do liberalismo: o excesso de concentração de riqueza.

Rousseau presume que os homens primitivos deviam ser vulneráveis, tímidos, vivendo em bandos mais ou menos organizados, reciprocamente se ajudando para atender necessidades relativas à alimentação, proteção e procriação. Findada tal necessidade, seguiam suas vidas de forma isolada, até que nova necessidade aparecesse para ser suprida. Com a necessidade de satisfazer desafios foram assimilando novos conhecimentos, até mesmo rudimentares de produção civil e militar, chegando ao atual nível de excelência. Mas, essa noção de propriedade criou nos povos primitivos (e também na atualidade) a ideia de acumulação de bens e, conseqüentemente, a descoberta de que sob a égide da *polis* se tornariam mais forte principalmente organizados. Evidentemente – o bom selvagem – passou a enfrentar

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

conflitos sociais internos, rompendo o princípio da igualdade, que primitivamente despontavam. Assim, a conquista do direito à propriedade privada trouxe a desigualdade social.

O debate sobre direitos relativos à pessoa humana tomou destaque após a Revolução Francesa e ficou marcado quando a Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU – 1948) adotou a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), documento que teve ampla adesão dos Estados e inspirou a positivação dos direitos fundamentais. A base dos direitos fundamentais do Estado Democrático de Direito é o princípio da Dignidade da Pessoa Humana. A dignidade está vinculada aos direitos fundamentais: sociais, econômicos e políticos.

A Constituição Federal garante aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade. Esse rol constitucional é meramente exemplificativo, embora concentrado no título II, do Artigo 5º, da Constituição Federal, nele não se esgota. O artigo 5º tem 79 incisos, sendo que alguns deles abordam mais de um direito. Esses direitos constitucionais não excluem aqueles que decorrem dos princípios adotados pela Constituição nem os previstos em acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário, conforme § 2º do art. 5º da Constituição da República.

Fincado na dignidade da pessoa humana, o núcleo de direito relativo à liberdade e igualdade social constitui o objeto dos direitos e garantias individuais. Atendidos os direitos de primeira geração seria possível invocar o princípio da desigualdade – se é que se pode atribuir o *status* de princípio a esse modelo de equalização de direitos. A declaração dos iluministas de que todo homem nasce livre é verdadeira. O argumento de que a liberdade precede a igualdade é inquestionável. Garantida a liberdade, segue-se o princípio da igualdade.

O marco primário do direito natural é a liberdade, após o que está a igualdade e a possibilidade de sua superação. A superação será sempre possível, contanto que esteja assegurada uma parcela de vantagens aos menos favorecidos no progresso de evolução econômica ou política do Estado. A exigibilidade do limite entre o mínimo existencial e o máximo de vantagem.

Questão relevante é se o princípio da igualdade pode ser relativizado sob o aspecto formal e material, notadamente por concessões de benefícios extraordinários de aposentadorias, benefícios fiscais, regime de cotas e outros mecanismos de equalizações de oportunidades. Na hipótese de benefícios previdenciários amparados

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

por cumprimento de obrigações, trata-se de cumprimento de contrato. Quanto às pessoas que contribuem de forma extraordinária para o desenvolvimento sustentável e o bem da sociedade: um soldado, ex-combatente; um médico que descobre uma vacina especial; dedicado estudante que se torna um profissional sênior super qualificado, são hipóteses compensatórias que justificam a superação da igualdade.

Em qualquer hipótese, a chave de abertura de privilégios deve ser fundamentada em justa causa de direito, conforme propõe John Rawls em sua consagrada Teoria da Justiça. Veja:

1. O princípio da igualdade pode ser quebrado?
2. como justificar privilégios?
3. os processos econômicos das sociedades capitalistas geram desigualdades e benefícios desmotivados;
4. o capitalismo segrega classes sociais, homens, mulheres e negros;
5. o capitalismo gera concentração de riquezas.

Rawls desenvolveu a Teoria da Justiça e Equidade com base no Estado de Natureza, o que constitui o fundamento da tese dos contratualistas *Hobbes* e *Rousseau*. O importante é entender como os princípios de justiça foram estabelecidos nos modelos contratuais primitivos, assim como as circunstâncias hipotéticas da sociedade e a sua estrutura política original. Uma das premissas básicas da estrutura da teoria é o que Rawls chama de “véu da ignorância”, porque tudo indica que o pacto social primitivo foi omisso com relação à constituição de direitos e obrigações. Contudo, dois princípios foram presumidos: igualdade de atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais; que as desigualdades sociais e econômicas relativas à distribuição de riqueza e autoridade serão justas se resultarem em vantagens para todos em especial para os membros menos favorecidos da sociedade. Porém, não há injustiça na concessão dos benefícios para um determinado grupo, desde que melhore a condição de outras pessoas menos afortunadas.

Diz ainda Rawls que o contrato social é uma ficção, imaginando as seguintes hipóteses na formação societária:

1. que cada membro primitivo de uma sociedade bem ordenada é livre, consciente e isento de influências de pessoas ou grupos políticos e econômicos;
2. que eles estão em igualdade de condições, pois não conhecem vantagens nem desvantagens;
3. que eles nada sabem de sua condição de riqueza ou pobreza;
4. que nada dispõem sobre sua capacidade biológica ou intelectual;

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

5. que nada conhecem de religião ou princípios morais que serão adotados nessas sociedades;
6. Que o modelo previsto nessa sociedade, seja intencional e cooperativo, traduz uma ideia difusa, não alcançando ninguém nominalmente.

O ponto de partida do contrato seria a escolha dos princípios de justiça na formação hipotética dos aderentes, assim como a identificação da estrutura básica das instituições políticas. Nessas circunstâncias originárias, todos os partícipes estão em situação equânimes, pois nada foi escolhido por eles previamente, sendo as cláusulas do contrato firmadas a *posterior*, embora sejam meros sentimentos hipotéticos.

Para alcançar uma sociedade justa, *Rawls* identifica dois princípios básicos de justiça (igualdade e diferença), sendo:

- a) liberdade de base mais larga possível e igualmente compatível para todos;
- b) igualdade democrática, porém, com oportunidades e diferenças:
 - i. a liberdade está ínsita nos direitos e deveres fundamentais, igualmente para todos;
 - ii. a igualdade democrática (cargos e funções acessíveis a todos) se subdivide hierarquicamente em liberdade e igualdade de oportunidade. Nas desigualdades sociais e econômicas, deve-se beneficiar primeiramente os menos favorecidos. Quanto à administração do Estado, no entanto, deve ser considerada a justa oportunidade.

Platão afirma que a igualdade se dá apenas quando os membros da sociedade estão em condições de igualdade; os desiguais, no entanto, são comparados desigualmente. Assim, aduz que cada um dos membros dessa sociedade deseja possuir o maior número de bens: liberdade, riqueza, poder político e oportunidade de ocupar cargos e funções públicas, estando interessado apenas em si mesmo e desinteressado na sorte dos outros. Fica a ideia de o indivíduo obter vantagem sem justa causa, mas que – apenas como conforto moral – invoca a justiça mínima para todos. Modelada para atender o contrato social da era contemporânea, cabe aos cidadãos – dentre outras prerrogativas democráticas – escolher livremente os critérios e princípios reguladores do estado, mediante votação, que garantem as condições sociais e econômicas indispensáveis e justas.

Outro fundamento para composição dessa teoria é que o raciocínio moral é superior ao lógico. Afinal, será que a moral independe da lógica? Essa teoria é bem mais complexa e distante do pensamento de Platão, Aristóteles e o próprio *Kant*. Platão diz que justiça é cumprir obrigações – um conceito aberto; Aristóteles se atém

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

às virtudes; Tomás de Aquino, igualmente, às virtudes supremas; e Kant ao imperativo categórico, o dever ser. Diversamente dos utilitaristas, aqui se valoriza mais o indivíduo do que a coletividade, porém, admitindo os processos meritocráticos de desigualdade. No âmbito dos direitos coletivos, segue-se as políticas públicas utilitaristas, abraçando o maior número possível de beneficiários. Inexplicavelmente, o utilitarismo não ventilou o aspecto qualitativo da concessão dos benefícios.

A justiça equitativa busca remediar as contingências sociais e biológicas que afetam os indivíduos. A liberdade, porém, é inegociável, melhor dizendo, irrenunciável, notadamente com relação aos direitos de primeira geração valorizando a liberdade de expressão, liberdade de religião, liberdade de circulação, direitos de propriedade, direito a um julgamento justo e o direito de escolher seus representantes mediante eleições livres e diretas, inclusive com direito de participar da disputa eleitoral.

John Rawls propôs resolver o conflito entre o direito e a moral reformulando princípios básicos do Estado liberal. Contudo, os princípios formais da justiça não se afastaram da tradição ética das virtudes, dando-se, assim, o encontro da filosofia ético-política contratualista com a ética finalística clássica. O argumento de que a lógica moral é superior à lógica do direito parece ser relevante, porém mantendo em ambas hipóteses o ideal de justiça.

O direito está vinculado a um determinado setor político-geográfico de forma coercível e abstrata (lei em tese), buscando o aperfeiçoamento. O direito é inegavelmente uma experiência feliz, podendo ser malogrado como apontam alguns críticos socialistas. A moral está vinculada à liberdade subjetiva e ao livre- arbítrio (ação consciente), enquanto a ética à família, à sociedade civil ao Estado. As três esferas (direito, moral e ética) estão identificadas, igualmente, pelo ideal de justiça, incluindo a liberdade e a igualdade e sua possibilidade de reestruturação por mecanismos de desigualdade.

Fiel à tradição liberal, Rawls considera o princípio da liberdade anterior e superior ao princípio da igualdade, que também seria superior ao da diferença. Em ambos os casos, existe uma ordem de prioridade. Unindo estas duas concepções sob a ideia da justiça, sua teoria ficou marcada como “liberalismo igualitário”, incorporando tanto as contribuições do liberalismo clássico quanto os ideais igualitários defendidos pela esquerda. Tais princípios exercem o papel de critérios de julgamento sobre a justiça das instituições básicas da sociedade, que regulam a distribuição de direitos, deveres e demais bens sociais. Eles podem ser aplicados (em diferentes estágios)

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

para o julgamento da constituição política, das leis ordinárias e das decisões dos tribunais. *Rawls* também esclareceu que as duas formas clássicas de capitalismo (de livre mercado ou de bem-estar social), bem como o socialismo estatal são compatíveis.

O importante é que o sistema não deixe de beneficiar os menos favorecidos, tendo em vista que essa parte subjetiva da sociedade é uma realidade e sempre existirá. A ciência ainda não resolveu todos os problemas afetos à produção econômica, garantindo a subsistência de todos os participantes dos grupos sociais. A política tem tentado minimizar as diferenças sociais. O importante é manter o grau de desigualdade dentro de um padrão tolerado, de modo que não desestime o processo de crescimento dinâmico e socialmente justo. Crescer intelectualmente é um direito ilimitado; crescer economicamente é um direito limitado, cuja riqueza deve ser compartilhada.

Será que apenas um “socialismo liberal” com propriedade coletiva dos meios de produção ou mesmo uma “democracia de proprietários” pode satisfazer os ideais de justiça? Hipérbole, porque tanto o livre mercado como o bem-estar social podem admitir a propriedade privada, marcadamente com função social. A justiça social pode ser alcançada pela justa tributação e o equilíbrio das despesas públicas, ou seja, nem avareza nem perdularidade.

Rawls rebateu a crítica de que sua teoria seria apenas uma alternativa adicional, diante das diferentes visões que existem no mundo moderno, partindo do fato do pluralismo valorativo, ou seja, da multiplicidade de concepções abrangentes da vida social presentes na cultura contemporânea, argumentando que sua teoria tem um caráter político, sem conotação moral.

A partir da configuração dessa teoria da justiça equânime, seria possível atenuar fundadas críticas dos movimentos de defesas sociais. O Brasil, nesse sentido, vem corrigindo defeitos históricos de desigualdade, valorizando o salário mínimo, transferência de renda, programas sociais de educação e de habitação e outros relevantes serviços de inserção social. No entanto, o defeito clássico do capitalismo (excesso de concentração de riqueza) é responsável por grande parte da desigualdade social, podendo ser combatido no Estado Democrático de Direito pela tributação progressiva, independente de outros mecanismos políticos e de coercibilidade moral e jurídica.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

O desafio do Estado Civil é exatamente estabelecer critérios que promova a justiça social, garantindo o livre exercício dos direitos de primeira geração em igualdade de condições para todos os brasileiros. Igualmente., gerar oportunidade ao exercício da atividade profissional pública ou provada.

O paradigma é manter a liberdade para todos e a igualdade democrática com as mesmas oportunidades. A meritocracia pode até não ser uma ferramenta completamente eficaz de combate às desigualdades, mas aplicada com justiça e garantindo igualdade de oportunidades para todos os cidadãos, mediante processos de equalizações (regime de cotas ou mesmo de limitações) se torna um recurso alternativo que pode ser praticado nos processos seletivos.

A elite econômica domina os empregos, recebem melhores salários, melhores treinamentos e despontam de melhores oportunidade. Difícil, mais não impossível, minimizar os defeitos do liberalismo contando com os recursos da tecnologia da informação, que está presente pela *internet* para todos, aumentando a chance dos menos favorecidas.

O problema é que no Ocidente, mesmo no Brasil, não basta ser inteligente. É preciso nascer numa família economicamente prospera, que possa assumir os custos elevados de educação dos seus filhos e exigir deles o esforço individual. As oportunidades são desiguais porque o ensino público é bem mais defasado. Por isso, é imperioso melhorar os indicadores de educação. O acesso integral a escola (incluindo a universidade) e outras vantagens de equalização como o regime de cotas para acesso ao ensino superior e aos empregos e cargos públicos. O setor privado, no entanto, não pode assistir tudo passivamente, focado apenas nos lucros e ignorando os processos de responsabilidade social.

A escalada da desigualdade exige o suprimento de condições básicas à sociedade civil, garantido o Estado Mínimo de Direito em igualdade de oportunidades. A regra geral é de que todos os indivíduos de uma sociedade têm direitos e deveres iguais em todos os segmentos da vida social, como trabalho e emprego público, saúde, educação, justiça e manifestação cultural. A concessão de direitos desmotivada – sem justa causa, implica em ato ilícito.

A forma normal de superação da igualdade somente pode ocorrer por mecanismos especiais de equalizações (concepções de benefícios) ou pelo mérito.

Embora a meritocracia seja uma ficção necessária, ela resolve parcialmente o problema da justiça social. É democrática, fruto do esforço individual, porém

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

injustamente seletiva, privilegiando apenas uma parte da sociedade elitizada. Comete mais acerto do que desacerto, mas gera uma competição desigual, notadamente com relação ao acesso às vagas das universidades públicas, cargos e empregos públicos.

Embora a meritocracia seja uma ficção necessária, ela resolve parcialmente o problema da justiça social. É democrática, fruto do esforço individual, porém injustamente seletiva, privilegiando apenas uma parte da sociedade elitizada. Comete mais acerto do que desacerto, mas gera uma competição desigual, notadamente com relação ao acesso às vagas das universidades públicas, cargos e empregos públicos.

Apesar desses mecanismos de superação de igualdade, ainda se verifica uma taxa desproporcional de concentração de renda, mostrando que o liberalismo de *John Locke* mesmo com os sucessivos aprimoramentos ainda carece de ajustes e permanentes reinterpretações; que a ideia de que pode ser conveniente, mas não é justo que alguns tenham menos para que outros possam prosperar, parece ser desprovida de sustentabilidade. A ressalva *“que não há injustiça nos benefícios maiores recebidos por uns pouco, contanto que, com isso, melhore a situação das pessoas não tão afortunadas”* traduz uma ideia equitativa de direitos e deveres. Os mais favorecidos por talento natural assim como os menos favorecidos devem tolerar as desigualdades com seus limites.

O desafio do Estado contemporâneo (e isso é visivelmente criticado) é vencer esses obstáculos de desigualdade social, buscando critérios que promova de forma equitativa a justiça social, porém, sem desestimular o processo de desenvolvimento. O esforço individual leva a prosperidade coletiva, mas se não houver justa compensação nenhuma pessoa sensata abrirá mão de sua liberdade para outras pessoas se beneficiarem.

Finalizando, é de se chegar as seguintes considerações a respeito da Teoria Política de Equidade de John Rawls:

- i. que a Teoria da Justiça Equitativa atende democraticamente as necessidades dos grupos sociais, ressaltando que o padrão de plena justiça social é programático.
- ii. A justiça social é um desafio permanente.
- iii. A Teoria é política e não moral.

REFERÊNCIAS

COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**. Tradução: Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

MORRISON, Waine. **Filosofia do direito**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução: Jussara Simões. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REALE, Giovanni. **História da filosofia**. São Paulo: Paulus, 2007.

ROUSSEAU, Jean Rousseau. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Fábio Creder. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2021.



AUTORES

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
dos fundamentos teóricos à práxis humana**

❖ **AGEMIR BAVARESCO**

Mestrado em Filosofia pela PUCRGS. Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I (Pantheon-Sorbonne). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Filosofia Moderna, Filosofia Social e Filosofia Política Brasileira. Dedicar-se a atualização do tema Contradições da Democracia e Opinião Pública.

- abavaresco@puhrs.br
- <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109>

❖ **ALDENIR PEREIRA DA SILVA**

Possui graduação em Licenciatura Plena em Letras – Português/Inglês pela Universidade de Pernambuco (2002). Atualmente é mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. É Professor da Secretaria de Educação de Pernambuco. Tem experiência na área de Letras.

- aldenirpereira1908@gmail.com

❖ **ANDRÉ LUIZ HOLANDA DE OLIVEIRA**

Mestre pela (UFPE) e doutor em Filosofia pela (UFPB/UFPE/UFRN) Mestre em Teologia (STBNB), e Formação em Tutoria Online (SENAC-PE). Foi professor na Graduação e na Pós-Graduação Stricto Sensu, PPGFIL – UNICAP. É professor na Graduação do Curso de Bacharelado em Teologia da Faculdade STBNB.

- andreholanda@hotmail.com

❖ **BIANCA METÓDIO BESERRA**

Graduação em Fonoaudiologia e em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP. Especialização em Ciências Criminais e Mestrado pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP. Especialização em Direito Público (Constitucional, Administrativo e Tributário) pela Faculdade Maurício de Nassau. Atualmente é Oficiala de Justiça do Estado de Pernambuco.

- bianca.metodio@tjpe.jus.br
- bianca_metodio@hotmail.com

❖ **BRUNA DE OLIVEIRA CAMPANO**

Licenciatura em Filosofia e participou do PIBIC durante dois anos pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP. Atualmente está fazendo o Mestrado em Filosofia pela UNICAP, na área de Linguagem, Lógica e Ação.

➤ bruna.2022609088@unicap.br

❖ **DANILO VAZ CURADO RIBEIRO DE MENEZES COSTA**

Mestre em Filosofia pela UFPE. Doutor em Filosofia pela UFRGS. Atualmente é Professor do Curso de Filosofia e Programa de Pós-graduação, Mestrado em Filosofia-UNICAP. Diretor da Escola de Educação e Humanidades/UNICAP. Desenvolve pesquisa intitulada “Inferências e Dever-ser” e *Mente e Realidade: por ÉTICA, VALORES E RESPONSABILIDADES NA CONTEMPORANEIDADE* 265 uma re-habilitação da linguagem ordinária, no projeto guarda-chuva: Normas, Máximas e Ação.

➤ danilo.costa@unicap.br

➤ <https://orcid.org/0000-0002-3048-1701>

❖ **DELMAR ARAUJO CARDOSO**

Graduação em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana (Roma). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Università Gregoriana e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Università San Tommaso d’Aquino (Roma). Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: história da filosofia antiga, ética, antropologia filosófica e metafísica. Atualmente é professor de Filosofia (graduação e pós-graduação) na Escola de Educação e Humanidades da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap), desde 2020, onde exerce a função de Pró-Reitor Comunitário e de Extensão, desde 2021.

➤ delmar.cardoso@unicap.br

❖ **ELEONOURA ENOQUE DA SILVA**

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Bacharel em Física pela Universidade de Mogi das Cruzes (UMC) com experiência de ensino e pesquisa em Filosofia e Física. Atualmente é professora do Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGFIL) e Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Editor Adjunto da Revista *Ágora Filosófica*.

❖ **ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO**

Mestre em Filosofia Social e Política pela UFPE. Doutorado em Ciências da Educação pela Universidade do Porto, Portugal. Atualmente, é professor adjunto I da Universidade Católica de Pernambuco, atuando na Graduação e no Mestrado em Filosofia. Membro do Comitê de Ética da UNICAP e Editor Adjunto da Revista *Ágora Filosófica*.

- <https://lattes.cnpq.br/1006495031500611>
- ermano.nascimento@unicap.br

❖ **EVSON FERREIRA DOS SANTOS**

Graduado em Filosofia (Bacharelado) pela Faculdade Católica de Fortaleza-FCF. Especialista em Filosofia Contemporânea pela Faculdade Serra Geral-MG. Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP. Participa do Grupo de Pesquisa em Bioética – UNICAP. Profissionalmente, atua como Psicanalista em Recife.

- evson31@gmail.com

❖ **GUSTAVO HENRIQUE FREIRE CHAVES**

Graduação (Bacharelado) em filosofia e Mestrado pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP. Graduação em Psicologia pela Faculdade Pernambucana de Saúde. Tem experiência na área de Filosofia e Psicologia.

- gugaux@gamil.com

❖ **JOSÉ MARCOS GOMES DE LUNA**

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro. Coordenador da Graduação em Filosofia e Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Editor Adjunto da Revista *Ágora Filosófica*.

- marcos.luna@unicap.br
- orcid.org/0000-0002-2264-250

❖ **JOSEQUE MOYSÉS BARBOSA VILELA BORGES**

Possui graduação em Teologia pelo Centro de Estudos Acadêmicos-CEA (2020) do Seminário São João Maria Vianney da Diocese de Campina Grande, graduação em Filosofia pelo mesmo Centro de Estudos Acadêmicos-CEA (2016), graduação em Filosofia – Claretiano Centro Universitário (2020), graduação em Teologia – Claretiano Centro Universitário (2021) e mestrado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP (2023). Atualmente é professor do Centro de Estudos Acadêmicos do Seminário São João Maria Vianney, Campina Grande-PB. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Medieval, Metafísica e Teoria do Conhecimento.

➤ josequeborges@gmail.com

❖ **NILO RIBEIRO JUNIOR**

Mestre em Teologia \Moral pela Pontifícia Università Gregoria. Doutor em Teologia pelo FAJE. Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Portugal (UCP). Professor do Curso de Filosofia e do PPGFIL – Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Coordenador do Grupo de Pesquisa do CNPq: Lévinas e alteridades e Corpo, Fenomenologia e Genealogia. Editor Adjunto da Revista Ágora Filosófica.

➤ <http://lattes.cnpq.br/8047378549590212>

➤ nilo.ribeiro@unicap.br

❖ **PATRÍCIA CRISTIANE DE SANTANA SANTOS**

Licenciatura Plena em Letras pela Universidade de Pernambuco, Especialização em Leitura, Produção Textual na Universidade Federal de Pernambuco. Bacharel em Direito pela sociedade Pernambucana de Cultura e Ensino – SOPECE, Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Atualmente exerce a função de analista Judiciária do TJPE.

➤ pcmj_santos@yahoo.com.br

❖ **RENATO SOARES PONTES DE LIMA**

Graduação em Filosofia (bacharelado) e Mestrado em filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP. Participou durante dois anos de pesquisa em Filosofia pelo PIBIC.

➤ renata_soares_3@hotmail.com

❖ **ROBERTO MÚCIO AGUIAR**

1983 – 2018 – Universidade Católica de Pernambuco: Graduação em Filosofia.
Graduação em Ciências jurídicas.

2002 – FGV – Fundação Getúlio Vargas: Pós-graduação em direito tributário.

2005 – Escola Superior da Magistratura de Pernambuco: Pós-graduação em Processo Civil.

2008 – Escola Superior da Magistratura de Pernambuco: Pós-graduação Direito Eletricidade.

2011 – UFPE Universidade Federal de Pernambuco: Pós-graduação em direito tributário.

2018 – Universidade Católica de Pernambuco: Graduação em Filosofia.

2023 – Mestrado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco.

Advogado sênior no setor elétrico – ELETROBRAS - Rio de Janeiro/Recife

➤ rmucioad@gmail.com




Editora
UNIESMERO

ISBN 978-655492026-1



9 786554 920261