



---

## **A JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE LIMA VAZ \***

*Lima Vaz's theory of justice*

Bruno Amaro Lacerda \*\*

**Resumo:** A concepção de justiça de Henrique C. de Lima Vaz é uma retomada do realismo jurídico clássico, reelaborado pelo filósofo jesuíta à luz de conceitos modernos como “dignidade” e “reconhecimento”. Em sua visão, a justiça é a categoria ética que articula a disposição subjetiva para a ação reta, ou virtude, com a medida objetiva dos direitos, ou lei. A dignidade humana, por sua vez, consiste no reconhecimento igual e não na supervalorização do *ego* na coexistência, como se vê em muitas demandas jurídicas hodiernas. Por fim, o Estado democrático não é mero instrumento de satisfação de carências e de igualação dos indivíduos, mas veículo da liberdade participante e garantia da efetiva partilha do poder entre os cidadãos.

**Palavras-chave:** Lima Vaz. Justiça. Realismo Jurídico. Dignidade. Reconhecimento.

**Abstract:** Henrique C. de Lima Vaz's theory of justice is a continuation of classic legal realism, reworked by the Jesuit philosopher in the light of modern concepts such as “dignity” and “recognition”. In his view, justice is the ethical principle that articulates the subjective disposition to right actions, or virtue, with the objective measure of rights, or law. Human dignity, in turn, lies in equal recognition, not in an overvaluation of the *ego* in social life, as we can see in many legal cases today. Lastly, the Democratic State is not merely an instrument to satisfy human needs and equalize individuals, but a vehicle for participatory freedom and the guarantee of the effective distribution of power among citizens.

**Keywords:** Lima Vaz. Justice. Legal Realism. Dignity. Recognition.

---

\* Artigo recebido em 28/08/2019 e aprovado para publicação em 04/04/2020.

\*\* Professor Associado da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Doutor em Filosofia do Direito pela UFMG.

**E**ste artigo tem por objetivo compreender o conceito de justiça na obra filosófica de Henrique C. de Lima Vaz (1921-2002). Não é o primeiro estudo sobre o tema, nem pretende ser o mais completo. Reflete, contudo, os interesses e as preocupações do seu autor, examinando questões não exploradas nos ensaios que o precederam. A esse respeito, é útil dizer que a investigação surgiu de dúvidas sobre a extensão e as implicações da noção no pensamento do filósofo mineiro, acumuladas ao longo de anos de leitura espaçada e pouco sistemática dos seus escritos.

Essas dúvidas foram convertidas nos três problemas que nortearam a pesquisa<sup>1</sup>. São eles: a) A ética de Lima Vaz liga-se ao “realismo jurídico” de Aristóteles, dos juristas romanos e de Tomás de Aquino? Em caso afirmativo, como deve ser conjugada essa “filiação” com a influência da filosofia moderna, sobretudo de Kant e de Hegel, que o autor cita com frequência em seus textos? b) Existe abertura na reflexão lima-vaziana para ideias de eliminação ou atenuação das desigualdades materiais, geralmente expressas em noções como “justiça social” e “igualitarismo”? c) Sendo a dignidade um conceito reflexivo, caracterizado pelo consentimento do existir-em-comum, pode-se dizer que há certo abuso nas demandas por justiça atuais, muitas vezes marcadas por exigências individualistas?

Além da busca por respostas para essas inquietações, a investigação justifica-se também pela constatação de que o crescente interesse dos estudiosos pelas teorias da justiça contemporâneas (desenvolvidas por nomes como MacIntyre, Ricoeur, Tugendhat, Walzer etc.) não estimulou igual entusiasmo pelas reflexões dos autores pátrios sobre o mesmo tema. Retornar à obra de Lima Vaz, com foco em sua visão sobre a justiça e conceitos próximos (como lei, igualdade e dignidade), é, assim, um esforço de dimensionamento da contribuição brasileira à questão.

### ***Filosofia e justiça: a homologia entre indivíduo, comunidade e ideia do bem***

Em grande medida, a ética lima-vaziana é um pensar sobre a justiça. Mas o que é propriamente uma reflexão *filosófica* sobre o justo? Para o autor, a filosofia não é um discurso edificativo nem reformador; seu papel não é

---

<sup>1</sup> Esta pesquisa é resultado de Estágio Pós-Doutoral realizado de janeiro a julho de 2019 junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Foi supervisionada pelo Professor Dr. Elton Vitoriano Ribeiro, cuja interlocução foi fundamental para que chegasse a bom termo. Agradeço também à Professora Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira, pelo espaço dado em sua disciplina e no GEVaz, e à Bibliotecária Zita Mendes Rocha, pelo auxílio com os textos do Memorial Padre Vaz.

louvar as estruturas sociais dadas, tampouco definir um modelo de comunidade apto a reorganizar por completo as já existentes. Antiutópico por excelência, o saber filosófico deve “explicitar as condições teóricas a que as comunidades históricas devem submeter-se para alcançar finalmente seu estatuto de comunidades de seres racionais, o que, do ponto de vista normativo, significa comunidades do bem comum, da justiça e do direito”<sup>2</sup>.

Pensar filosoficamente o justo, nesse sentido, é oferecer um aporte teórico à *práxis*, uma visão aprofundada dos fundamentos da realidade jurídica, que lance luz sobre seus fins e motivações. A tarefa é necessária na medida em que a prática, quando deixada a si mesma, “cristaliza-se em rotina ou fica abandonada às deformações mais ou menos profundas e, às vezes, insanáveis a ela impostas pelo particularismo dos interesses ou pela flutuação das opiniões e das ambições”<sup>3</sup>. Esta observação é exata no caso da justiça, noção que desde muito cedo foi deturpada para justificar conveniências e abusos dos poderosos e aspirantes ao poder, como mostram os diálogos de Platão. Na *República*, por exemplo, é paradigmática a defesa feita por Trasímaco da “vontade de poder” que subverte o justo conceituando-o como o “interesse do mais forte”. Os filósofos gregos, reagindo contra a corrupção do *ethos* alçada à teoria pelos sofistas, empreenderam as primeiras e ainda hoje fundamentais investigações sobre a questão. É a eles que se deve retornar, em busca do *invariante* da justiça.

Segundo o autor, o pensamento ético-jurídico grego teve como primeiro modelo o “cosmonômico”, fundado na analogia entre a ordem do *cosmos* e a ordem do mundo humano. Este modelo, contudo, entrou em crise com o convencionalismo sofístico e foi substituído, a partir da descoberta socrática da consciência moral, por um modelo “normativo” ou “ideonômico”, fundado na razão demonstrativa. Este novo paradigma, marcado pela tomada de consciência da impossibilidade de se compreender plenamente a *práxis* pela simples observação empírica e, ao mesmo tempo, pela recusa em reduzir a *physis* ao *nómos*, esteia-se na necessidade de se pensar as ações humanas sob a norma da *ideia*, isto é, do *logos* como potência capaz de se abrir à universalidade do bem e, assim, tornar-se princípio da vida virtuosa. Suas maiores expressões são a teoria platônica do bem transcendente e a concepção aristotélica da hierarquia racional dos bens, contribuições definitivas que o consolidaram, desde então, como o modelo ocidental por excelência. O autor destaca a importância dessa mudança:

O paradigma ético fundado na *universalidade* do Bem como *Idéia* deve ser designado, pois, como *normativo* no sentido estrito, pois a norma do Bem, transcendendo, como *princípio último* de retidão do agir ético, a *particularidade* do empírico, não depende da *convenção* social nem se identifica com o

<sup>2</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Justiça: Filosofia do Agir Humano. Síntese Nova Fase*, v. 23, n. 75, 1996, p. 438.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 439.

determinismo da *physis*, representando, desta sorte, uma superação radical do *convencionalismo* e do *naturalismo*<sup>4</sup>.

Lima Vaz observa ainda que o método socrático, baseado na busca dialética pela definição, constitui o momento inicial do novo modelo e, por isso, foi correta a atribuição por Aristóteles da fundação da ética a Sócrates. Entre a fragilidade da convenção, totalmente dependente do arbítrio das liberdades, e o determinismo implacável da natureza, que submete as vontades à necessidade, era preciso encontrar uma nova via, capaz de restaurar o domínio do homem sobre o seu próprio agir, desvinculando-o tanto da *moira* ou destino fatal quanto da arbitrariedade da convenção: “Tal o desafio diante do qual se encontrou Sócrates, entre os extremos do *convencionalismo* e do *naturalismo*, ao ensaiar a proposição de um terceiro paradigma que irá tornar-se efetivamente o modelo fundamental da reflexão ética no Ocidente”<sup>5</sup>.

A elevação do *ethos* ao *status* de ideia marca, assim, o começo do pensamento ético-jurídico no Ocidente. Naquele momento histórico (fins do século V a.C.), o sujeito ético caracterizava-se pela posse de uma excelência do agir, a *areté*, termo grego traduzido por “virtude” ou “excelência”. Mas o que é propriamente a virtude? Onde pode ser encontrada? Nos poemas de Homero, com a valorização exacerbada da coragem do guerreiro? Na prudência dos sábios gregos (como Pítaco, Sólon, etc.)? Ou nos mitos da religião tradicional? Existe, ademais, uma *natureza* da virtude ou esta, diversamente, não passa de noção subjetiva, variável segundo a percepção de cada homem? Indagações como essas se apresentavam à ciência do *ethos* em sua fundação. Elaborar uma teoria da virtude e determinar objetivamente o *bem* apto a orientar a *práxis* foi, então, a tarefa principal da filosofia grega.

No pensamento helênico, o modelo ideonômico traduz uma homologia entre o homem pensado como sujeito ético e sua conexão com os outros homens em uma comunidade de fins, a comunidade ética, que se realiza pelo universalismo da Razão. Com os gregos, portanto, especialmente após Sócrates, sobre cujas ideias de consciência moral e de diálogo como relação humana fundamental “irá assentar todo o edifício da Ética e do Direito na nossa civilização”<sup>6</sup>, inicia-se a “dialética intrínseca e essencial à constituição do universo ético-político e jurídico, tal como o conhecemos na nossa tradição”<sup>7</sup> e, pela primeira vez, comunidade e indivíduo são articulados por uma objetividade, o *bem comum*, que justifica e confere sentido lógico às formas de igualação, reparação e distribuição nas quais a justiça se manifesta.

<sup>4</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica* 1. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 64.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>6</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1991, p. 34-35.

<sup>7</sup> Idem. *Ética e Justiça: Filosofia do Agir Humano*, p. 449.

A filosofia da justiça de Lima Vaz, como veremos, é um esforço para resgatar a conexão entre indivíduo e comunidade, descoberta pelos gregos e parcialmente perdida com o abandono da teleologia pelos contratualistas modernos. Antes apontada em direção ao Ser e ao Bem, a justiça, categoria fundamental da vida ética, passou a se guiar pelo sujeito e pelo útil, desaparecendo de seu horizonte a referência a um existir-em-comum além dos interesses particulares. A obra lima-vaziana, portanto, é um esforço de restauração da “homologia entre indivíduo, comunidade e Idéia do Bem”<sup>8</sup>, oferecendo valiosas sugestões aos problemas mais urgentes do Estado de direito e às discussões contemporâneas no campo da Teoria da Justiça.

### ***A ideia de justiça lima-vaziana***

Desde os primórdios do pensamento ocidental, a justiça apresentou-se em duplo aspecto, como virtude e como lei. As diferentes abordagens do conceito, de Platão aos contemporâneos, encontram um eixo comum em sua afirmação como hábito (aspecto subjetivo) e como regra incidente sobre o agir dos indivíduos na comunidade (aspecto objetivo). Situada, assim, entre a virtude referida ao *outro* imediato e a lei que vincula a *todos* na coexistência, a justiça emerge como a excelência do agir comunitário, fazendo jus ao posto de mais elevada dentre as virtudes éticas, a “virtude perfeita” na expressão de Aristóteles.

Essa perfeição ética, para Lima Vaz, provém da íntima articulação de seus dois aspectos. A justiça não se exaure na disposição subjetiva do homem justo em cumprir a lei, pois tem como razão de possibilidade a vida ética que se desdobra em intersubjetividade e se consolida objetivamente na lei. Nesse sentido, a sociedade não é mera reunião de indivíduos em um mesmo espaço territorial, mas a realidade do existir-em-comum, que concretiza e dá sentido efetivo à vida ética de cada um. Forma universal da coexistência, a justiça é a noção fundamental da vida ética, reunindo em uma unidade de sentido os dois aspectos nos quais se manifesta. Como lei, é a ampliação da intersubjetividade ao plano de uma convivência universal, e, como virtude, a igualdade que, a despeito das inúmeras diferenças particulares dos sujeitos, os liga à existência comunitária por meio de um bem comum. A *pólis* grega tem um papel decisivo na maturação desta ideia, na medida em que, como projeto de sociedade política, pretende instituir a *eunomia* ou “bom governo”, desvinculando o poder da violência para legitimá-lo na lei e no direito: “Assim como, no indivíduo, o movimento do desejo tende ao excesso e deve ser regido pelo *métron* da virtude, assim

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 449.

a dinâmica do poder é habitada internamente pela desmesura ou a *hybris* da violência e deve ser regulada internamente pelo *logos* presente na lei”<sup>9</sup>.

Se o conceito de virtude indica a universalidade da vida ética como vivência subjetiva, a ideia de justiça exprime essa mesma universalidade em sua dimensão *intersubjetiva*, de modo que, como vida virtuosa, a vida comunitária é sempre vida *na justiça*. Em outras palavras, a vida humana só alcança verdadeiramente seu sentido na comunidade, onde o *eu* se dispõe a respeitar o que é ao *outro* devido (o direito) e, juntos, por meio da *medida* objetivada na lei, consentem em uma teleologia do bem comum: “O bem-comum recebe uma expressão objetiva na *lei justa* e pode ser assim participado na forma da *justiça* seja como *virtude* nos indivíduos seja como *eunomia* ou partilha equitativa dos bens segundo a lei, na comunidade”<sup>10</sup>.

Os gregos foram os primeiros a perceber que a vida política, a vida humana por excelência, “se exerce pela livre submissão ao *logos* codificado em leis justas (*nomoi*)”<sup>11</sup>. A justiça surge, então, com o aparecimento da ideonomia socrático-platônica, como mediadora entre o *ethos* e a razão, assumindo “a forma estável da instituição, ordenada ao bem da comunidade e que encontrará sua realização mais elevada na instituição da sociedade política”<sup>12</sup>. Por isso, pode ser definida como “a *categoria* universal suprema que preside inteligivelmente ao exercício da *vida ética* em sua dimensão intersubjetiva ou enquanto vida na *comunidade ética*”<sup>13</sup>.

Para o autor, as concepções político-jurídicas modernas, ao reduzirem a justiça ao resultado de um hipotético contrato social, inverteram erroneamente essa teleologia, na medida em que, desprezando o bem comum que conferia à comunidade um estatuto ético superior aos interesses variáveis dos seus membros, atribuem a estes uma indevida primazia, antepondo suas vantagens subjetivas às demandas do todo. Em seu itinerário moderno, a justiça vive uma crise de “subjetivismo”, que culmina em sua “hipertrofia como lei” ou *legalismo*. Consequência dessa crise foi o afastamento progressivo do movimento dialético pelo qual se passa “da universalidade da justiça, como virtude e como lei, à singularidade da ação justa mediatizada pela particularidade das situações em que a justiça deve ser exercida”<sup>14</sup>.

Essa passagem da universalidade à singularidade, ou *concretização* da justiça, é precisamente o que legalismo, em sua ânsia de livrar-se das incertezas e variações das situações particulares, procura eliminar. É verdade que,

---

<sup>9</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*. Organização de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Landy/Loyola, 2002, p. 207.

<sup>10</sup> Idem. *Ética, Direito e Justiça*. In: MERLE, Jean-Christophe e MOREIRA, Luiz (Org.). *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003, p. 138.

<sup>11</sup> Idem. *Antropologia Filosófica I*, p. 27.

<sup>12</sup> Idem. *Ética, Direito e Justiça*, p. 137.

<sup>13</sup> Idem. *Ética e Direito*, p. 303.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 303.

se a justiça não se esgota na intenção da lei, como pretende o legalismo, também não poderia, por outro lado, ser determinada casuisticamente, sem se guiar pela medida objetiva da norma comunitariamente aceita. Assim, como exigência ética, a justiça viabiliza-se pela mediação da racionalidade *prudencial*, capacidade intelectual responsável por adequar as situações particulares à universalidade da lei.

A necessidade de compreender a articulação entre *logos* e *práxis* no âmbito da justiça é a razão pela qual Lima Vaz dedica espaço em sua reflexão à retomada da *phrónesis*, virtude intelectual grega que se traduz geralmente por “prudência” ou “sabedoria prática”. A ética aristotélica, um dos maiores contributos do modelo ideonômico à penetração do *logos* no plano do agir humano, encontra na *phrónesis* a sua noção central. Em sua contingência, a *práxis* orientada ao fim ou bem (no caso aristotélico, a *eudaimonia*) desemboca sempre em uma decisão (*proáiresis*) que concretiza a escolha dos meios adequados para o alcance da justiça (ou de outra virtude ética) na situação particular. A orientação da ação pela reta razão encontra no silogismo prático sua melhor representação: concatenando uma premissa maior normativa ao caso que se apresenta como premissa menor, chega-se à ação concreta<sup>15</sup>.

O legalismo, ao abandonar a razão prática e sua virtude (a *phrónesis*), pretendeu eliminar a singularidade da ação justa e consolidar em seu lugar uma lógica formal-demonstrativa que, ao não se prender às contingências da vida social, seria supostamente mais eficaz. É o motivo pelo qual, na seara jurídica, é tida por “justa” a decisão que, limitando-se à aplicação da lei, garante as expectativas do jurisdicionado, mesmo que estas não se fundem no bem comum, mas em utilidades e fruições de uma subjetividade pretensamente desconectada do *ethos* da comunidade.

Por consequência, a realidade político-jurídica afasta-se de seu fundamento ético e adquire paulatinamente um caráter *poiético*, tornando-se paradoxalmente injusta<sup>16</sup>, pois se afirma “cada vez mais como problema de *técnica* do poder e cada vez menos como discernimento sapiencial do mais justo”<sup>17</sup>. O direito que se garante, nesse sentido, é “direito” apenas em sentido impróprio; não é a “*realidade objetiva* ou a *res* (coisa) enquanto, ao ser submetida à medida da *lei*, pode ser partilhada entre os que a ela estão submetidos”<sup>18</sup>. Essa separação entre ética e direito tem por corolário uma transformação profunda da própria ideia de justiça, com o “abandono da teleologia do *bem comum*, que justifica em razão a norma fundamental do *unicuique suum*”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 124-125.

<sup>16</sup> RIBEIRO, Elton Vitoriano. A categoria de justiça: momento fundamental de realização da Comunidade Humana como Comunidade Ética segundo Lima Vaz. *Argumentos*, n. 6, 2011, p. 72.

<sup>17</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*, p. 209.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>19</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 181.

Com base nestas passagens, pode-se afirmar que Lima Vaz subscreve o “realismo jurídico clássico”<sup>20</sup> ou, como ele o chama, a “concepção clássica da justiça”<sup>21</sup>, segundo a qual “o direito” não é propriamente a lei, mas a coisa (em latim, *res*, daí “realismo”), corporal ou incorporeal, que, por ter sido atribuída a alguém, é a este *devida*. Nesta concepção, a lei é a regra que dá ao direito uma *medida* social, delimitando o que é devido a cada um segundo o *bem comum*, e a justiça é o *hábito* ou a *vontade* de, em uma situação de interferência indevida nas repartições sociais, restituir a cada qual (“*suum cuique tribuere*”) o direito violado<sup>22</sup>.

A influência dessa concepção é nítida também quando nosso autor diz que a lei é a “*medida* que confere ao objeto real o predicado do direito (*res iusta*)”<sup>23</sup>, e que “a justiça, por sua vez, segundo a definição clássica do Direito Romano retomada por Tomás de Aquino, tem por objeto o direito a ser atribuído permanentemente a quem é devido”<sup>24</sup>. De fato, dando continuidade à teoria aristotélica da justiça como igualdade (*íson*), Tomás de Aquino enfatiza que “o objeto da justiça é determinado em si mesmo e é chamado justo. Tal é precisamente o direito”, e que a palavra “direito”, *ius*, “foi empregada primeiramente para designar a própria coisa justa”<sup>25</sup>, isto é, a coisa que alguém deve a outrem, por natureza ou convenção, “em atenção ao bem comum”<sup>26</sup>.

Oliveira e Cardoso lembram ainda que a ideia tomasiana de justiça citada por Lima Vaz abrange o conceito de *pietas* ou “recíproco respeito que é indispensável a todos os tipos de sociedade, inclusive o mais complexo deles, isto é, o Estado”<sup>27</sup>. A realidade jurídica, nessa perspectiva, se afirma na partilha do bem comum, por meio do qual o *eu* e o *outro*, se respeitando como sujeitos de direito, afastam a *hybris* da injustiça e fundam, pela medida objetiva da lei, a existência genuinamente *comunitária*:

---

<sup>20</sup> O realismo jurídico clássico, que remonta à teoria aristotélica da justiça, não deve ser confundido com seus homônimos contemporâneos (realismo jurídico escandinavo e realismo jurídico norte-americano), desenvolvidos no século XX a partir de outras bases teóricas.

<sup>21</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*, p. 301.

<sup>22</sup> Cf., sobre o realismo jurídico clássico: HERVADA, Javier. *Le droit dans le réalisme juridique classique*. *Droits*, n. 10, 1989, *passim*; VILLEY, Michel. *Le droit dans les choses*. In: GRZEGORCZYK, Christophe (Org.). *Controverses autour de l'ontologie du droit*. Paris: PUF, 1989, p. 13 e seguintes.

<sup>23</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V*, p. 120.

<sup>24</sup> Idem. *Ética e Direito*, p. 207. Lima Vaz cita a fórmula romana da justiça, na versão de Santo Tomás, na nota 18 da p. 180 de *Escritos de Filosofia: Problemas de Fronteira*: “*Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuendi*”. Esta definição, atribuída ao jurisconsulto Ulpiano, consta originalmente no *Digesto* (I, I, 10) nestes termos: “*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*”.

<sup>25</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. 6. São Paulo: Loyola, 2005, q. 57, a. 1.

<sup>26</sup> *Ibidem*, q. 58, a. 12.

<sup>27</sup> OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; CARDOSO, Delmar. Ação ética intersubjetiva na Ética Filosófica de Lima Vaz. *Síntese*, v. 35, n. 113, 2008, p. 419.

A *justiça* que consiste no acordo com a lei é o fundamento da extensão intersubjetiva da *vida ética* no plano de uma convivência *universal*, ou seja, na sociedade política. A *justiça* que se exprime na igualdade torna possível a relação recíproca dos indivíduos na comunidade ética. Por sua vez, a *lei* que regula a prática universal da *justiça* na sociedade política é acolhida na mente dos cidadãos como a *razão* de seu agir eticamente e politicamente *justo*, e recebe sua objetivação social no *direito* (*jus*, *ST.*, *Ila. Ilae*, q. 57 a. 1 ad 2m). Já a *justiça* enquanto propriamente *virtude* ao exprimir-se na reciprocidade da relação ética entre os indivíduos por ela tornados *iguais* (embora desiguais sob outros aspectos) participa, de alguma maneira, da *universalidade* da *justiça* como *lei* na medida em que, em sua natureza de *hábito*, implica nos indivíduos a vontade permanente de *reconhecer* o *outro* na esfera do *direito* que a ele compete e de *consentir* em respeitar esse direito<sup>28</sup>.

A complementaridade entre as etimologias da palavra latina “*lex*” e da grega “*nómos*”, aos olhos do autor, é mais um dado a favor da veracidade da tese clássica: enquanto a primeira provém de “*legere*”, significando “reunir” ou “abranger” todos os casos possíveis, a segunda deriva de “*némein*”, indicando a “distribuição” ou “partilha” da lei como norma igual para todos<sup>29</sup>. Destaca-se também a noção de “medida”:

Esse complexo de relações conceituais permite-nos avaliar a importância da noção de *medida* (*metron*) nas origens da Ética e da Política. O injusto é o desmesurado, o sem-medida, por isso mesmo desordenado, seja como excesso (*hybris*) ou como defeito do indivíduo, seja como opressão (*tyrannia*) ou omissão no Estado. O justo, que impõe sua medida objetiva seja ao agir do indivíduo e da comunidade, seja à partilha equitativa do Bem, é o *Direito* (os dois termos são oriundos da mesma raiz, tanto em grego quanto em latim: *dikaion*, *dike*; *justum*, *jus*). Por sua vez, a regra consensualmente estabelecida e legitimamente promulgada do Direito é a *lei* (*nomos*)<sup>30</sup>.

Na modernidade, contudo, especialmente a partir de Hobbes, a lei passou a ser pensada em função da origem da sociedade, ligando-se ao contrato social que promoveria a passagem do estado de natureza ao estado propriamente político, o civil. Nas obras dos contratualistas, dá-se uma cisão entre “lei natural” (a lei da razão, reguladora das relações no estado pré-civil) e a “lei positiva” oriunda da convenção que funda o poder político, instaurando uma universalidade que Lima Vaz denomina *hipotética*, pois a norma positiva passa a derivar “imediatamente da suposição (*hipóthesis*) que faz depender a estabilidade do corpo social e a satisfação das necessidades e carências dos indivíduos do exercício do poder capaz de ditar as leis”<sup>31</sup>.

Essa suposição, o contrato social, expressa as exigências subjetivas dos indivíduos que se reúnem por meio de um acordo de vantagens mútuas, e não uma ordem objetiva informadora da lei, como na perspectiva grega

<sup>28</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V*, p. 179-180.

<sup>29</sup> Idem. *Ética e Direito*, p. 285.

<sup>30</sup> Idem. *Ética, Direito e Justiça*, p. 137.

<sup>31</sup> Idem. *Ética e Direito*, p. 286.

e pré-moderna em geral. A prioridade dada à comunidade no modelo grego é invertida e o todo passa a ser visto como uma recomposição de indivíduos que decidem por meio de um pacto os seus fins. A liberdade, nesse novo horizonte, é um predicado inato ao homem, “atribuído antes e independentemente de seu envolvimento nas relações sociais”<sup>32</sup>. Contudo, como os indivíduos não são capazes de satisfazer sozinhos todas as suas necessidades, nem de se protegerem da potencial violência e injustiça dos outros por esforço próprio, vêm-se forçados “a submeter-se à necessidade *extrínseca* do pacto de associação e ao constrangimento do pacto de submissão na vida social e política”<sup>33</sup>.

Por não ter como fundamento uma ordem de bens objetivos que o legislador formaliza, mas uma *convenção*, a lei que resulta da universalidade hipotética é meramente exterior e, neste sentido, “carece de qualquer conteúdo ético, não obrigando em consciência”<sup>34</sup>. Sua força cogente não deriva da natureza das coisas, do direito *captado* nas relações dos membros do corpo social, mas simplesmente do fato de ser garantida por sanções coercitivas emanadas do Estado. O legalismo, ao pretender que toda lei seja justa pelo simples fato de ser lei, é o coroamento desse processo moderno.

Se os direitos que decorrem do pacto não são mensurações dos vínculos e repartições da associação natural, mas artifícios criados para melhor proteger a “igualdade dos indivíduos enquanto unidades isoladas, numericamente distintas, no estado de natureza”<sup>35</sup>, a própria noção de “direito” perde seu caráter de *coisa justa* oriunda “da distribuição equitativa ou proporcional do bem ou dos bens”<sup>36</sup> e se torna expressão da *subjetividade* dos pactuantes. A universalidade da lei moderna, nestes termos, termina por ser um regresso à ideia sofisticada do *nómos* como pura convenção.

Diversamente dos contratualistas modernos e dos sofistas de sua época, Sócrates, Platão e Aristóteles compreenderam que o homem e a comunidade estão entrelaçados por um bem comum que, consolidado na lei, confere sentido objetivo à justiça. A comunidade, para eles, não é um pacto de não-agressão pelo qual cada indivíduo procura evitar danos e garantir suas satisfações privadas, mas o existir-em-comum, cujo fundamento imediato é “a ordem e hierarquia dos bens objetivamente convenientes à comunidade, conhecidos, apreciados e formalizados como lei pelo legislador (*nomothètes*)”<sup>37</sup>. É somente nesse tipo de comunidade, pensa Lima Vaz, que uma

---

<sup>32</sup> FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. Ética e Direito no pensamento de Henrique Vaz. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a Cultura Contemporânea*. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 2003, p. 82.

<sup>33</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V*, p. 163-164.

<sup>34</sup> MAC DOWELL, João Augusto. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, n. 9, 2007, p. 264.

<sup>35</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Direito, p. 229.

<sup>36</sup> Idem. Ética, Direito e Justiça, p. 137.

<sup>37</sup> Idem. Ética e Direito, p. 286.

ciência política pensada como conhecimento “do bem universal, regido pela justiça e fundado no Direito”<sup>38</sup> pode ter lugar.

O direito, nessa perspectiva, não é mera convenção, pois tem por pressuposto epistemológico “uma ordem do mundo que se supõe manifesta e na qual o *nómos* ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão”<sup>39</sup>. Esta universalidade, denominada *nomotética*, “constitui o horizonte das teorias do Direito natural clássico, ao passo que a universalidade *hipotética* é o horizonte das teorias do Direito natural moderno”<sup>40</sup>.

A crítica de Lima Vaz ao “individualismo implícito no paradigma contratualista”<sup>41</sup>, todavia, como bem observa Mac Dowell, não deve ser entendida como uma “atitude de fechamento” às conquistas da filosofia moderna<sup>42</sup>. De fato, a retomada da concepção clássica da justiça não exclui conceitos capitais do pensamento moderno, como a dignidade da pessoa e os direitos humanos. O filósofo questiona a universalidade hipotética e o direito natural dos indivíduos isolados em um estado pré-político, não o direito natural como expressão de um bem moral compartilhado pelos cidadãos que se reconhecem como igualmente dignos. “Reconhecimento” e “dignidade”, aliás, noções fundamentais da reflexão lima-vaziana, encontram sua melhor versão no pensamento de autores modernos, como Kant e Hegel.

### ***Pessoa e dignidade humana***

A compreensão da pessoa passa pela experiência do existir humano em sua tensão entre a *objetividade* das coisas, a presença do outro ou *intersubjetividade* e o chamado à *transcendência* que coloca cada indivíduo na encruzilhada entre ser e não-ser, entre sentido e absurdo. A subjetividade finita e falível, situada neste mundo precário, mas também aberta ao outro e ao absolutamente Outro, recebe o nome de *pessoa*. A *experiência pessoal* é uma experiência integradora, que principia no ato de perceber-se, sintética e simultaneamente, como *interioridade* (o “eu” como subjetividade) e como *exterioridade* (o “eu” como relação). A auto-afirmação do *eu*, nestes termos, dá seu primeiro passo no encontro com o *outro* que é também um *eu*, fundando uma reciprocidade “de natureza ética ou moral, que é a forma mais alta da relação intersubjetiva”<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Idem. *Ética e Justiça: Filosofia do Agir Humano*, p. 449.

<sup>39</sup> Idem. *Escritos de Filosofia II*, p. 146.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>41</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*, p. 302.

<sup>42</sup> MAC DOWELL, João Augusto. *Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz*, p. 270-271.

<sup>43</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V*, p. 245.

O reconhecimento do *alter ego* demarca ainda o processo de abertura ao Absoluto, revelando a natureza *espiritual* da pessoa. Neste sentido, o fato das investigações sobre o conceito terem se iniciado com os primeiros Padres da Igreja, que reelaboraram uma noção que provinha das fontes jurídicas e lhe atribuíram um sentido totalmente novo, no contexto de suas especulações teológicas sobre a Trindade, constitui uma comprovação histórica da relação entre *pessoa* e *transcendência* na consciência humana<sup>44</sup>.

A verdade profunda do humano, que a noção de pessoa expressa, encontra-se na ideia cristã de *participação* na transcendência da Pessoa infinita. Instalado em sua situação corporal e particular, cada indivíduo humano é, ao mesmo tempo, abertura à universalidade do Ser, pondo-se a meio caminho entre a multiplicidade e o Uno capaz de conferir integração às contradições que marcam sua vivência no mundo: “A ‘unidade dos opostos’ é assim, ao mesmo tempo, a marca da finitude e da contingência da *pessoa* humana e a comprovação de que nela se realiza a perfeição mais alta do universo: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*”<sup>45</sup>. Este *status* metafísico é o que confere *dignidade* à pessoa.

A palavra “dignidade”, originalmente usada para designar o posto ou a classe social dos membros da “sociedade de ordens” pré-moderna, passou por longa evolução até que alcançasse, sobretudo após Kant, a universalidade do humano como ser “dotado de uma natureza e de uma grandeza singulares manifestadas na razão e na liberdade e que o tornam único na história da vida”<sup>46</sup>. A partir de então, o termo instalou-se em definitivo nos discursos ético, político e jurídico, expressando o *valor* da pessoa. A dignidade, contudo, não deve ser reduzida à subjetividade ou consciência de si, pois só se revela plenamente no *reconhecimento*, no momento em que os seres humanos se aceitam reciprocamente como pertencentes a um *Nós*, à vida que é de cada um e, ao mesmo tempo, de todos como parceiros na coexistência. Como conceito, é “predicado do *indivíduo* e uma qualidade essencial do vínculo que une os indivíduos na *comunidade*”<sup>47</sup>.

O fundamental, aqui, é perceber que a negação do reconhecimento ético é a semente da injustiça: se o outro não é aos olhos de alguém um ser valioso *em si*, mas somente um *meio* para que este alcance seus objetivos individuais, isto é, se não é reconhecido como *pessoa*, mas visto como mera *coisa*, jamais fará sentido uma lei (natural ou civil) que *lhes* seja comum, tampouco haverá esforço de um para dar ao outro o que lhe é devido: “É somente o reconhecimento *recíproco* da *dignidade* entre os parceiros da relação do *Nós* como constitutiva da comunidade ética pode elevar essa relação ao nível da *equidade* e da *igualdade*: torná-la, em suma, uma relação de *justiça*”<sup>48</sup>. A

<sup>44</sup> Idem. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 211.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>46</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*, p. 320.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>48</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V*, p. 203.

justiça, portanto, em seu duplo aspecto, como virtude e como lei, tem como pressuposto ineliminável o reconhecimento da dignidade igual. Por esta razão, o bem maior no interior da comunidade é o “direito ao reconhecimento”<sup>49</sup>.

A dignidade, por conseguinte, se apresenta como “o último elo da cadeia conceptual que constitui a estrutura inteligível da *vida ética* concretamente vivida na comunidade ética”<sup>50</sup>. Ser singular, o homem está apto a caminhar progressivamente em direção à liberdade, aprofundando sua consciência moral e aderindo cada vez mais plenamente ao bem. A aceitação da condição pessoal, no sentido mais profundo desta expressão, o impulsiona em direção ao *outro*, no qual reconhece a dignidade comum e com o qual consente em compartilhar a tarefa tipicamente humana: a construção de uma comunidade ética, como vida *na justiça*.

Pelo exposto, parecem insensatos os reclames atuais por justiça vindos de pessoas que, invocando a dignidade humana, exigem direitos incompreensíveis, fundados em valores subjetivos discrepantes do bem comum. São pretensões centradas exclusivamente no *ego*; o *alter* surge apenas como o contraponto que deve *acatar* tais exigências, sem poder submetê-las à discussão racional<sup>51</sup>. Se, como se verá a seguir, a democracia culmina na igual liberdade de participação, *impor* uma visão de mundo subjetiva sob a roupagem de apelo à dignidade soa, na verdade, profundamente antidemocrático. E talvez seja mais um indício do *niilismo ético* pós-moderno que o autor denuncia em seus escritos, marcado pela contestação da ideia kantiana de respeito pela lei moral e por um progressivo obscurecimento dos fins da liberdade. Ao mesmo tempo em que esta se difunde na história e se torna universalmente exigível, lamenta Lima Vaz, mais seus titulares perdem o sentido de sua fruição. É, em certo sentido, o drama de nossa época: “Usar infinitamente a liberdade sem conhecer os fins da liberdade: tal a prática social que se difunde universalmente como sucedâneo aético do que deveria ser o *ethos* da primeira civilização universal”<sup>52</sup>.

### ***Estado de direito, igualdade e democracia***

A igualdade constitutiva da ideia de justiça não é a eliminação de todas as diferenças (o que negaria a singularidade dos indivíduos), mas o *fruto* do reconhecimento recíproco da dignidade. Não antecede um contrato

---

<sup>49</sup> Idem. *Ética e Direito*, p. 347.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>51</sup> Um exemplo recente é o das uniões estáveis “poliafetivas” (compostas por três ou mais pessoas), cujo registro civil está atualmente suspenso em nosso país. Submeter o problema à deliberação pública, levantando questões sobre filiação, dissolução do vínculo e consequências patrimoniais é atitude não raro vista como “preconceituosa” e “violadora da dignidade humana”, como se a família fosse um valor subjetivo destituído de repercussões sociais.

<sup>52</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Civilização. Síntese Nova Fase*, v. 17, n. 49, 1990, p. 14.

ou convenção social, nem se esgota na mensuração de postos sociais ou de bens materiais produzidos pelo trabalho<sup>53</sup>. Conceituá-la com precisão é fundamental para que se entenda o que é o Estado de direito, definido pelo autor como aquele “no qual o exercício do poder é regido por um sistema fundamental de leis (*politéia*) edificado segundo a regra da justiça”<sup>54</sup>. Esse modelo de Estado justo, para Lima Vaz, não pode ser reduzido ao “Estado social” ou “Welfare State”, pois sua meta não é a igualdade econômica, mas o reconhecimento universal:

Mas, como se vê, não se trata da igualdade quantitativa dos indivíduos nivelados pela necessidade universal de satisfazer suas carências naturais. Com efeito, essa forma primeira e inferior de igualdade acaba concretizando-se historicamente na diferença extrínseca imposta pela relação de dominação. E é justamente a diferença *extrínseca* que caracteriza os indivíduos ou grupos sociais e os constitui sujeitos de direito, ou seja, os eleva à esfera propriamente política do universal reconhecimento<sup>55</sup>.

A democracia, por sua vez, não é simplesmente um regime político, mas uma *ideia reguladora*, um “projeto de uma forma superior de convivência política”<sup>56</sup>, cuja essência moral provém da realização plena da dignidade humana. A esse respeito, é preciso destacar a diferença capital entre a democracia antiga e sua correspondente moderna: enquanto aquela se caracterizava pela universalidade restrita do *démos*, e não do “homem em geral”, esta se justifica a partir da noção de “humanidade”, ou dignidade de todos os seres humanos, fundando-se não no mérito do indivíduo para a *pólis*, mas em seu valor absoluto como sujeito de direito universal.

Lima Vaz compreende a evolução da democracia em três níveis dialéticos. O primeiro momento, *social*, consiste na afirmação da sociabilidade humana, com a equalização de todos os indivíduos pela sua comum dependência em face da natureza; o segundo, *político*, surge com o advento de um tipo novo de intersubjetividade, que suprassume a igualdade abstrata do primeiro momento e a converte em igualdade concreta, abstraindo as diferenças naturais e culturais por meio da isonomia ou igualdade perante a lei; o terceiro, propriamente *democrático*, consiste em um aprofundamento da igualdade na diferença, com a absorção da ideia de justiça pelo conceito de *liberdade participante*, com a qual todos os cidadãos, pelo fortalecimento da consciência moral, alcançam a autodeterminação e se tornam plenamente capazes de participar das discussões sobre o bem comum ou coisa pública<sup>57</sup>.

Tem-se, assim, um movimento que vai da igualdade de carências em face da natureza, isto é, da servidão que a todos iguala frente aos escassos e

---

<sup>53</sup> RIBEIRO, Elton Vitoriano. A categoria de justiça: momento fundamental de realização da Comunidade Humana como Comunidade Ética segundo Lima Vaz, p. 77.

<sup>54</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Direito, p. 348.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 350.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 361-363.

disputados bens naturais (nível social), à singularidade das liberdades aptas a se manifestarem sobre o bem (nível democrático), passando pelo universal reconhecimento dos indivíduos como sujeitos de justiça (nível político). Em outros termos, a tríade é o caminho que se inicia com a simples associação humana e o esforço para dominar a natureza, avança em seguida à ideia de justiça e ao Estado de direito para, enfim, aportar na plena igualdade de participação que só o Estado democrático de direito possibilita.

A igualdade democrática, contudo, tem limites. Não pode ser ampliada de modo a pôr em risco a liberdade das pessoas, pois “deve ser conservada a diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político na singularidade irreduzível de sua autonormatividade, na intransferível carga de sua responsabilidade pessoal”<sup>58</sup>. O maior desafio enfrentado pelas democracias contemporâneas, pensa Lima Vaz, está na integração do “social” no “político”, ou seja, nos descaminhos do Estado Providência que, reconduzido ao primeiro estágio da satisfação das necessidades, amplia a burocracia e centraliza cada vez mais o poder, afastando-se da democracia *política*, “fundada no exercício dos direitos e na efetiva partilha do poder entre os cidadãos”<sup>59</sup>.

A crença de que o ideal democrático estará garantido caso se consiga satisfazer, num nível econômico, as carências dos cidadãos, é um “erro funesto”<sup>60</sup>. *Reduzir* a igualdade ao aporte universal de fruções materiais não pode ser a meta do Estado de direito, muito menos da democracia. Afinal, distribuir vantagens econômicas é algo que até um Estado tirânico poderia fazer:

A igualdade política é essencialmente distinta da igualdade econômica. Um Estado-déspota pode perfeitamente apascentar um rebanho humano plenamente satisfeito, constituído de indivíduos rigorosamente iguais segundo a medida dessa satisfação plena de suas necessidades. Trabalho e satisfação seriam aqui a medida da igualdade segundo o princípio célebre da utopia igualitária: ‘de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades’<sup>61</sup>.

Como se percebe, o igualitarismo, concepção que defende a igualdade econômica como atividade precípua do Estado, não integra o conceito de justiça do autor. Pelo contrário: as demandas que não se contentam com o reconhecimento recíproco e com a participação nas deliberações públicas, exigindo em seu lugar a igualdade material total, são vistas como desvios provocados pela racionalidade ética moderna que, descrevendo os homens como partículas isoladas, vê na hipótese do contrato social que os liga um ato de cessão de liberdades a um poder soberano (encarnado no Estado-Leviatã) cuja tarefa principal não é mais a ordenação do espaço

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 350.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 359.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 349.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 349.

comum por leis justas, mas a satisfação de necessidades cada vez mais amplas e vorazes.

A insaciabilidade das necessidades, em si, não é fenômeno paradoxal, mas decorrência da realidade do homem, ser marcado pelo desejo interminável, que Lima Vaz entende nos termos do “mau infinito” da concepção hegeliana<sup>62</sup>. Encarregar o Estado de supri-las por completo, contudo, é algo bem diverso. Como as necessidades humanas não têm fim, o Estado não logrará jamais realizá-las por completo, mas, tendo-as assumido como dever primordial, permanecerá indefinidamente em busca de novos meios, sempre mais agressivos, para atingir o que não pode ser plenamente alcançado. Nesse processo infindável, poderá comprometer (ou, caso eleve ao máximo o igualitarismo, até eliminar) o projeto ocidental de uma “civilização do universal” cujo fim, ou última etapa civilizatória, é a liberdade de participação ou consenso racional e livre:

Na sociedade absolutamente igualitária, não haveria consenso porque não haveria diferença e, portanto, liberdade; não haveria ética porque não haveria virtude. A violência teria desaparecido no seu próprio paroxismo, ao suprimir o homem como ser capaz de persuasão e como ser livre. Então teria cessado igualmente a humanidade histórica. Subsistiria, quem sabe, o rebanho humano talvez satisfeito com as gordas pastagens que lhe seriam oferecidas. A vida seria vivida, mas não haveria *razão* de viver<sup>63</sup>.

Para o autor, a racionalidade hipotética moderna preparou o terreno para a ascensão do Estado monopolizador da coerção jurídica e da “vontade geral” sem limites que, ao anteporem o “social” ao “político”, promoveram uma verdadeira *involução* no processo dialético-constitutivo da democracia: “Estão postas aí as premissas ideológicas para o projeto utópico de igualização dos indivíduos pela plena satisfação de suas necessidades”<sup>64</sup>. A razão prática, no desenrolar desse projeto, cedeu progressivamente lugar à racionalidade instrumental; o fim ético tornou-se *poiético* e os indivíduos foram, e continuam sendo, absorvidos pela igualdade aritmética alimentada pela “utopia do igualitarismo”<sup>65</sup>. De modo similar, em editorial publicado em 1987, ele lamenta “o predomínio do fazer técnico onde o tempo é cálculo e previsão, e o predomínio da política como técnica onde o tempo se distende todo na planificação e domínio do futuro”, cuja consequência foi o completo esquecimento da *phrónesis* e a identificação cada vez mais aguda entre razão política e razão técnica, “presas ambas aos desígnios da razão ideológica”<sup>66</sup>.

Uma das marcas, talvez a mais importante, desse itinerário moderno foi a Revolução Francesa, cujo mito fundador “assume a forma da *utopia* da

---

<sup>62</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 112.

<sup>63</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*, p. 74, nota 154.

<sup>64</sup> Idem. *Ética e Direito*, p. 347.

<sup>65</sup> Idem. *Escritos de Filosofia II*, p. 111, nota 134.

<sup>66</sup> Idem. *Política e História. Síntese*, n. 39, 1987, p. 9.

igualdade absoluta no seio da 'vontade geral', ao passo que a *norma* prescreve a forma da *luta*<sup>67</sup>. Mito que, no entender de Lima Vaz, está morto e não merece ser lembrado, exceto como *consciência da liberdade*. Esta, no entanto, não pode mais ser vista como o prêmio final de uma batalha gnóstica para "inaugurar a epifania do divino sobre a terra" e, assim, vencer o mal pelos esforços do bem, como a concebiam os revolucionários franceses, mas tão-somente como razão política, isto é, "como tarefa nunca acabada do consenso razoável, da comunhão na justiça, da participação responsável, da partilha de um bem viver simplesmente humano"<sup>68</sup>. A justiça deve aspirar ao reconhecimento e à liberdade, não ao "duro e implacável trabalho de edificação do divino sobre a terra" que conduz sempre ao "reverso necessário da liberdade celebrada na festa: ao Terror"<sup>69</sup>. Não pode, portanto, se converter em um mecanismo de "satisfação obsessiva de necessidades multiplicadas aparentemente sem termo previsível"<sup>70</sup> que, a pretexto de emancipar os seres humanos, esmague a liberdade e elimine a diferença sob o peso da igualdade mais básica:

Parece, assim, razoável supor que a crise das sociedades políticas contemporâneas, sacudidas pelo combate entre as aspirações à participação democrática e a justiça social de um lado e, de outro, a hipertrofia das estruturas do poder do Estado (fenômeno que, sob traços diversos, pode ser identificado aquém e além das fronteiras ideológicas que dividem o mundo contemporâneo), tenha uma das suas raízes num projeto de existência política que aceita a oposição indivíduo-poder como a oposição primeira e constitutiva do ser-em-comum político. Como, por outro lado, o indivíduo é pensado aqui como um ser de carência e necessidade, a alienação ou restrição da liberdade no pacto de sociedade encontra sua significação como condição inicial da qual se deduz o sistema da satisfação das necessidades que, como sistema político, passa a ser regido pela racionalidade instrumental do "fazer" ou da produção dos bens. O "fazer" e o "produzir" (contradistintos do "agir" no sentido aristotélico) tornam-se fins em si, submetendo todos os meios e rejeitando os fins propriamente éticos na esfera das convicções subjetivas do indivíduo<sup>71</sup>.

Essa conexão entre necessidades e "sistema poiético" é também consequência da absolutização ideológica da *práxis* social e política no mundo contemporâneo, um processo que se fez sentir até mesmo nos quadrantes da Igreja, com a degradação da mística cristã em política, evidenciada pela popularização do axioma de que "tudo é político". Como antídoto, deve-se diferenciar os fins da política, isto é, "os direitos e deveres que nos ligam aos fins relativos da convivência humana", a partir da qual o homem, "à luz da virtude da prudência, empenha-se na difícil e delicada

<sup>67</sup> Idem. Destino da Revolução. *Síntese Nova Fase*, v. 16, n. 45, 1989, p. 10.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>70</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia III*, p. 131.

<sup>71</sup> Idem. *Escritos de Filosofia II*, p. 261.

tarefa de conciliar o possível e o melhor”<sup>72</sup>, do fim humano último, a salvação pessoal pelo encontro com Deus. A perversão da antiga distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa*, com a absorção desta pela política e a substituição do apelo à transcendência pela total imanência “do homem criador de si mesmo e do seu mundo”<sup>73</sup>, é mais um sintoma do avanço da razão instrumental como arma do projeto moderno de fazer da *práxis* política “o núcleo primeiro de inteligibilidade do ser humano e do seu mundo e a fonte primeira de todas as normas do seu agir”<sup>74</sup>.

## ***A justiça social***

Se a utopia igualitária é incompatível com a democracia, o mesmo não se pode dizer da “justiça social”, noção à qual o autor reserva certo espaço em seus textos. Nos anos 60, década em que teve uma atuação política discreta<sup>75</sup> e escreveu muito sobre marxismo, ele mantinha uma posição amplamente favorável à questão social como dever de Estado. Em artigo escrito como resposta às críticas de Alfredo Lage e publicado em 1966, por exemplo, ele estabelece uma distinção entre “socialização” e “socialismo”: enquanto a primeira é um processo histórico, humano e multifacetado, pelo qual o individualismo vai cedendo espaço às preocupações sociais, o segundo é “uma *ideologia que interpreta* o fenômeno e que, tornada doutrina oficial de alguns Estados, submete-o a distorções de proveniência ideológica”<sup>76</sup>. Em outro ensaio, intitulado *Moral, Sociedade e Nação* (1964), ele afirma que há somente um caminho aberto para o futuro, o da “solidariedade universal entre os homens”, pois quando os bens produzidos pela sociedade estão nas mãos de poucos, “a moralidade degrada-se em moralismo farisaico, a lei é ironia ou tirania, a nação um mito”. Logo, “para que o bem comum seja realmente tal, ele deve chegar a cada cidadão na sua riqueza intacta, como fruição dos bens materiais que conferem à existência humana seu estatuto básico de dignidade”<sup>77</sup>. Na obra dedicada ao pensamento de Teilhard de Chardin (1967), ele destaca o conceito evolutivo de “co-reflexão”, ou “associação das reflexões individuais numa obra comum, sua socialização, na forma da civilização tendendo a um progresso indefinido”<sup>78</sup>, como ponto fulcral de uma nova visão capaz de impactar a vivência do cristianismo e também “nossa maneira de conceber a sociedade, o trabalho, a justiça

<sup>72</sup> Idem. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 83.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>75</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Filosofia e Forma da Ação. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 2, 1997, p. 85-86.

<sup>76</sup> Idem. O Conceito de Socialização. *Vozes*, v. 60, n. 3, 1966, p. 193.

<sup>77</sup> Idem. *Moral, Sociedade e Nação*. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 53, 1964, p. 28-30.

<sup>78</sup> Idem. *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 80.

social, a solidariedade humana, em suma, os problemas fundamentais da humanidade de nossos dias”<sup>79</sup>.

“Justiça social”, como se sabe, não é propriamente uma noção marxista, mas uma terceira via entre socialismo e liberalismo, que surge em meados do século XIX e ganha força com a doutrina social da Igreja<sup>80</sup>. Consiste na afirmação do dever estatal de atenuar (e não eliminar, como pretende a utopia igualitária) as desigualdades materiais, com o cuidado de, no processo, preservar as liberdades individuais e a propriedade privada. Como ideia, está presente nas Encíclicas *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno* e *Mater et Magistra*. Comentando esta última, em texto publicado em 1963, o autor afirma que o processo de socialização trazido à consciência pelos ensinamentos da Igreja é o pano de fundo da história moderna, com importantes consequências para a autocompreensão da pessoa humana. No arco temporal que separa o documento de Leão XIII do de João XXIII, o individualismo perdeu terreno para uma concepção mais realista das relações entre pessoa e sociedade, que culminou no reconhecimento de direitos que ultrapassam a autodefesa e capacitam a pessoa ao “dom da solidariedade”<sup>81</sup>, de modo que a “aparente neutralidade do Estado-guardião não pode subsistir em face da dinâmica da pessoa animando todas as instituições que dela procedem”<sup>82</sup>. Ao Estado, expressão *relativa* perante o *absoluto* da pessoa, cabe então “uma necessária função de planificação, de decisão, de orientação global que permitirá às pessoas e aos grupos – sem a discriminação anárquica dos interesses privados – o exercício da sua dignidade e a efetivação dos seus objetivos no corpo político e na vida sócio-econômica”<sup>83</sup>.

Nos escritos posteriores, por outro lado, o tema da justiça social não é tão presente. O autor, no entanto, deixa claro que a liberdade democrática, embora não deva ser reduzida à igualdade econômica, “repousa sobre uma solução razoável do problema da satisfação das necessidades”<sup>84</sup>. O Estado democrático não pode *retroceder* ao nível do social e perder-se na ilusão igualitária, mas isto não significa que não tenha compromisso com as carências humanas. Na verdade, a essência da democracia impõe “uma solução justa e razoável ao problema da satisfação das necessidades, submetendo ao imperativo moral do universal atendimento a primeira e mais elementar forma de igualdade que se manifesta na situação de carência do homem em face da natureza”<sup>85</sup>. E, em entrevista concedida a Marcos

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>80</sup> LACERDA, Bruno Amaro. Origens e consolidação da ideia de justiça social. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 112, 2016, p. 85-86.

<sup>81</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A Grande Mensagem de S. S. João XXIII. *Síntese*, v. 5, n. 18, 1963, p. 24.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>84</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*, p. 351.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 365.

Nobre e José Márcio Rego, ele afirma que a “justa distribuição de recursos naturais” e a “participação equitativa nos benefícios do progresso” são questões de “conteúdo ético indiscutível”<sup>86</sup>. Portanto, embora não tenha dedicado o mesmo espaço à questão nos ensaios tardios, a noção de justiça social parece ter mantido seu valor para o autor, interpretada, porém, como “justiça distributiva” e não como igualitarismo total<sup>87</sup>.

## **Considerações finais**

Lima Vaz retoma o realismo jurídico, ou concepção clássica da justiça, reelaborando-o à luz dos conceitos de “dignidade” e “reconhecimento”. A justiça emerge em sua reflexão como a vontade de proteger os direitos que, na comunidade ética, os sujeitos se atribuem e consentem em respeitar reciprocamente por meio da lei. Ela é a categoria ética fundamental porque, em sua ausência, resta apenas o poder, a *hybris*, a política que se degenera em mero interesse ou em violência. Como perfeição ética, articula a disposição subjetiva para a ação reta com a lei que dá ao direito uma medida objetiva, passível de ser compartilhada entre iguais.

Em seu pensamento, não há lugar para uma compreensão da dignidade humana fora da vida *na justiça*, isto é, do existir humano que não se esgota em uma hipótese convencional explicativa, mas que postula um *bem comum*. Neste sentido, suas ideias se mostram valiosas para meditarmos sobre um dos problemas jurídicos cujo efeito mais se faz sentir em nossos dias: o das demandas por justiça amparadas em valores radicalmente subjetivos, desconectados da intersubjetividade que confere sentido à experiência comunitária. Talvez a dignidade precise ser redimensionada como o reconhecimento igual na vida ética, e não como a exaltação do *ego* perante ou mesmo *contra* os demais na coexistência.

Por fim, o Estado democrático de direito, forma política que suprassume a ideia de justiça em igual liberdade de participação, não pode ser reduzido a instrumento de planificação voltado exclusivamente à igualação

---

<sup>86</sup> Cf. NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio. *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 38-39.

<sup>87</sup> É interessante notar como a tensão entre justiça social e utopia igualitária se apresenta de modo diverso no pensamento de um importante discípulo do autor: Joaquim Carlos Salgado, no mesmo artigo em que realça a importância da concepção lima-vaziana da pessoa como exigência efetiva de realização dos direitos fundamentais, defende que o processo contemporâneo de globalização impõe “estabelecer as mesmas condições de vida para todos os seres humanos”. A realização da ideia, para Salgado, requer o desenvolvimento de um grande sistema mundial de compensação econômica por meio do qual os países mais ricos financiarão os mais pobres, concretizando a “consciência da justiça como responsabilidade solidária dos povos”. SALGADO, Joaquim Carlos. Globalização e justiça universal concreta. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 89, 2004, p. 53-54.

das riquezas. A desconfiança perante o Estado-Leviatã, cada vez mais complexo e dotado de atuações interventivas, é o motivo pelo qual o autor rejeita a igualdade econômica como dever estatal primordial (reservando espaço, porém, à justiça social) e alerta para os perigos da progressiva conversão do ético em *poiético* provocada pelos descaminhos da “razão ideológica”. Com isso, não nos deixa esquecer que a política é o campo do contingente, do imprevisto, o cenário de atuação da razão que não é teórica nem produtiva, mas *prática*. Em seu atuar cambiante, marcado pelas incertezas circunstanciais da vida ética, os seres humanos devem perseguir o melhor *possível*, zelando *prudentemente* para que a ação da comunidade ética organizada juridicamente em Estado se limite a dar a cada ator político o que lhe é devido *em termos de reconhecimento* e, assim, não se transforme em um grande “projeto de igualização dos indivíduos” que ameace a liberdade que deveria, por princípio, assegurar.

## Referências

FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. Ética e Direito no pensamento de Henrique Vaz. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a Cultura Contemporânea*. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, p. 71-85, 2003.

HERVADA, Javier. Le droit dans le réalisme juridique classique. *Droits*, n. 10, p. 31-34, 1989.

LACERDA, Bruno Amaro. Origens e consolidação da ideia de justiça social. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 112, p. 67-88, 2016.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A Grande Mensagem de S. S. João XXIII. *Síntese*, v. 5, n. 18, p. 8-33, 1963.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica I*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. Destino da Revolução. *Síntese Nova Fase*, v. 16, n. 45, p. 5-12, 1989.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia: Problemas de Fronteira*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. Ética, Direito e Justiça. In: MERLE, Jean-Christophe e MOREIRA, Luiz (Org.). *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

\_\_\_\_\_. Ética e Civilização. *Síntese Nova Fase*, v. 17, n. 49, p. 5-14, 1990.

\_\_\_\_\_. *Ética e Direito*. Organização de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Landy/Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ética e Justiça: Filosofia do Agir Humano*. *Síntese Nova Fase*, v. 23, n. 75, p. 437-453, 1996.

\_\_\_\_\_. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Filosofia e Forma da Ação*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 2, p. 77-102, 1997.

\_\_\_\_\_. *Moral, Sociedade e Nação*. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 53, p. 3-30, 1964.

\_\_\_\_\_. *O Conceito de Socialização*. *Vozes*, v. 60, n. 3, p. 187-197, 1966.

\_\_\_\_\_. *Política e História*. *Síntese*, n. 39, p. 5-10, 1987.

\_\_\_\_\_. *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis: Vozes, 1967.

MAC DOWELL, João Augusto. *Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz*. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, n. 9, p. 237-273, 2007.

NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; CARDOSO, Delmar. *Ação ética intersubjetiva na Ética Filosófica de Lima Vaz*. *Síntese*, v. 35, n. 113, p. 405-422, 2008.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *A categoria de justiça: momento fundamental de realização da Comunidade Humana como Comunidade Ética segundo Lima Vaz*. *Argumentos*, n. 6, p. 70-78, 2011.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Globalização e justiça universal concreta*. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 89, p. 47-62, 2004.

SCHIPANI, Sandro (a cura di). *Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae*. Milano: Giuffrè, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. 6. São Paulo: Loyola, 2005.

VILLEY, Michel. *Le droit dans les choses*. In: GRZEGORCZYK, Christophe (Org.). *Controverses autour de l'ontologie du droit*. Paris: PUF, p. 11-26, 1989.

Endereço do Autor:

Rua Padre Café, 138

Caixa Postal 20035

36016-970 Juiz de Fora – MG

brunoamarolacerda@gmail.com