

Esboço sobre as contribuições vazianas à compreensão das relações entre a crise da tradição ética e os rumos do pensamento político-jurídico: sobre a possibilidade de uma filosofia da história do Direito e do Estado

Igor Moraes Santos¹

RESUMO: A Filosofia do Direito e do Estado hoje caminha para endossar ultrarrelativizações axiológicas, culturais, identitárias. Ela, muitas vezes, se perde em debates infrutíferos e deságua em produções frágeis, apoiadas em ativismos. Em “tempos de desagregação e descrédito das linguagens instituídas”, urge refletir sobre os horizontes e os riscos do desmoronamento da tradição histórico-filosófica. Para Vaz, cabe ao filósofo rememorar o passado para nele descobrir as linhas que se cruzam nos enigmas do presente, pressuposto para enfrentar os desafios do futuro. O presente trabalho pretende, portanto, discutir, em diálogo com a moldura teórica vaziana, como uma filosofia que compreenda a história da Filosofia do Direito e do Estado pode permitir que esta se volte sobre si mesma, criticamente, para situar sua constituição, seus questionamentos e rumos em tempos de crise da tradição.

PALAVRAS-CHAVE: Direito. Estado. História. Tradição. Crise.

Introdução

O niilismo ético é uma das principais preocupações de Henrique C. de Lima Vaz. Em diversos textos, assinala como as rupturas da modernidade com diversos elementos da matriz ética clássica-medieval ensejou progressiva repercussão nas estruturas objetivas da socialidade, na concepção de homem e na ação humana e sua relação com a natureza, inclusive no que tange a fundamentação axiológica e teleológica.

No último século e meio esses efeitos atingem consequências mais agudas. Nesse ínterim, também a Filosofia é impactada. É acusada de ter chegado ao fim de seu ciclo histórico, principalmente pela perda de legitimidade científica em favor das ciências exatas e das chamadas ciências “humanas”. Mas cresce ineditamente em produção, o que deixa entrevê-la como forma de pensar necessária. A história da filosofia é o principal objeto, fenômeno paradoxal, pois o niilismo ético fez com que a história fosse

¹ Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista CAPES.

relegada ao âmbito da ciência, afastando-se da tradição e caindo nas redes de ideologias de ocasião. Que História da Filosofia é então possível?

É também o caminho tomado pelas várias dimensões da Filosofia, como a Filosofia do Direito e do Estado. Se “a razão da vida política é, exatamente, o Direito” (LIMA VAZ, 1988, 145-146), o maior desafio da reflexão jurídico-política hoje é compreender a passagem da universalidade nomotética à universalidade hipotética, que separou Ética e Política. Apesar dos esforços kantianos e hegelianos, e no século XX, neokantianos e neoaristotélicos, o pensamento ético-político “erra em veredas sem número e parece incapaz de fixar um horizonte comum para onde seus passos possam convergir”(LIMA VAZ, 1988, 173).

Para Vaz, cabe ao filósofo rememorar o passado para nele descobrir as linhas que se cruzam nos enigmas do presente, primeira condição para se aceitar lucidamente o desafio do futuro (LIMA VAZ, 1988, 146). O presente trabalho pretende discutir, a partir da moldura teórica vaziana, a possibilidade de uma filosofia que compreenda a história da Filosofia do Direito e do Estado, pela qual esta se situe em tempos de crise da tradição ética ocidental.

1. O niilismo ético

Perine, em clarividente interpretação do pensamento vaziano, descreve como o niilismo está presente no pensamento ocidental desde os gregos, mas é intensificado a partir do século XIX. Voltado à moral, Nietzsche liga-o ao seu esforço de fazer uma filosofia “para quebrar as velhas tábuas de valores, superar a metafísica e todas as outras filosofias pela aniquilação do mundo do ser” (PERINE, 2003, 58-59). O niilismo identificado por Padre Vaz perpassa todas as dimensões éticas, incluindo Política e Direito, e suas raízes perpassam uma tríplice ruptura, confundindo-se com as origens da modernidade:

1) uma ruptura com a estrutura axiológica e normativa do *ethos*, que organiza teleologicamente as estruturas objetivas da socialidade; 2) uma ruptura com a tradição pela primazia do futuro na concepção de tempo na modernidade, que levou ao domínio do fazer técnico na concepção da ação humana e, finalmente, 3) uma ruptura com o fundamento transcendente das normas e dos fins da ação humana pela imanentização do *sentido* e do fundamento do valor na razão infinita e na liberdade situada. Portanto, as raízes do niilismo ético seriam as mesmas da modernidade, forjada (...) [nas] revoluções que abalaram todas as estruturas do mundo ocidental a partir do final do século XVI, entre as quais se inscreve o cartesianismo como a maior revolução filosófica depois de Platão. (PERINE, 2003, p. 62)

Essas raízes comuns remontam à “profunda transformação da concepção antropológica, que repercutiu na concepção das estruturas do agir humano”, na dimensão subjetiva da moralidade e na dimensão objetiva da eticidade “ou do existir em comum dos homens” (PERINE, 2003, 63). Em meio às profundas revoluções operadas nas estruturas do *ethos* ocidental a partir do século XVII, surge a paradigmática figura do homem que pretende ser “o fundamento e o lugar conceptual do movimento de transcendência no qual é supracumida, no nível dos valores, normas e fins universais”, a oposição entre *práxis* humana e seu mundo, ambos situados na particularidade do seu acontecer empírico. A partir dessa nova figura, a ação humana propõe-se capaz de dar a si mesma o seu próprio fundamento, enquanto criadora do mundo (LIMA VAZ, 1990, 12).

É esse “prometeísmo antropológico da modernidade” que engendrou o abandono de uma concepção teleológica da vida humana e, subsequentemente, a perda do referencial social ou de um *ethos* objetivo para o seu desenvolvimento. O homem moderno rompe com a tradição e, assim, com o alicerce cultural consistente na exemplaridade ética manifestadora de valores, normas, conhecimento etc, além de romper também com Deus, em prol de uma afirmação absoluta de si:

Por força do seu ser moral, o ser humano é também estruturalmente tradicional, e a recusa da tradição é a ruptura com o estilo de vida forjado em torno de saberes, valores, normas de procedimento, regras de convivência que tiveram a sua validade comprovada pela garantia de sobrevivência e pela identidade conferida aos grupos humanos. A substituição do caráter exemplar conferido ao passado por uma projeção no futuro das possibilidades ilimitadas do fazer técnico subtrai, furtivamente, do processo de formação da identidade pessoal e social o caráter normativo do *ethos*, no qual passado e presente são supressumidos na compreensão de si mesmo e da própria ação. Finalmente, o prometeísmo do homem moderno leva também à ruptura com Deus, tão vigorosamente descrita na filosofia de Nietzsche, que, sem sombra de dúvida, foi a que melhor captou o significado da transformação espiritual contida na desvalorização de todos os valores, e a expressou no audacioso projeto humano de se descobrir sem dever se referir a nada além de si mesmo. (PERINE, 2003, 64)

O niilismo ético decorrente desses movimentos longamente estudados por Lima Vaz são resultado da “negação voluntária e deliberada do mais universal dos valores humanos: a razão” (PERINE, 2003, 68). Isso é colocado como ponto central da questão de se pensar sobre a universalidade civilizacional do *ethos* ocidental, ou sua possibilidade de universalização no contexto de sua própria negação e a crise dela derivada (LIMA VAZ, 1990, *passim*).

Assim, “(...) o niilismo ético pode ser tomado como a chave de compreensão para o que Henrique Vaz chamou de ‘enigma da modernidade’ (...)” (PERINE, 2003, 61). Para Vaz, o “triunfo definitivo do *niilismo* metafísico e ético” assinalaria efetivamente o fim da modernidade (LIMA VAZ, 2002, 30). Portanto, para situarmos o tempo presente, revelando-o como já “pós-moderno” ou ainda prolongamento ou nova fase da modernidade, é necessário vislumbrar qual o estado da crise e a obstinação de alternativas ao fulgor niilístico. Cumpre então investigar as possibilidades irrequietas que se esgueiram na Filosofia.

1.1 Niilismo ético e a filosofia entre a morte e a vida

A crise ética é crise de civilização, historicamente inédita, associada à figura bergsoniana de um corpo que cresceu, mas cuja alma ficou pequena. A Filosofia, por muito tempo, teve seu lugar na própria essência da alma da civilização ocidental, como um dos polos de seu espaço simbólico ao lado do Cristianismo. A questão de sua morte, afirma Padre Vaz, leva-nos ao cerne da crise civilizacional, pois essa alma manteve-se presa à razão instrumental e incapaz de “definir fins e valores adequados às dimensões e à audácia da aventura humana nesse mundo prodigiosamente dilatado”, quando esta é a principal tarefa da Filosofia (LIMA VAZ, 1991, 679-680).

Como ressalta (LIMA VAZ, 1991, 677-679), há mais de 150 anos o ocaso da Filosofia vem sendo anunciado, de Cienkowski e Marx aos autointitulados “pós-modernos”. Porém, ainda esbanja vitalidade pela numerosa produção acadêmica, entre as quais há quem insiste em confirmar a morte da Filosofia. Sobrevive, ironicamente, com os esforços para provar que está morta (KOLAKOWSKI, 1988, 7): o “primeiro

caso de um defunto a fornecer seu próprio atestado de óbito já que, aparentemente, nem ele mesmo nem os outros vivos acreditam na sua morte” (LIMA VAZ, 1991, 678-679)². Para Bunge, a ideia de que a Filosofia está morta é falsa e sua propagação, imoral:

La idea es falsa, porque todos los seres humanos filosofan a partir del momento en que cobran conciencia. Es decir, todos planteamos y debatimos problemas generales, algunos de ellos profundos, que trascienden las fronteras disciplinarias. Y la propagación profesional de la idea de que la filosofía ha muerto es inmoral, porque no se debe cultivar donde se considera que hay un cementerio. (BUNGE, 2002, 267-268)

Com efeito, a Filosofia é, na interpretação vaziana, imortal, tal como a própria Razão. Fazendo-se interrogante e demonstrativa, a Razão desce “às raízes de onde nascem as interrogações” e “onde se entrelaçam as razões primeiras de ser e de agir”. Esse ímpeto nunca cessou e nem mostra sinais efetivos de que em breve findará:

Para que a Filosofia possa morrer é necessário que a busca dessas razões deixe de ser um dos pólos orientadores da inquietação humana. É preciso, pois, que o homem, segundo a imagem que dele começa a predominar na nossa civilização como epítome da crise a que acima nos referíamos, deixe de ser o *animal inquietum* e descanse afinal na planície sem fim dos bens que se oferecem à satisfação das suas necessidades vitais imediatas, tornando-se definitivamente um animal satisfeito. Aí a Filosofia morreria de inanição porque não é esse seu alimento substancial. A Razão teria cessado então sua atividade interrogante e o homem-robô dominaria a terra. Mas então não haveria ninguém para anunciar a morte da Filosofia porque não se encontraria lugar, nos programas que predeterminariam o comportamento humano, onde registrar esse obscuro trespassse. (LIMA VAZ, 1991, 679-680)

As ciências exatas e as ditas humanas assumiram para si, gradativamente, os objetos da Filosofia, fazendo-a perder legitimidade científica (LIMA VAZ, 1997, 284). Ao mesmo tempo, o universo filosófico sofreu processo de particularização que, embora natural e preexistente, intensificou-se de modo a se direcionar a autonomização cega, que isolou os filósofos, alienou as reflexões e enfraqueceu as últimas ligações que impediam um esvaziamento quase total. Bunge identifica várias causas para a crise da Filosofia (BUNGE, 2002, 277-283), algumas das quais se conectam com as reflexões de Lima Vaz: 1) confusão entre obscuridade com profundidade: o pensamento profundo é difícil de entender, mas pode ser compreendido com a devida aplicação, enquanto a escrita obscura faz passar o absurdo por profundidade; 2) obsessão pela linguagem, tornada objeto central: descurando das contribuições próprias dos linguistas e dos antropólogos, o “glosocentrismo” distancia-se dos verdadeiros problemas de natureza filosófica, que passam pela ontologia, gnosiologia, lógica, semântica e ética; 3) o fracasso dos projetos de construção de sistemas filosóficos acarretou a desconfiança a todo esforço nesse sentido e abriu margem para elucubrações fragmentadas e aforismos: se as ideias não devem ser aferradas a dogmatismos, demandam organicidade, pois isoladamente são ininteligíveis; 4) por fim, vale ressaltar a desconexão dos filósofos contemporâneos com a história da filosofia. Sob a influência da filosofia da linguagem, da hermenêutica, da fenomenologia e do existencialismo, frequentemente se esquecem

² E ainda: “Mas se aceitarmos o auto-atestado do seu próprio óbito pela Filosofia, pelo menos daquela que, ao se declarar morta, sobrevive numa torrencial produção bibliográfica acerca das razões e circunstâncias da própria morte, teríamos de considerar esta Semana Filosófica e tantas outras pelo mundo e, mais, Colóquios, Congressos, Seminários, Faculdades que se dizem de Filosofia, uma seqüência de intermináveis ritos funerários em que a morta-viva Filosofia canta, ela mesma, a elegia do seu próprio fim.”

da historicidade dos problemas filosóficos, algo tão pernicioso quanto tomar a história da filosofia como fim em si mesma e cair em distorção historicista que confunde filosofar e historiar. Mas este último ponto está estritamente conectado com a crise e revela-se mais complexo do que em Bunge.

1.2 Filosofia e História da Filosofia: tradição e contemporaneidade

Lima Vaz afirma que, apesar de ser uma das maiores obras da cultura, a Filosofia vive hoje uma situação paradoxal: por um lado, está sujeita à crise que tratamos anteriormente, que engloba as acusações de fim de seu ciclo histórico e perda de legitimidade científica; por outro lado, “o pensamento filosófico conhece hoje um período de extraordinário florescimento, e a produção filosófica cresce num ritmo provavelmente nunca alcançado em épocas anteriores” (LIMA VAZ, 1997, 283). Decerto, verifica-se que a história da filosofia ocupa a maior parte e tem o maior crescimento dentre todos os temas. Parece que os filósofos buscam “no testemunho incontestável de um passado ilustre os títulos, *de facto*, da sua legitimidade científica que as ciências parecem querer negar-lhe *de jure*”, mas há uma razão mais profunda para essa recuperação do passado da Filosofia (LIMA VAZ, 1997, 284-285). Trata-se de um empreendimento recente, segundo metodologia científica, datado de apenas dois séculos. O grande pioneiro foi Hegel, que, “ao reconstituir a sucessão cronológica das épocas e dos sistemas, utilizando os recursos filológicos e histórico-críticos que a ciência do seu tempo lhe oferecia”, legou, assim, “ao projeto de constituição da história da filosofia como ciência e ao próprio exercício do pensamento filosófico, um desafio teórico incontornável, qual seja, o desafio de uma filosofia da história da filosofia” (LIMA VAZ, 1997, 285; HEGEL, 2012).

O que quer dizer uma filosofia da história da Filosofia? É chamar a Filosofia, como história, para “tornar-se componente estrutural da filosofia como *teoria* ou como *sistema*”, no que o “historiador da filosofia encontra-se com o filósofo sistemático na tarefa de elaborar uma leitura filosófica da história dos conceitos”:

O reconhecimento, portanto, dessa dimensão propriamente filosófica da história da filosofia deve incidir diretamente sobre a prática historiográfica, tornando-a constitutiva do ato de filosofar. Desta sorte, a filosofia encontra na “*rememoração*” (no sentido da *Erinnerung*) hegeliana do seu passado, uma forma de legitimação teórica do seu presente. A historiografia filosófica deixa de ser tarefa puramente arqueológica ou apenas reconstituição de sistemas de ideias que um dia floresceram no solo de um mundo de cultura já tramontado. Ela se torna um empenhativo ato de filosofar, e a filosofia passa a ter seu irrefutável testemunho de vida na vida das ideias que, mesmo do passado mais longínquo, confluem para o presente da atividade filosófica. (LIMA VAZ, 1997, 285-286)

A reflexão filosófica é *rememoração*, “um tornar presente na atualidade do filosofar de uma longa sequência de problemas, de temas e de sistemas que não foram mais do que a inscrição, no espaço do *conceito*, das vicissitudes culturais de um *tempo*”, de forma a operar como “literatura conceptual do presente histórico a partir de toda a substância inteligível do passado, nela recolhida sob a forma de história das ideias filosóficas, da qual recebe conteúdo a própria tradição do ato de filosofar” (LIMA VAZ, 1997, 286-287). Mas não só. Lima Vaz afirma que o exercício do ato de filosofar é “*rememoração*” e “*atenção*” conceitualizante, “pensada, refletida e discursivamente explicada, à realidade”: Filosofia é recordação (*anamnesis*) e pensamento (*noesis*):

Duas dimensões que nascem da mesma origem do ato de filosofar — ou da decisão de filosofar, da qual fala Hegel — e que definem o espaço espiritual onde a Filosofia tem a sua morada e onde vive. Filosofia é *anámnesis* — recordação — e é *nóesis* — pensamento. Na verdade, toda cultura é *anamnética*, pois nem os indivíduos nem as sociedades podem viver sem continuamente recuperar sua vida vivida — seu passado — para nele perscrutar as razões da sua vida presente. Mas a Filosofia assume como tarefa *pensar* tematicamente o seu próprio passado — unir *anámnesis* e *nóesis* — e, nessa rememoração pensante, reinventar os problemas que lhe deram origem e, assim, cumprir o destino que, ainda segundo Hegel, está inscrito na sua própria essência: captar o tempo no conceito — o tempo que foi e o tempo que flui no *agora* do filosofar. É essa modalização temporal do ato filosófico que toma a Filosofia estruturalmente *moderna*. (...) História da Filosofia é outra coisa, está integrada no exercício do filosofar e, por isso, só um verdadeiro filósofo pode ser um grande historiador da Filosofia como Hegel o foi de maneira exemplar. (LIMA VAZ, 1991, 684-685)

Eis que o ato filosófico entrelaça indissolvelmente tradição e contemporaneidade, em quaisquer de suas formas (LIMA VAZ, 1991, 685), que, por sua vez, estão também entrelaçadas. É o enredamento do tempo *histórico* e do tempo *lógico* “que tecem a trama da tradição filosófica como intrínseca ao próprio ato de filosofar” (LIMA VAZ, 1991, 688). O movimento da reflexão filosófica é de “*caminho* na tradição, *dissolução* da tradição na contemporaneidade, *reencontro* (ou *suprassunção* dialética) da tradição no coração da contemporaneidade”: parte-se da tradição e, com o fim ou exaurimento de um modo de recebê-la e entendê-la, retorna-se a ela para, “a partir da sua compreensão renovada, podermos definir o lugar e a perspectiva da nossa presença no centro e não às margens da nossa desafiadora realidade”(LIMA VAZ, 1991, 686-687).

É contemporaneidade que se volta à tradição, não com postura resignada, circunscrita a reproduzir o passado, simples remoldar aleatório da massa histórica do pensamento humano para que preencha as fendas dos novos problemas e apenas adie o desmoronamento da realidade. É “desafio do presente, vivido como problema, que obriga a rememorar o passado e a captar no conceito o tempo que passa pela mediação refletida do tempo passado”. Não como *desconstrução*, a exemplo dos “artífices da autodenominada pós-modernidade”, os mesmos que anunciam a morte da Filosofia, que tentam destruir “o fio inteligível que corre ao longo do pensamento ocidental, para deixar-nos errantes e sem saída no labirinto do não-sentido”, ao passo que proclamam esse intento como *ruptura* com a tradição, supostamente opressora. A rememoração proposta por Lima Vaz é, nas suas palavras, *reinvenção* (LIMA VAZ, 1991, 688-689)³.

A relação entre a Filosofia e sua história não se resume à identificação e reconstrução das fontes, proposição de paradigmas interpretativos e outros melindres aparentemente suficientes ao historiador-cientista. Padre Vaz divisa a possibilidade de a história da filosofia “oferecer-se como (...) um caminho privilegiado para atingir as razões e motivações profundas que estão na base das grandes questões do nosso tempo”, a tornar compreensível a história pelas ideias nela pensadas e vividas, principalmente por aquelas que receberam na tradição ocidental o estatuto de saber filosófico. Por isso, a filosofia na sua história pode reivindicar “o exercício pleno da função testemunhal que M. T. Cícero atribuía ao conhecimento histórico: *testis temporum*”:

É como se, numa hora em que muitas interrogações são lançadas ao futuro, se tornasse presente a imperiosa necessidade de invocar, no seu teor autêntico, o testemunho do

³ Como em DELEUZE; PARNET, 1998, p. 21.

passado naquele domínio que é, afinal, o mais importante para a vida humana: o domínio em que a vida é *pensada*, e a descoberta do seu *sentido* impõe-se como a mais vital de todas as tarefas. Ora, se atendermos ao testemunho do seu passado, a filosofia se apresenta justamente como o desempenho por excelência, ao mesmo tempo apaixonado e metódico, dessa tarefa. (LIMA VAZ, 1997, 287-288)

Com a dissolução do *topos* história mestra da vida, consciência do passado constituído como tradição em sentido ético, perde-se o aprendizado com os exemplos de eventos, experiências, ações, normas e dos cânones e clássicos da filosofia (SALDANHA, 1981, 89 et seq.). O passado, incluindo a história do pensamento filosófico, é capturado pelas malhas ideológicas do presente, de modo que o conceito de tradição perde sentido. Como em Gadamer (2013, 368-385), tradição é autoridade, mas também ato de razão, inarredável da consciência histórica em todas as suas dimensões. Mas no presentismo da “pós-modernidade”, em que o passado é invocado apenas para consagrar ideologicamente o novo incessantemente buscado, o que esperar das gerações futuras, a-históricas, submersas no niilismo ético contemporâneo? É, pois, tempo de “reencontrar a *tradição na contemporaneidade*, como expressão de um autêntico exercício do filosofar” (LIMA VAZ, 1991, 686).

Não limitamos, contudo, a concepção de que uma Filosofia da História da Filosofia seja mero aporte filosófico à pesquisa historiográfica da Filosofia. Acreditamos se tratar de abordagem da Filosofia em sua história com espírito igualmente filosófico, partindo desse material para não apenas entrever como processá-lo organizacional ou didaticamente, mas para também examinar o lugar e os impactos de sua presença, ou ausência, para a constituição das contribuições filosóficas e daí as possibilidades e limites de alternativas e subsídios inéditos à Filosofia em suas plúrimas dimensões. Desenrola-se, portanto, não um labor de cunho historiográfico, no sentido da teoria da história enquanto ciência, e sim uma complexa empresa hermenêutica, de caráter efetivamente especulativo, na linha da hegeliana história da filosofia como Filosofia. Ou seja, trata-se de verdadeira Filosofia da História, de uma face da História, a História da Filosofia, perscrutando nela sentidos, fins, valorações, razões.

2. Os (des)caminhos da atual filosofia do Direito e do Estado

Os percalços e desafios descritos são comuns às diferentes dimensões da Filosofia, como à Filosofia do Direito e do Estado. Há uma crise das concepções do homem, a partir da racionalidade instrumental e antimetafísica, de cunho empirista e nominalista, e da antropologia individualista, que alentaram uma imagem fragmentada imersa na pluralidade dos universos culturais de socialização e politização (MAC DOWELL, 2007, 243 et seq). Assim, para Lima Vaz, tornou-se complexa a compatibilização das convicções e da liberdade do indivíduo a ideias e valores universalmente reconhecidos e legitimados em um sistema de normas e fins assentidos pela sociedade. A Filosofia do Direito e do Estado hoje, imersa na crise da sociedade política e pela insuficiência dos modelos do passado, ainda sentindo as repercussões do juspositivismo e do utilitarismo, intenta constituir uma nova imagem do homem como sujeito universal de direitos. Mas, numa sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar formalmente uma lista crescente de direitos humanos e fundamentais, perdura a impotência para efetivá-los concretamente (LIMA VAZ, 1988, 146).

Ademais, persiste no pensamento de expressão na atualidade, desde o alvorecer da modernidade, inobstante a inspiração humanista que punge os teóricos do Direito e da

Política, a busca pela relação entre Ética e Direito no plano da universalidade hipotética. Por um lado, na hipótese de um modelo de sociedade no qual as relações do indivíduo com o todo social são deduzidas analiticamente a partir do pacto de associação, vide Rawls, por outro, pela permanente (re)discussão do pacto a partir do consenso de uma comunidade universal de comunicação idealizada, vide Habermas. Sob essa perspectiva, na qual ecoa o mito do começo absoluto, aliás reanimada pela utopia marxista, o Direito é reduzido a convenção que precariamente acomoda interesses conflitantes e satisfaz necessidades, o que reabre o caminho para o renascimento da clássica oposição *physis-nomos* pelo reaparecimento do estado de natureza. Do niilismo ético e, por conseguinte, jurídico e político, que filosofia pode emergir? (LIMA VAZ, 1988, 174 *et seq*).

As filosofias jurídico-políticas hoje caminham para endossar ultrarrelativizações axiológicas, culturais, identitárias, perdendo-se em meio a debates incessantes e infrutíferos, que deságuam em produções acadêmicas frágeis, apoiadas em ativismos político-intelectuais. Na crise da historicidade repercutem os ecos do positivismo que se alastrou e subjuguou a Filosofia, o Direito e a Política a um vazio formalista (SALDANHA, 2005, 105 *et seq*). Mesmo criticando o positivismo e tudo aquilo que representa e instituiu, o tratamento proporcionado à história da Filosofia do Direito e do Estado por essas supostas novas tradições tão ardentemente anunciadas vêm acompanhadas por vestígios de sombras positivistas. Isso porque as vertentes “críticas” partem de um direito abstrato, ainda marcado por justiça e igualdades formais, expressão da ordem instituída, herança positivista (SALDANHA, 2005, 110 *et seq*). Daí acreditam inovar como pioneiros no adentramento das questões concretas da vida. Propagam o desfazimento dos horizontes da tradição em sua face histórico-filosófica, aproveitam-se para se lançarem como arautos de novos tempos, pioneiros de um novo filosofar e de uma nova Filosofia do Direito e do Estado.

É nesses “tempos de desagregação e descrédito das linguagens instituídas”, que se torna “urgente a reflexão sobre o verdadeiro conceito de *tradição* e sobre o seu conteúdo ético (...), único caminho através do qual será possível reencontrar o sentido da política como sabedoria e o da história como mestra da vida” (LIMA VAZ, 1988, 255-256).

3. Uma Filosofia da História da Filosofia do Direito e do Estado

Dos caminhos da Filosofia na contemporaneidade aos rumos da Filosofia do Direito e do Estado em meio ao niilismo ético, cumpre agora investigarmos a possibilidade de também se interprender uma Filosofia da História da Filosofia do Direito e do Estado. Quais as suas especificidades e os seus desafios?

O pensamento jurídico tem como eixo ontológico a justiça, enquanto o pensamento político, o poder. Ambos convergem dialeticamente no vetor axiológico liberdade, realizado concretamente na forma do Estado democrático de Direito⁴. Das auroras da *polis* grega e do *ius* romano, Política e Direito urdem o tecido da história humana e constituem um universo filosófico intrincado e pujante. Uma Filosofia que se dedique à História da Filosofia do Direito e do Estado precisa dar conta de uma tradição que envolve concepções múltiplas e longamente meditadas de justiça, de organização sócio-política, racionalização do Direito e do poder, e, ainda, considerar as ricas faces da cultura. A Filosofia do Direito e do Estado, na esteira de Reale (1999, 9 e 288), é Filosofia total, voltada para a realidade jurídico-política, com o mesmo espírito crítico e

⁴ A partir de SALGADO, 1998 e HORTA, 2010.

especulativo, logo, com a mesma validade universal. Quando contestada a legitimidade da Filosofia pelos intelectuais contemporâneos, também recai sobre a Filosofia do Direito e do Estado os riscos do esfacelamento, resguardadas as suas características próprias.

Enfim, uma Filosofia da História da Filosofia do Direito e do Estado deve ter em vista, no recolhimento e na verdadeira apreensão da exemplaridade histórica de ideias, teorias, autores, obras, em suma, dos clássicos da tradição, a interface dos movimentos da justiça e do poder para a efetivação da liberdade, identificando as possibilidades e os limites de se cingir ou se romper com a tradição, no processo de autoconhecimento e evolução da humanidade.

Considerações Finais

Por que retornar à história da Filosofia do Direito e do Estado? As correntes contemporâneas “críticas” frequentemente apregoam a desnecessidade de se debruçar sobre a história, ainda mais sobre a história do pensamento, marcada pela ideologia dos grupos econômica e politicamente dominantes que a escreveram. Quando muito, o mínimo trazido à baila é superficial, restringe-se ao que a Filosofia é por eles mesmos acusada (!) de ter se tornado ao longo do último século: repetições estereis, geração após geração de acadêmicos, de interpretações enviesadas e estereotipadas. Logo, distante de qualquer relampejo da originalidade comunicada, por todos os lados.

Assim, ciente das limitações a que as generalizações estão fadadas e ciente das valorosas exceções existentes, ao recusarem a tradição e ao professarem um suposto rompimento, parcial ou total, com ela, podemos afirmar que as filosofias críticas e radicais do Direito e do Estado manifestam, de certo modo, uma ilusão constitutiva. Ilusão porque caem no surrealismo e em erros insistentes pelo não aprendizado com a historicidade das ideias, mas ainda assim constituem expressões teóricas contingentes que alcançam relevo entre os pares. De utopia, porque histórica, se faz filosofia, mas não a partir de ilusão, porque sem História da Filosofia, não é possível verdadeira Filosofia.

Referências Bibliográficas

- BOSS, G. (ed.). *La philosophie et son histoire*. Zurich: Éditions du Grand Midi, 1994.
- BUNGE, M. *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- CASSIN, B. (dir.). *Nos grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*. Paris: Seuil, 1992.
- DELEUZE, G; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DUQUE, F. *Los destinos de la tradición: Filosofía de la historia de la filosofía*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- GADAMER, H. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 13. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- GUEROULT, M. *Dianoématique*. Livre II: Philosophie de l'Histoire de la Philosophie. Paris: Aubier Montaigne, 1979.
- HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- HORTA, J. L. B. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2010.
- KOLAKOWSKI, L. *Metaphysical horror*. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1988.

- LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.
- _____. *Escritos de filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. Ética e civilização. *Síntese: nova fase*, Belo Horizonte, v. 17, n. 49, p. 5-14, 1990.
- _____. Morte e Vida da Filosofia. *Síntese: nova fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991.
- MAC DOWELL, J. A. Ética e Direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, n. 9, p. 237-273, jan./jun. 2007.
- PERINE, M. Niilismo ético e filosofia. In: PERINE, Marcelo (org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003.
- REALE, M. *Filosofia do Direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.
- SALDANHA, N. *A tradição humanística: ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura*. Recife: Editora Universitária UFPE, 1981.
- _____. *Da teologia à metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.
- SALGADO, J. C. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, abr./jun. 1998.
- ZARKA, Y. C. (dir.). *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* Paris: PUF, 2001.