

Cláudia Maria Rocha de Oliveira (FAJE)  
Manoel dos Reis Morais (TJMG)  
(Organizadores)

## **ANAIS DO X COLÓQUIO VAZIANO**

**Ética, Política e Direito:  
urgência e limites!**

Promoção: Grupo de Estudos Vazianos (GEVAZ)  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
Apoio: Tribunal de Justiça de Minas Gerais.

Apoio:



Realização:





APRESENTAÇÃO

*Ética, Política e Direito: urgência e limites!*  
Organizadores ..... 05

ARTIGOS

*Política, Filosofia Política e Sociedade.*  
*Uma leitura a partir do pensamento filosófico de Lima Vaz*  
Elton Vitoriano Ribeiro..... 09

*Problemática e sentido dos direitos humanos*  
*Breve reflexão à luz do pensamento de Henrique C. de Lima Vaz*  
Luiz Carlos B. Gambogi..... 17

*A apropriação hipermoderna dos Direitos Humanos*  
Carlos Roberto Drawin..... 25

*Aspectos metodológicos dos estudos vazianos sobre o ethos*  
Magda Guadalupe dos Santos..... 35

*Aportes vazianos para uma Filosofia da Educação: crise e conflitos éticos como princípios para uma experiência de renovação*  
Valter Ferreira Rodrigues..... 45

*Ética e Política: encontro possível e necessário*  
Atílio Machado Peppe..... 55

*Antigos, modernos, revolucionários: um ensaio sobre a Democracia*  
Vinícius Batelli de Souza Balestra  
João Vitor Sales de Araújo Souto..... 67

*Filosofia do Direito e Metafísica*  
Hilton Wzorek..... 75

*A evolução da responsabilidade sob os pontos de vista jurídico e filosófico*  
Rafael Niepce Verona Pimentel..... 85

*O que há de errado com a corrupção?*  
Silvio César Zákchia Marani..... 95

<i>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</i> Igor Moraes Santos.....	105
<i>A aporia contemporânea dissidente na hipótese do Estado de Natureza de Thomas Hobbes</i> Vagner Moreira da Silva.....	115
<i>Para a crítica da razão política: a função da democracia a partir do pensamento político de Karl Marx</i> Guilherme Oliveira e Silva.....	123
<i>A relação entre Ética e Direito e a crise de sentido no pensamento de Lima Vaz</i> Felipe Augusto Ferreira Feijão.....	131
<i>O princípio da dignidade humana na efetivação de direitos fundamentais: urgência e limites</i> Pedro Henrique Moysés Maria Laura Tolentino Marques Gontijo Couto.....	139
<i>Liberdade: um paralelo entre Nicolau Maquiavel e John Locke</i> Isabela Antônia Rodrigues de Almeida Maria Gabriela Machado Prado.....	147
<i>Esfera pública e religião: diálogo crítico entre Jürgen Habermas e Charles Taylor</i> Felipe V. Capareli Rayara Regina Conceição da Silva.....	155
<i>A ética da responsabilidade em Hans Jonas: crítica à modernidade e novos caminhos de atuação</i> Isaias Mendes Barbosa.....	161
<i>Atuação das irmãs dominicanas deságua na luta pela terra: Ética, política e direito?</i> Gilvander Luís Moreira.....	169

## **Ética, Política e Direito: urgência e limites!**

Organizadores<sup>1</sup>

Nos dias 18 e 19 de maio de 2017 aconteceu o X Colóquio Vaziano que teve como tema “*Ética, Política e Direito: urgência e limites!*”. Esse colóquio é organizado anualmente pelo Grupo de Estudos Vazianos (GEVaz) da FAJE. Fundado pelo professor Dr. Delmar Cardoso SJ, o GEVaz completa dez anos de existência. Criado cinco anos após a morte de Henrique Cláudio de Lima Vaz, o grupo tem por objetivo pesquisar as obras desse importante filósofo brasileiro para encontrar nelas inspiração e elementos que tornem viável uma reflexão a respeito dos desafios do tempo presente.

Uma das lições que Lima Vaz nos deixou no livro *Ontologia e História* é a de que “*a reflexão filosófica de um momento histórico determinado cabe realizá-la na carne e sangue de sua problemática vital e encontrar assim o sentido de seu legítimo progresso*” (LIMA VAZ, 2001, 58-59). Ao procurar ser fiéis a esse ensinamento e instigados pelo cenário de profunda crise social e política que atravessa o Brasil, os membros do GEVaz, ao organizarem o X Colóquio, procuraram então criar um ambiente não apenas para discutir as posições de Lima Vaz, mas também para refletir sobre a realidade.

Sendo assim, o colóquio foi pensado a partir de uma proposta interdisciplinar e contou com a participação de importantes pensadores das áreas da filosofia, do direito, da ciência política, da educação. Foram convidados os professores doutores Andityas Soares de Moura Costa Matos (UFMG), Carlos Roberto Drawin (UFMG), Elton Vitoriano Ribeiro (FAJE), Delmar Cardoso (FAJE), Luiz Carlos Gambogi (FUMEC/TJMG), Maria Celeste de Sousa (FCF), Mariah Brochado (UFMG) e Patrus Ananias (PUCMG). Além disso, a realização do evento contou com fundamental apoio do Tribunal de Justiça de Minas Gerais, instituição a qual gostaríamos de manifestar nossos sinceros agradecimentos. Tivemos ainda a importante contribuição, como poderão constatar através da leitura dos textos publicados aqui, de pesquisadores interessados no tema que apresentaram comunicações.

A escolha do tema “*Ética, Política e Direito: urgência e limites!*” foi motivada, entre outras coisas, pelo contexto político e social brasileiro e pela leitura e estudo da obra *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. Este livro veio a lume no ano de 1988, mesmo ano em que foi promulgada a vigente Constituição da República Federativa do

---

<sup>1</sup> Cláudia Maria Rocha de Oliveira é professora Adjunta do departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Coordenadora do Grupo de Estudos Vazianos (GEVaz-FAJE), Manoel dos Reis Moraes é Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Desembargador do Tribunal de Justiça de Minas Gerais. Membro do Grupo de Estudos Vazianos.

Brasil, contendo 5 capítulos e 6 anexos, tematizando, dentre outros, a Ética, a Política e o Direito, todos entrelaçados num esforço *anamnético* e *noético* de recuperar o sentido da *vida vivida* e, nela, perscrutar as razões da *vida presente*.

A Constituição da República, mais alto diploma legal do Ordenamento Jurídico brasileiro, comprometeu-se a instituir um Estado democrático, visando assegurar, dentre outros, o exercício dos direitos, a liberdade, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma *sociedade fraterna*.

No entanto, mesmo tendo esse estatuto legal ultrapassado a maioria – 18 anos –, vive-se no país uma grave crise – ética, política, econômica, cultural etc. –; portanto, urge a necessidade de se entranhar na realidade e, estranhando-a radicalmente, avaliar o que se pretende como *sociedade fraterna*. Assim, emerge valioso o intento de resgatar o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, que em sua completude pode ser traduzido como uma acerba crítica à Modernidade, mas também um esforço sem precedentes quanto à edificação desse ideário de vida.

Ora, nessa apresentação não temos a pretensão de desenvolver de modo sistemático e aprofundado as posições assumidas por Lima Vaz. Apenas indicaremos brevemente alguns pontos que julgamos importantes e que, de certo modo, foram discutidos nas palestras e nas comunicações apresentadas no X Colóquio Vaziano.

A questão central diz respeito à relação entre Ética, política e direito. Para Lima Vaz, essas noções são correlativas. Ao constituir-se como ciência da *praxis*, a Ética filosófica possui como objetivo identificar os invariantes ontológicos capazes de definir um ato como ético e também de pensá-lo na continuidade da existência. O primeiro invariante conceitual capaz de definir e distinguir o ato ético consiste no fato de que ele é necessariamente um ato orientado pela razão prática que se particulariza na situação concreta como deliberação e escolha e se singulariza como ato de uma consciência moral.

Contudo, embora o ato ético seja necessariamente um ato do sujeito racional e livre, ele só se realiza no interior de uma comunidade ética. Isso significa que não há ação ética de sujeitos isolados. As pessoas apenas podem ser pensadas na sua singularidade como agentes éticos à medida que constituem a sua identidade na relação com os outros. Em consequência, a ética e a política são vistas por Lima Vaz como ciências intimamente interligadas. Enquanto a ética investiga a ação a partir da perspectiva do sujeito, a política pensa essa mesma ação do ponto de vista da coletividade. Trata-se neste caso de pensar a ação a partir da necessidade de estabelecer consensos capazes de regular a vida em comum e de garantir o reconhecimento e a dignidade.

Além disso, as ações dos indivíduos devem ser reguladas por um princípio objetivo que se constitui como critério de avaliação de sua bondade e justiça. Ora, o bem enquanto critério objetivo de avaliação das ações se particulariza no aqui e agora da situação histórica e existencial do agente como normas, leis e direito. Em *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, Lima Vaz esclarece que

No caso da *norma* o bem é interiorizado no sujeito como *reta razão*, a cujo ditame responde a *obrigação moral*. No caso da *lei* o bem se comunica ao sujeito pela mediação de uma instância exterior que é o poder socialmente legitimado e a essa comunicação do bem corresponde à *obrigação civil*. (VAZ, 2000, 119)

A vinculação comum da obrigação moral e da obrigação civil ao bem objetivo torna possível pensar a ética e a política numa inter-relação constitutiva. A ideia de lei, entendida como critério capaz de regular a vida em comum no interior da sociedade política, assume a função de estabelecer uma proporção entre a medida interior que

orienta o indivíduo nas suas ações e as leis da cidade. Tal proporção deve ser capaz de garantir a realização do bem comum como sendo, ao mesmo tempo, um bem de todos e um bem próprio de cada um.

O Direito, por sua vez, deve ser compreendido como noção correlativa à noção de lei. Ele se constitui como “a razão imanente ao livre consenso” e “se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças”. Sendo assim, ele “está para a comunidade como a razão reta (*orthòs logos*) está para o indivíduo” (LIMA VAZ, 1988, 136). Logo, não apenas ética e política estão intimamente articulados, mas também o direito deve ser pensado a partir da vinculação das leis ao horizonte objetivo do bem que se realiza numa vida vivida segundo os critérios da justiça.

Contudo, na modernidade, a separação entre ética e política fez com que a política fosse pensada como puro exercício do poder. A busca pelo bem comum como finalidade última da política, progressivamente, cede lugar à busca pela satisfação de interesses privados e pela conquista e manutenção do poder. Além disso, a ideia de Estado de direito tornou possível a vinculação do direito com o poder do Estado garantindo assim a efetivação das normas jurídicas a partir de imposições coercitivas. Por outro lado, as leis que antes encontravam seu fundamento numa universalidade nomotética, passam a se apoiar numa universalidade hipotética. O direito positivo se constitui a partir de um processo artificial de criação consciente que pode ser modificado. Tornou-se necessário, então, pensar a questão da legitimidade do direito. Outra questão que surge ainda diz respeito à tensão entre o exercício do poder político, o processo legislativo e os interesses vinculados ao mercado. Estes últimos passam a assumir, cada vez mais, um lugar de primazia nas conduções das questões no interior da sociedade política.

Ora, a partir da leitura feita por Lima Vaz dessa situação, podemos dizer que a separação entre ética, política e direito termina por conduzir à desagregação do corpo social, compreendido como comunidade ética e, conseqüentemente ao aumento da dominação, da exclusão e da violência. Nesse sentido, se queremos construir uma realidade na qual os direitos humanos sejam respeitados e, ao mesmo tempo, o reconhecimento e o consenso torne possível a descoberta de interesses comuns capazes de articular a sociedade a partir de uma identidade que preserve a diferença, torna-se urgente repensar as relações entre ética, política e direito. Essa intenção foi, justamente, o que moveu e orientou o GEVaz na organização do X Colóquio Vaziano.

Os textos aqui publicados foram apresentados no Colóquio. Eles estão organizados seguindo, de modo geral, uma sequência que tem por critério a titulação dos autores: doutores, doutorandos, mestres, mestrandos e graduandos. Os primeiros três textos foram apresentados por professores convidados para participarem de dois debates. O professor Elton Vitoriano Ribeiro participou de um debate cujo tema orientador era “Política: exercício humano por excelência?”. Já os textos dos professores Luís Carlos Gambogi e Carlos Roberto Drawin condensam as ideias defendidas por eles em um debate em torno da “Problemática e sentido dos Direitos Humanos”. O último texto publicado também é fruto de uma comunicação apresentada por um doutor, o frei Gilvander Luís Moreira. O texto é muito rico e interessante. Contudo, por se constituir como narrativa de uma situação histórica e assumir assim uma perspectiva distinta dos demais textos apresentados, consideramos que seria mais indicado incluí-lo como último artigo deste número da revista *Annales*.



## **Política, Filosofia Política e Sociedade. Uma leitura a partir do pensamento filosófico de Lima Vaz**

Elton Vitoriano Ribeiro<sup>1</sup>

**RESUMO:** A filosofia política e os temas de política aparecem no pensamento filosófico de Lima Vaz apenas de maneira marginal. Ele nunca se dedicou a pensar estes âmbitos em profundidade. Mas, dada a estreita relação da política com a antropologia e a ética, seu pensamento passou por temas políticos e possui grande potencial de influência em temas de filosofia política. Neste meu texto construirei a reflexão em três momentos: (1) apontando as diferenças e relações entre política e filosofia política; (2) situando o pensamento político de Lima Vaz em seu percurso histórico e (3) caminhando além de Lima Vaz, buscar elementos filosóficos de uma possível posição política consciente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Política. Filosofia política. Lima Vaz.

---

A filosofia política e os temas de política aparecem no pensamento filosófico de Lima Vaz apenas de maneira marginal. Ele nunca se dedicou a pensar estes âmbitos em profundidade. Mas, dada a estreita relação da política com a antropologia e a ética, seu pensamento passou por temas políticos e possui grande potencial de influência em temas de filosofia política. Neste meu texto pretendo, esquematicamente, apontar para estas interfaces e destacar caminhos fecundos para uma investigação futura sobre a filosofia política implícita de Lima Vaz.

Sabidamente, Lima Vaz percorre o caminho da reflexão filosófica no âmbito político a partir de uma cautelosa precaução. Ele diz, acerca da reflexão filosófica e sua importância prática para a política e a democracia: "Quanto a tornar concreta essa expressão [sua reflexão filosófica] na prática política das atuais democracias, é esse um problema que ultrapassa os limites da reflexão filosófica e que se propõe à iniciativa, à capacidade e à própria sensibilidade moral dos homens políticos". (LIMA VAZ, 1988a, p.22). A partir desta precaução, construirei meu texto em três momentos: (1) Apontando as diferenças e relações entre política e filosofia política; (2) Situando o pensamento político de Lima Vaz em seu percurso histórico e (3) Caminhando além de Lima Vaz,

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia e professor de Ética filosófica na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, MG.

junto com Ricoeur, buscar elementos filosóficos de uma possível posição política consciente.

## **1. Política e Filosofia política**

Caminhando diretamente ao assunto, pode-se dizer que a política relaciona-se com tudo aquilo que: (a) diz respeito aos cidadãos, ao governo das cidades e aos negócios públicos e (b) é uma atividade humana orientada para o controle e o uso do poder nas organizações e no gerenciamento da sociedade. Sendo assim, teoricamente a política é uma organização racional, que tende a uma decisão, a partir da análise provável das situações, pensando e conjecturando quanto ao futuro. Por isso, ela "nasce com a tarefa de desvincular o exercício do poder como força ou como violência, assumindo esta tarefa na esfera legitimadora da lei e do direito" (LIMA VAZ, 1988, p.136). Ou, em outras palavras, "a arte da política, à luz da virtude intelectual da prudência, empenha-se na difícil e delicada tarefa de conciliar o possível com o melhor" (LIMA VAZ, 2000, p.83). A partir deste posicionamento surgem algumas perguntas para a reflexão filosófica, como, por exemplo: (1) Qual a natureza da política e sua particularidade diante de questões éticas, econômicas, jurídicas e religiosas?; (2) Qual a melhor forma de governo?

Diante deste posicionamento anterior a filosofia começa a fazer seu percurso elucidativo. Assim, a filosofia política será (a) a análise filosófica das relações dos cidadãos entre si e com a sociedade; (b) a análise das formas de poder e das condições em que o poder é exercido; (c) a análise das constituições, os sistemas de governo, e a natureza, validade e justificação das decisões políticas. Será também o estudo da natureza, validade e justificação das instituições coercitivas que compõem as sociedades desde as mais elementares como a família até as mais complexas como é o caso do estado nação.

Organizando melhor a reflexão, é possível argumentar que estruturalmente a filosofia política se preocupa com: (1) a origem da ordem política e seu fim; (2) o princípio de legitimidade e o critério de obrigação política e (3) as condições de possibilidade do melhor regime possível. Portanto, enquanto filosofia, a filosofia política é um esforço reflexivo, que busca encontrar categorias que iluminem e interpretem a contingência histórica da vida em sociedade.

Como apresentei no início, investigando o pensamento de Lima Vaz, podemos encontrar algumas pistas de sua perspectiva filosófica. A partir daí, resalto que para ele, a filosofia política deve ser interpretada como ciência normativa da práxis comunitária onde o problema maior é o problema de uma razão do livre consenso. Livre consenso que pode acontecer na sociedade política, e que tem no problema do poder o fato social fundamental, imposto pelo próprio pacto implícito de associação que reúne os indivíduos em grupos estáveis (LIMA VAZ, 1988, p.135). A partir desta tarefa, a filosofia política terá que justificar num discurso filosoficamente coerente, isto é, racionalmente fundado, o projeto de uma existência consensual em torno do mais justo. Penso que não seria imprudente dizer que a perspectiva de Lima Vaz tem um forte acento clássico (Aristóteles e Tomás de Aquino) onde o mais justo, por definição, será também o melhor para a sociedade. Sendo assim, minha conclusão aqui é que a perspectiva de Lima Vaz quer compreender a filosofia política dialeticamente. Por um lado, articulando a visão grega que interpretava a política como uma atividade de caráter moral, como arte da conciliação e do acordo consensual, criando um espaço racional de busca do melhor possível. Por outro lado, dialogando constantemente com a compreensão moderna, mais pragmática, onde a política é entendida como lugar da

razão calculadora na arte de governar, voltada por sua vez, para a conquista e a conservação do poder. Aqui vale lembrar a importância de rememoração filosófica no pensamento de Lima Vaz. Sendo assim, é possível afirmar que, historicamente Lima Vaz dialoga com duas grandes perspectivas, a clássica e a moderna.

Na perspectiva clássica, a política é compreendida como espaço do razoável. Aristóteles, Tomás de Aquino e contemporaneamente Maritain são os nomes importantes. Para eles a política é a arte da conciliação, da resolução dos conflitos e o âmbito onde é possível criar espaços de acordos consensuais através da agregação cada vez maior a começar pela família que é a célula da sociedade. Para Aristóteles o homem é um animal político, racional e social que vive na cidade:

Visto que toda cidade é um tipo de associação e que toda associação se forma tendo em vista algum bem (porque todos os homens sempre agem tendo em vista algo que lhes parece ser um bem), resulta claramente que, se todas as associações visam um certo bem, aquela que é a mais alta de todas e engloba todas as demais é precisamente a que visa ao bem mais alto de todos; ela é denominada cidade (*pólis*), ou comunidade política (ARISTÓTELES, 2010, p.11, [I, 1252a]).

Também:

Fica clara, pois, a razão pela qual o homem é um animal político de modo superior a qualquer abelha ou a qualquer animal gregário. Dizemos, com efeito, que a natureza nada faz em vão. Ora, entre os animais somente o homem possui a palavra (*lógon*). É verdade que a voz (*phoné*) é sinal de pena e prazer, por isso se encontra nos outros animais (pois a natureza se desenvolveu a ponto de poderem significar uns aos outros a sensação de pena e de prazer); mas a palavra é apta para significar o conveniente e o danoso e assim também o justo e o injusto. Essa é a peculiaridade do homem que se distingue dos outros animais; somente ele tem a percepção do bem e do mal; do justo e do injusto e de outras qualidades desta natureza. Ora, é o ser-em-comum (*koinonia*) segundo tais qualidades que constitui a sociedade doméstica e a cidade. (ARISTÓTELES, 2010, p.13 [I, 1253a 7-19]).

Assim, para Aristóteles a *pólis* é uma realidade natural, que visa um bem determinado, a vida boa para o ser humano, no melhor regime, com a melhor constituição possível. Ela é uma realidade complexa constituída por relações interrelacionadas e interdependentes. Estas relações são classificadas em esferas: (1) Esfera socioeconômica: satisfação das necessidades; (2) Esfera do direito: leis, normas e justiça; (3) Esfera do poder político: autogoverno dos cidadãos, bem comum e (4) Esfera do sentido: ética, ser humano que busca a autorrealização, a vida boa.

A perspectiva moderna, por outro lado, entende a política como lugar da razão calculadora. Para Lima Vaz, Maquiavel, Hobbes e o jusnaturalismo moderno são os grandes nomes. Nesta perspectiva a política é compreendida como (a) técnica, sendo excluída qualquer tentativa normativa; (b) tendo como objetivo conquistar e, sobretudo, manter o poder e (c) que deve abandonar de toda teleologia. Por exemplo, brevemente, a perspectiva hobbesiana adota como paradigma a geometria. Neste paradigma tem como objetivo dotar o direito natural ou a moral de uma racionalidade como a da geometria. A razão, portanto, procederá segundo o modo *poiético*; construindo ou reconstruindo a realidade de acordo com duas formas: (a) Análise: que caminha do complexo ao mais simples e a (b) Síntese: que procede dos primeiros princípios à ciência. O ideal ético é a vida de acordo com as leis naturais. Ocorre, portanto, uma passagem: (a) do Estado de natureza, pré-político, lugar da luta da autoconservação, da luta de todos contra todos, reino da violência; para o (b) Estado da Sociedade onde acontece o pacto (contrato social) que é a passagem da liberdade do estado de natureza para o domínio da

sociedade civil. Esta passagem acontece, basicamente, pelo medo da morte. Ora, a partir do cálculo racional de interesse, para evitar a morte o pacto social instaura um poder artificial para garantir a paz e a sobrevivência de todos. Interessante notar que Hobbes adota uma reação *exopposito* a Aristóteles. Todas as categorias fundamentais que sustentam a ética teleológica do Bem (Aristóteles) são alvo da crítica radical de Hobbes que opera uma desconstrução (LIMA VAZ, 1999, p.293-310).

## 2. A perspectiva de Lima Vaz.

Neste contexto histórico, anteriormente narrado, a filosofia de Lima Vaz tem por objetivo a busca de uma síntese filosófica que, sendo uma supressão, encontra em Hegel seu principal pensador. Pensador que apresenta em sua filosofia o núcleo essencial do pensamento político moderno. (TAYLOR, 2005). Para Lima Vaz, Hegel busca de uma teoria do estado entendida como a forma da convivência humana na qual o homem pode conduzir uma vida conforme a razão. Por isso mesmo, na interpretação dele o pensamento hegeliano é "a mais importante teoria política do mundo contemporâneo" (LIMA VAZ, 2014, p.63). Importante ressaltar que o contexto histórico de Hegel é marcado por profundas mudanças culturais. A principal delas é a revolução francesa com seus ideais de igualdade, liberdade e fraternidade. Para Hegel, ela se tornará um referente inquestionável para a humanidade. Neste contexto, a principal figura da filosofia política será a liberdade. Liberdade interpretada como conciliação entre: Liberdade subjetiva e Liberdade objetiva. Liberdade que se realiza por meio de diferentes estruturas institucionais: jurídicas, sociais, éticas e políticas. Estruturas presentes nas formas comunitárias de realização da liberdade: (1) Família; (2) Sociedade civil e (3) Estado. Este é o esquema hegeliano onde os momentos são: (1) Direito: esfera do direito abstrato; (2) Moralidade: autonomia moral e (3) Eticidade: formas comunitárias de realização da liberdade. Ora, a crítica que é feita ao intento hegeliano é que ele é potente teoricamente, mas foi efêmero historicamente. Depois de Hegel, divórcio entre filosofia e política foi consumando com Marx, Nietzsche e Heidegger.

Refletindo sobre o que articulei anteriormente, acredito ser importante argumentar agora que para Lima Vaz, ao pensar dialeticamente a filosofia política ele se vale de duas grandes influências: Aristóteles e Hegel. Dialeticamente, para Lima Vaz, a filosofia política é: (1) Tanto a visão grega que interpretava a política como uma atividade de caráter moral, como a arte da conciliação e do acordo consensual, criando um espaço racional de busca do melhor possível; (2) Quanto à compreensão moderna, mais pragmática, onde a política é entendida como lugar da razão calculadora na arte de governar, voltada por sua vez, para a conquista e a conservação do poder. Por isso, seu enfoque filosófico dialético será assim articulado: a filosofia política é uma (1) interrogação sobre a melhor constituição (clássico); atenta a (2) relação entre indivíduo e poder soberano (moderno), que tem na (3) democracia e nos direitos humanos seus conceitos principais. Daí sua constante pergunta: em que medida a constituição democrática da comunidade política pode ser dita a melhor constituição e em que medida ela permite uma definição mais abrangente e uma garantia mais eficaz dos direitos humanos? (LIMA VAZ, 1988a).

Em sua reflexão, Lima Vaz apontará para o caminho teórico de interpretação da sociedade política, articulando-o em três momentos.

O primeiro (1) momento é o momento social ou da satisfação das necessidades. É neste momento que encontramos a origem e natureza da sociedade, é o momento das relações de intersubjetividade. O tema da luta pela satisfação das necessidades deve ser tematizado e solucionado aqui, e nas sociedades contemporâneas é organizado a partir das relações de trabalho. É o sistema econômico como momento estruturante da vida social.

O segundo (2) momento, para Lima Vaz, é o momento político. Neste momento o tema importante é o reconhecimento do direito segundo a lei. Por isso, é fundamental na reflexão filosófica a discussão acerca da melhor forma de constituição para a comunidade política. Uma constituição que leve em conta a igualdade na diferença. Igualdade fundamental de cada ser humano, na diferença das realizações históricas de cada individualidade. Outro tema atual é o da liberdade de participação no estado de direito, estado democrático. Por isso, desde Aristóteles, na matriz conceitual do político, a temática mais importante é a discussão sobre ideia de justiça social e da melhor constituição. Como não poderia deixar de ser, o desafio é o da conciliação da justiça social com a racionalidade administrativa e com a eficácia do poder executivo.

Finalmente, Lima Vaz chama o terceiro momento de (3) democrático. Para ele este momento é um aprofundamento do momento anterior na direção de maior participação ativa e efetiva dos cidadãos no governo das cidades. Aqui o cidadão participa livremente na medida exata em que ele se faz presente no espaço político pela autodeterminação da sua liberdade. Por isso, para Lima Vaz, é o ápice do edifício conceitual do político no qual convergem as linhas da ética e da política. Reflexão que Lima Vaz reinterpreta a partir de sua herança aristotélico-hegeliana. Ora, é bom lembrar que, filosoficamente, a democracia é uma ideia reguladora, um alvo a ser perseguido pela razão política ao longo da história das sociedades ocidentais. Nas palavras de Tocqueville, a democracia se configura como o duro aprendizado da liberdade. Na reflexão de Lima Vaz, este aprendizado por ser perseguido na atenção ao (1) problema da satisfação das necessidades, ao (2) dever moral de igualdade política como direito ao reconhecimento no universo da lei e, finalmente, no empenho efetivo nas (3) tarefas do bem comum e da justiça social.

O assunto, por mim apenas esquematizado, poderia ser ainda muito discutido e completado. Agora, gostaria apenas de acenar para as agendas presente no atual cenário político mundial e que são experiências importantes para a filosofia política. Em todos estes pontos, estas agendas, o papel da filosofia política é ocupar-se: (1) da convivência humana e do agir humano na sociedade e (2) das produções histórico-institucionais das sociedades. Os debates, então, giram em torno dos seguintes temas: (1) Esquerda e Direita. Sendo a esquerda normalmente vinculada à igualdade e socialismo, e a direita à liberdade e capitalismo. (2) Liberalismo e comunitarismo. Por um lado, o liberalismo é uma teoria que considera a vontade individual como fundamento das relações sociais, defendendo as liberdades individuais em relação ao poder do estado, que deve ser limitado. Por outro lado, o comunitarismo é a teoria segundo a qual o indivíduo precisa estar integrado na cultura de sua comunidade. O indivíduo não deve ser desvinculado de suas raízes culturais representadas por sua história, valores e relações suscetíveis de integrá-lo socialmente e conferir um sentido à sua existência humana no mundo. (3) Multiculturalidade e interculturalidade. (4) Biopoder, biopolítica e psicopolítica. (5) Feminismo e questões de gênero. (6) Pensamento pós-colonial e descolonial. (7) Religiosidade moderna e secularização.

### **3. Elementos para pensar filosoficamente uma posição política consciente.**

Caminhando com Lima Vaz, agora passo além de Lima Vaz com Paul Ricoeur. Faço isso na certeza de que as lições de Lima Vaz, no que diz respeito à filosofia política, encontram muitas interfaces com o pensamento de Ricoeur.

Começo com o que Ricoeur chama de "o paradoxo político". (RICOEUR, 1991, p.21-42). O paradoxo é, propriamente, a existência, no político, de (1) racionalidade e (2) violência como elementos constitutivos. O político é um empenho racional contra a violência que precisa, muitas vezes, da violência para ser eficaz. Ainda, a política acontece passo-a-passo, na prospecção, no projeto, no decifrar aleatório dos acontecimentos contemporâneos e na fineza das resoluções. Por um lado, se não é possível definir a política sem nela incluir o momento voluntário da decisão; por outro lado, não é possível falar da decisão política sem refletir sobre o poder.

O segundo tema é o da "linguagem política e retórica"(RICOEUR, 1991, p.161-175). Para Ricoeur, a linguagem política é retórica por essência. Esse é seu limite e sua grandeza. Como retórica ela está entre: (1) a argumentação racional, a demonstração; e o (2) sofisma, ou seja, o argumento ou raciocínio concebido com o objetivo de produzir a ilusão da verdade, que, embora simule um acordo com as regras da lógica, apresenta, na realidade, uma estrutura interna inconsistente, incorreta e deliberadamente enganosa. Está é a fragilidade da linguagem política. Linguagem que é exercício concreto de deliberação política. Deliberação que deve estar atenta à invencível pluralidade dos fins do bom governo e a indeterminação do horizonte dos valores. Para Ricoeur, uma boa retórica é possível.

Finalmente, Ricoeur reflete sobre as "tarefas do educador político" (RICOEUR, 1991, p.241-257). A pergunta é: como exercer honestamente uma ação eficaz de educação política? Em que nível da sociedade os educadores políticos podem ser eficazes? Num primeiro nível, percebe Ricoeur que o econômico é o primeiro momento, a partir do qual os grupos históricos se apropriam da realidade por meio das instituições. Neste âmbito temos uma pluralidade de experiências históricas. Em todas elas, o direito é normativo, mas será o político que terá a tarefa de exercer a decisão e a força para dar direção e finalidade à vida em sociedade. É o exercício do poder, novamente, como sendo essencial ao político. Mas, adverte Ricoeur, a história do poder é incerta, ela é o conjunto das oportunidades e dos perigos. Daí que a experiência política não é nunca uma experiência adquirida, progressão e regressão são possíveis, as mesmas pretensões, as mesmas ilusões, os mesmos erros podem se repetir em momentos diferentes da história.

Num segundo nível temos o plano da intervenção estratégica. Aqui cabe ao político preparar os homens para a responsabilidade da decisão coletiva. Neste nível a tarefa é dupla: (1) tornar visível a significação ética de toda escolha de experiência puramente econômica e (2) lutar pela construção de uma democracia econômica onde seja possível o maior número possível de indivíduos na discussão e na decisão. Apesar de, para Ricoeur, as relações entre ética e política serem sempre difíceis e cheias de armadilhas, é possível que a saúde de uma coletividade repouse, em última instância, sobre a justeza das relações entre política e moral.

Finalmente, o educador político deve manter viva uma tensão entre suas tarefas que na opinião de Ricoeur são: (1) a luta pela democracia econômica, (2) a oferta de um projeto para o conjunto dos homens e para a pessoa em singular e (3) a reinterpretção do passado tradicional, diante da ascensão da sociedade de consumo.

Para finalizar, nenhuma conclusão é fácil. Desejei apenas desenhar o âmbito de questões que povoam o pensamento de Lima Vaz e que podem fecundar uma reflexão em filosofia política. Além disso, como Lima Vaz, acredito que toda reflexão filosófica produz efeitos na realidade na medida mesma em que reinterpreta e propõe novas e mais profundas compreensões sobre os fenômenos, no caso aqui, o político. Âmbito de acirradas disputas, muitas vezes pouco racionais e justificadas, o político está entranhando em nossas vidas. Somos seres políticos e tudo o que diz respeito à política, diz respeito à nossa existência humana no mundo. E se alguém perguntar sobre a relevância prática de toda esta minha explanação, responderei como Lima Vaz no início de meu texto: tal pergunta ultrapassa os limites da reflexão filosófica. Mas acrescentarei, como Agamben, interrogado pela mesma questão, num momento de muita fragilidade da política italiana. Fragilidade, diga-se de passagem, como é o caso do Brasil de hoje. Agamben citou uma carta de Marx, sobre a mesma pergunta, em situações semelhantes, onde ele dizia: "as condições desesperadoras da sociedade em que vivo me encham de esperança" (AGAMBEN, 2012).

## Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, G. Entrevista "Deus não morreu, ele tornou-se dinheiro" (30.08.2012). IHU ONLINE, <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>, acesso 08/08/2017.
- ARISTÓTELES, *Política*. São Paulo, Folha de São Paulo, 2010.
- LIMA VAZ, H.C. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.
- LIMA VAZ, H.C. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LIMA VAZ, H. C. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIMA VAZ, H. C. Democracia e dignidade humana. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, n.44, 1988a, pp.11-25.
- LIMA VAZ, H.C. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIMA VAZ, H.C. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LIMA VAZ, H.C. *A formação do pensamento hegeliano*. São Paulo: Loyola, 2014.
- RICOEUR, P. *Lectures 1: Autourdupolitique*. Paris: Éd. Du Seuil, 1991.
- RIBEIRO, E. Filosofia para pensar e viver. *Cultura e Fé - Revista de humanidades*, n.144, 2014, p.59-67.
- RIBEIRO, E. Uma leitura filosófica da cultura a partir do pensamento de H. C. Lima Vaz. *Pensando Revista de Filosofia*, n.9, 2014, p.75-95.
- RIBEIRO, E. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo, Loyola, 2012.
- TAYLOR, CH. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo, Loyola, 2005.



## **Problemática e sentido dos direitos humanos Breve reflexão à luz do pensamento de Henrique C. de Lima Vaz**

Luís Carlos B. Gambogi<sup>1</sup>

**RESUMO:** Para se extrair o sentido dos direitos humanos é importante não apenas conhecê-los, mas também vivê-los. Partindo dessa consideração fundamental, o autor pretende refletir a respeito do sentido dos direitos humanos assumindo como referência principal a obra *Ética e Cultura* do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz.

**PALAVRAS-CHAVE:** Direitos humanos. Ética. Política. Razão poiética. Razão prática.

---

Paul Ricoeur é conhecido como o filósofo do sentido. Indagado sobre o que seja o sentido, responde: “comer uma maçã é descobrir-lhe o sentido”. Poder-se-ia então afirmar que, para se extrair o sentido dos direitos humanos, mais que conhecê-los, é necessário vivê-los.

As anotações que se seguem visam instigar a reflexão sobre o sentido dos direitos humanos a partir do pensamento de Lima Vaz, precisamente a partir da obra *Ética e Cultura*, eleita o manjar o e mantra deste Colóquio. No pensamento de Pe. Vaz tudo gira em torno do homem e sua posição no mundo. Pe. Vaz pensa o homem à luz de seu próprio passado e, nessa atitude pensante, ao tempo em que o pensa rememorando, reinventa os problemas e as circunstâncias que o forjaram. Em outras palavras, Pe. Vaz pensa o homem no tempo, o tempo que foi e o tempo que é, o tempo passado e o tempo que flui no momento do pensar, isto é, o tempo histórico e o tempo lógico que dialeticamente se exprimem em seu ato de filosofar.

Pe. Vaz segue a tradição do pensamento ocidental, cuja indagação central foi e continua a ser esta: o que é o Homem? A resposta, desde sempre, é buscada pela Filosofia, pela Ciência e pela Religião. No campo da reflexão filosófica, insere-se a Ciência, posto que ambas perseguem o fundamento racional para alicerçar o conhecimento. A Religião, ao contrário, não se funda na razão, funda-se na fé e se alimenta de elementos míticos, sendo, sua manifestação formal, anterior ao pensamento filosófico e científico. A manifestação do pensamento religioso é, portanto, a primeira a pensar o Homem e o Universo.

O eixo histórico da humanidade registra que as primeiras cosmovisões explicativas do sentido da existência aparecem entre 600 a 480 A.C, momento em

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia do Direito pela UFMG e desembargador do Tribunal de Justiça de Minas Gerais.

surtem figuras como Zaratustra na Pérsia, Buda na Índia, Lao-Tsê e Confúcio na China, Pitágoras na Grécia e o Dêutero-Isaías em Israel. Todos eles, embora não venham a se conhecer, coexistem, apresentando, cada um deles, o seu inédito conteúdo explicativo.

No século V a. C., tanto na Ásia quanto na Grécia (o "Século de Péricles"), nasce a filosofia, com a substituição, pela primeira vez na História, do saber mitológico da tradição pelo saber lógico da razão. O indivíduo ousa exercer a sua faculdade de crítica racional da realidade. (COMPARATO, 2010, p. 20/21)".

Enfim, vencida a fase mítica, de deificação das coisas, tem início a passagem do pensamento religioso ao filosófico, isto é, o Homem vai ao encontro do racional, momento em que se abre para a Filosofia, cuja característica fundamental reside no esforço de compreender, à luz da razão, o Homem e a Natureza. No que tange ao Homem, dentre outras, a Ética constitui exuberante contribuição do pensamento filosófico ao desenvolvimento civilizatório.

Como a temática sobre qual aqui se reflete, a problemática e o sentido dos direitos humanos, exige a reflexão Ética, cumpre pontuar que, para o Pe. Vaz, não há Ética sem metafísica, não da metafísica desligada da experiência humana, que ignora ou abandona experiência humana, mas da metafísica que se desenvolve no jogo dialético da transcendência na imanência, da metafísica em que a experiência humana, considerada sua finitude e contingência, torna-se o objeto de reflexão que se abre para recepcionar o Bem e a Verdade no exercício da liberdade. Dirá Pe. Vaz: "Uma civilização que celebra a razão mas abandona a metafísica e a Ética é semelhante, para lembrar uma comparação de Hegel, a um templo sem altar". (VAZ, 2013).

Pe. Vaz não oculta que seu pensamento deita raízes na Academia e no Liceu, em Platão e em Aristóteles, não para repeti-los, mas para reconstruí-los, e daí extrair as linhas fundamentais do seu pensamento.

Inspirando-se em Platão, o pensamento vaziano sustenta que a morada do homem, o *ethos*, nunca está pronta e acabada porque esse seu "essencial inacabamento é digno de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como a presença exigente do Bem, que está além de todo ser (*ousía*) ou para além do que se mostra acabado e completo." (VAZ, 2013, p. 13).

É que, em Platão, o Universo se reduz a três princípios fundamentais: o Bem, as ideias ou a inteligência e a matéria. Contudo, não se pode dizer que a inteligência ordena e causa todas as coisas. Para Platão, inteligência e matéria não estão estruturalmente conexos ao Bem. É preciso, pois, um esforço maior da inteligência para se chegar ao conhecimento do Bem, à "verdadeira causa", isto é, àquilo a que a inteligência se refere. No caso, já não podemos nos valer apenas dos sentidos e das sensações, à qual podemos chamar de "primeira navegação", isto é, fácil, nada cansativa, feita com as velas ao vento. Quanto à "segunda navegação", ou seja, aquela em que nos faltam os ventos, em que devemos nos valer dos remos, resta-nos recorrer ao raciocínio e aos postulados, através dos quais alcançaremos o entendimento metafísico, a compreensão do Bem. Tal operação é difícil: pode doer aos olhos, não porque nos mostra o obscuro; ao contrário, porque nos leva à luz. Este é, em síntese, o modo como Platão entendeu a justiça e a virtude; em uma palavra, como manifestação do nexos metafísico que une toda a realidade. O Bem, para Platão é condição para o conhecimento, para se entender a finalidade da vida, assim como para a compreensão de sua causa criadora (REALE, 1997).

Segundo Pe. Vaz, a metafísica do Bem é o solo sobre o qual se ergue a fundamentação racional do agir humano, sendo que "a liberdade é o *pondus* que inclina

o homem para o Bem, centro absoluto do universo espiritual, assim como a Terra, na representação geocêntrica, é o centro absoluto do universo físico”. (VAZ, 2013, p. 91)

De Aristóteles, Pe. Vaz haure a continuidade entre a Ética e a Política depreendendo que “a compreensão aristotélica permite articular organicamente a atividade propriamente ética do homem e a atividade política na unidade do mesmo saber prático.” (VAZ, 2013, p.156/157). Segundo Aristóteles, é no Estado que o homem torna ato suas possibilidades naturais, psíquicas e espirituais. Daí porque afirma que “os fins e o bem do homem não podem ser conhecidos, nem ser praticamente assegurados pela Retórica, pela Economia ou pela Ética, mas tão somente pela Política”. É ela, pois, a ciência que contém em si todas as outras, que considera o bem geral, o supremo bem de todos, o sentido e o objetivo de todos os atos da vida.

Inspirando-se em Aristóteles, Pe. Vaz conclui que o homem, ao se constituir como ser ético se constitui como ser político. Portanto, se a Ética tem por objeto o agir humano na perspectiva pessoal, a Política, sob as diretrizes da Ética, tem por objeto o agir social do homem. Para o autor, a Ética, enquanto hábito, na perspectiva subjetiva, se dá no plano pessoal; enquanto vida ética e agir ético, a Ética se dá no plano intersubjetivo, sendo, o Direito, qualquer que seja a sua forma de manifestação, produto do espírito objetivado.

Escreverá Pe. Vaz:

A unidade dos domínios éticos e políticos se manifesta no fato de que, segundo Aristóteles, o homem tal como ele o considerava na sua expressão acabada, isto é, o homem helênico, é essencialmente destinado à vida em comum na polis e somente aí se realiza como ser racional. Ele é um *zôonpolitikón* por ser exatamente um *zôonpolitikón*, sendo a vida ética e a vida política artes de viver segundo a razão (*katàtònlógonên*) (VAZ, 1991, p.42).

É o próprio Aristóteles quem escreve: “embora um indivíduo isolado se proponha o mesmo fim que todo o povo, e seja possível apreciar o que toca a um só homem, será mais nobre e elevado ocupar-nos com o bem de todo um povo ou de um Estado. A Ética, assim, não se confunde com a Política, mas não pode ser fundada senão sobre ela”. Isto é, ética e política se completam. Como Aristóteles tantas vezes diz, “não é suficiente conhecer o bem para fazê-lo, porque a paixão pode se misturar entre o saber do bem e a sua realização”. Ou seja, Ética não é discurso, é ato! (ARISTÓTELES, 1979)

Naturalmente que Aristóteles poliniza sua Ética e Política com uma ideia de liberdade em sentido coletivo, porquanto jamais compreenderia a imagem contemporânea de liberdade, que contrasta com parte ou com o todo do Estado, que confunde, que não raro ofende o bem comum. Para o grego, um Estado está firmado numa Ética que edifique o homem dentro do homem, que consolide a liberdade nos meandros da liberdade.

Adiante, partindo do que denomina “quiasmo do espírito”, Pe. Vaz liga a transcendência à imanência, o ser ao existir, a razão pura à razão prática, a inteligência à liberdade. Razão e liberdade, para o autor, são os elementos constitutivos da sua estrutura ontológica do ser, sendo, o espírito, correlação dialética entre razão e liberdade. Cumpre à razão o acolhimento do ser, cumpre à liberdade consentimento ao ser. Essas duas faces do espírito se entrelaçam indissolúvelmente para formar o que Pe. Vaz denomina “quiasmo do espírito” finito, isto é, dado cruzamento intelectual em que a inteligência passe na liberdade, assegurando-lhe o verdadeiro bem, e a liberdade passe na inteligência, inclinando-a à bondade da verdade.” (VAZ, 1991, p.219/220).

A intrínseca relação entre Ética e Política, contudo, ao ser desconstruída pelo pensamento político moderno, que afasta a Política da Ética, notadamente a partir de Maquiavel, produz uma equivocada cisão que até hoje rende prejuízos á humanidade. Explica Pe. Vaz que, nas sociedades modernas, abraça-se a perspectiva da universalidade hipotética, cujo traço essencial é o racionalismo científico, em detrimento da ontologia clássica; com efeito, o homem moderno afasta-se do entendimento que preserva a íntima relação entre Ética e Política e assume a perspectiva em que “essa relação torna-se extrínseca e problemática e a Política tente a se constituir em esfera autônoma independente da normatividade ética e frequentemente a ela oposta. (VAZ, 2013, p. 147 e 175).

A cisão entre Ética e Política, por um lado, eliminou o pressuposto ontológico que legitimava o poder pela justiça, à luz da teleologia do Bem, pelo que, desde a fase histórica que denominamos modernidade, a política se reduziu a uma “técnica do poder” (VAZ, 2013, p. 259) Por outro, na medida em que a sociedade moderna abraça a perspectiva da universalidade hipotética, somada à ideologia individualista, que fragmenta os universos culturais, acaba por nos conduzir a um modelo de sociedade em que o Direito é mero garantidor dos interesses e das necessidades do indivíduo.

No entender de Pe. Vaz, “reside aí a raiz provável do paradoxo de uma sociedade obsessivamente preocupada em deferir o proclamar uma lista crescente de direitos humanos, e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e nas práticas sociais.” (VAZ, 2013, p. 175)

Sob essa lógica, prosperam as condições necessárias ao apagamento da dimensão ética “na relação da sociedade, e, particularmente, do Estado com os indivíduos”, posto que passa a presidir as relações o elemento técnico ( Lima Vaz, 2013, 175). O que se vê, em verdade, é o aparecimento de um modelo de sociedade e de Estado guiados por ações que privilegiam o resultado econômico, isto é, dissemina-se o ideário *poiético*, cujo meio é a técnica, em detrimento do Ético (SALGADO, 1998).

Segundo Pe. Vaz, *o poiético* vem do fazer, produzir (fazer um automóvel, por exemplo), cujo meio é a técnica. Trata-se de uma razão servil, instrumental, em que se faz sem inquirir o porquê do que se faz, em que as regras do fazer (técnica), podem ser ensinadas e exercidas de modo mecânico, não reflexivo. De ser-em-si e para-si, de ser consciente de sua liberdade, o homem é convertido em ser-para-o-outro, ou seja, é subjugado por uma estrutura *poiética* tecnologizante que faz com que o homem deixe de ser um fim em si mesmo, isto é, livre, para se tornar mercadoria, a ter valor econômico.

O *ideário poiético* e o pensamento científico-tecnológico, que nos consideram objeto econômico, que nos convertem em mercadoria, são como que a ideologia do tempo presente: seu papel é o de justificar o poder, dissimular as disfunções da sociedade industrial e legitimar as relações de dominação. Trata-se de uma concepção que substitui nossos valores mais altos pela ditadura da eficácia, e que culmina na traição aos ideais humanitários.

Para facilitar os seus objetivos, um dos meios manejados por tal ideário consiste em desacreditar o pensamento reflexivo com vistas a engrossar os argumentos dos que querem que não se pense o conteúdo dos fins perseguidos. O pensamento, onde existe, restringe-se ao formalismo e ao dogmatismo. A lei é não duvidar, não questionar os feitos prodigiosos da *poiésis* e técnica. Ao pressuposto de que a verdade científico-tecnológica é evidente em si mesma, esta vertente do pensamento impõe-se como um engodo para daí extrair sua própria legitimidade. O engodo, em linhas gerais, consiste em disseminar o entendimento de que, se pensadas por critérios técnicos, se concebidas

com critérios politicamente neutros e assépticos, as normas impostas pelo Estado devem gozar de legitimidade, o que, rigorosamente, não é científico nem verdadeiro.

O ideário *poiético* e a tecnociência, a serviço de si mesmos, do capital, ou do aparelho industrial, valem-se de manobras para impor o domínio técnico sobre Ético e o Político. Armados de teorias, procuram negar as qualidades da razão prática e nos impingir soluções gerais, padronizadas, enquanto enfrentamos questões contingentes e variáveis; o que buscam é suprimir a intervenção da vontade humana, da liberdade humana, do julgamento humano na sucessão dos fatos nascidos da vida.

Em sua relação com as instituições políticas, não só desqualificam os políticos como os humilham; contudo, não os descartam. Tem-nos como necessários até que se complete a racionalização mágica da sociedade e do Estado. Até lá, devem ser preservados, devem servir de biombo, devem ser como uma máscara que oculte a real face do poder, como mercadores que vendem, aos cidadãos, a ilusão de que vivem numa democracia. Numa análise bastante simples, diríamos que o povo elege os políticos para governar e que estes, como atores, representam que governam. No entanto, o aparato de produção e reprodução do conhecimento, seu dinamismo e velocidade, cujo domínio pertence aos técnicos, afastam a razão política do centro do poder, põe-na na periferia do poder, de modo a permitir que os tecnocratas mantenham rígido controle sobre o núcleo duro do poder.

Os corifeus da *poiésis* e da tecnociência, contra a qual nos batemos, agem de modo a nos afastar do controle, do comando das decisões políticas e práticas, empurramos para dentro de um círculo vicioso que recorda os males hereditários, isto é, a técnica produz dados que somente a técnica pode solucionar. Ora, a razão só é razão na medida em que permite-nos conhecer e reconstruir o mundo, quer sob o ponto de vista histórico quer social quer humano, porque a mera cientificidade, o conhecimento que não transcende o seu objeto, termina dominando o próprio sujeito. Como denunciam Adorno e Horkheimer, “o saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravidão da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo” (ADORNO, 2006, p. 18).

Que o ideário *poiético* e a tecnociência são produtos da inteligência humana, não há dúvida. Porém, trata-se de uma racionalidade sem inteligência moral. Assentam-se ambos na razão, não há dúvida, no entanto, funda-se numa racionalidade que repele o uso prático da razão; portanto, repele a liberdade. Em verdade, a ideologia *poiética*-científico-tecnológica, por ser dogmática, torna-se danosa na medida em que repugna a razão prática, a razão que legisla para a liberdade, a razão que funciona como tribunal da própria razão.

No afã de matematizar o campo deliberativo da racionalidade, o ideário parece saber que só avança na medida em que consegue evitar ou eliminar as possibilidades do uso prático da razão como recurso do pensamento. Plenamente vitoriosa, construiria uma realidade em que agiríamos mediante meros cálculos de probabilidade; portanto, não teríamos mais dificuldades em lidar com a pluralidade, a variedade e complexidade dos acontecimentos e da vida porque não mais seríamos capazes de fazer julgamentos, estimativas, não seríamos capazes de nos dar uma política, uma moral, um ideal.

Ora, eliminar o uso prático da razão implica expulsar do território do conhecimento a vontade, a liberdade, a racionalidade ética e política. É a razão prática o nosso instrumento de deliberação, de fazer escolhas, pressuposto para a ação do homem em sociedade, condição dos nossos movimentos na história. Matematizado o campo da razão prática, esterilizada estará a inteligência, gélidos estarão os espíritos, impotente estará o homem, sepultos estarão a esperança e a liberdade. O uso prático da razão nos dá as luzes que iluminam os caminhos da razão científica, é corrimão para os nossos

juízos, apoio para a nossa inteligência, horizonte para a nossa ação. O uso prático da razão nos dá fundamento para decidir e nos orienta rumo ao princípio da finalidade quando da tomada de decisão, e, ao contrário do que deseja a tecnociência, subordina o conhecimento científico ao invés de se subordinar a ele. Faz com que se enquadre, submeta-se a um objetivo, a um fim.

Não é que se deva desdenhar a razão *poiética* nem a razão científica e técnica. Trata-se de não confundir juízo de razão científico, ferramenta com que se esculpe o conhecimento intelectual, com juízo ético, uma reflexão do espírito sobre o espírito, que nasce da razão prática, esfera da liberdade. Podem ambas caminhar juntas, e, se o fazem, produzem grandes inteligências, desde que a razão prática submeta a razão *poiética*-tecnológica aos seus limites geométricos, e a consciência, uma vez liberta dos grilhões que querem lhe impor, fulgure com todo o valor que possui. Em verdade, razão prática e razão técnica são qualidades que hoje se repelem, mas que devem convergir. A razão técnica e científica se forma pela luz intelectual, que é gélida; a razão prática, pela luz do coração e da vontade, que são cálidas. A razão científicotecnológica conhece, especula; a razão prática julga, decide, ordena. São faculdades que operam dialeticamente, é um equívoco separá-las.

Portanto, nada mais importante neste momento do que levar ao banco dos réus a absolutização da tecnologia e, ao mesmo tempo, inventar novos saberes e direitos que nos protejam das garras da ideologia tecnologizante. Tornou-se imperioso, para todos nós, restaurarmos o equilíbrio perdido, tornou-se necessário superarmos o abismo que separa as ciências sociais e humanas de outros ramos do saber científico, construindo pontes entre elas. O inaceitável é termos, de um lado, o pensamento técnico, de outro, paralisado o pensamento que reflete, que medita sobre o que existe e sobre o que pode vir a existir. O desenvolvimento científico e tecnológico deve vir acompanhado do desenvolvimento político e moral do homem, sob pena de que nossa civilização quebre o seu centro de gravidade. Se o homem cria as ciências, é seu dever pensar o destino humano numa sociedade que assassina as humanidades para que triunfe a cientificidade, que obsta o bom uso da razão humana nas questões científicas e exalta o mau uso das razões científicas nas questões humanas.

Não mais faz qualquer sentido a crença em que o florescimento da *poiésis*, ciências e da tecnologia, produziria justiça social e felicidade individual. De concreto, o que colhemos com essa radicalização, com essa equivocação entre razão prática e razão lógica, foi o florescimento da racionalidade instrumental que, com mãos de ferro, sufoca a voz da razão prática, reprime o uso prático da razão, fragilizando, por um lado, os laços comunitários construídos sob a égide da política e da ética, e, por outro, estimulando o utilitarismo e a ausência de afeto entre os homens.

Essa abordagem sobre a *poiésis* e a ideologia tecnologizante que faço, no fundo, expõe a ruptura havida entre Ética e Política, que teve seu início com a modernidade. Tal ruptura acaba por escravizar a força de ambos os campos, quer o Ético quer o Político, abrindo o flanco a que prosperasse o ideário *poiético*, e, com ele, a ideologia tecnologizante. É que, ao enfraquecer a intrínseca relação entre Ética e Política, enfraquecida fica a razão prática, cuja finalidade é dirigir as ações humanas com vistas ao aperfeiçoamento de si mesmo.

Em verdade, essa cisão, essa ruptura, alcançou toda a nossa cultura. De um lado, posicionaram-se os saberes vinculados às ciências humanas (educação, política, literatura, música, filosofia, direito, etc) e, de outro, enfileiraram-se os ramos ligados à ciência e à tecnologia, como que em mundos opostos. Para a técnica, as ciências humanas são inúteis; para as ciências humanas, a técnica não pensa. O diálogo entre ambos tornou-se difícil em qualquer direção e, não raro, ramos da área de humanas

desertaram de seus quadros para aderir ao lado oposto. Colhemos, como resultado dessa cisão, uma realidade em que as ciências humanas, às quais cabe dar uma direção às áreas ligadas à ciência e à tecnologia, a reboque da tecnociência, terminaram reféns de uma realidade em que é a ciência-poder a responsável pelas decisões que fertilizam o óvulo do futuro.

A cultura humanística é uma cultura genérica, que, pela via da filosofia, do ensaio, do romance, alimenta a inteligência geral, enfrenta as grandes interrogações humanas, estimula a reflexão sobre o saber e favorece a integração pessoal dos conhecimentos. A cultura científica, bem diferente por natureza, separa as áreas do conhecimento; acarreta admiráveis descobertas, teorias gerais, mas não uma reflexão sobre o destino humano e sobre o futuro da própria ciência (MORIN, 2009, p. 17)

Pe. Vaz, um dos primeiros filósofos a esclarecer e denunciar como opera o ideário *poiético*, entende que talvez aí esteja nossa indiferença em relação aos nossos semelhantes e a nossa conivência à não efetivação dos direitos proclamados mas não concretizados, posto que sempre vítimas do bloqueio por parte dos economistas e outros expertos que integram o aparato estatal.

À luz do pensamento de Pe. Vaz, a substituição do fundamento ontológico vinculado à teleologia do Bem, a partir do século XVII, pelo racionalismo mecanicista preconizado pelo ideal cartesiano da matematização do Universo, está a exigir, para que a civilização recupere o tempo perdido “o desenvolvimento da ideia de comunidade ética alicerçada na emergência histórica dos direitos humanos como consciência da humanidade, [...] exigência, a um tempo ética e política, de edificação de um autêntico Estado de Direito” (VAZ, 2013, p. 262).

Finalmente, como o eixo do Colóquio encontra-se na problemática e sentido dos direitos humanos, concluo afirmando que entendo que os direitos humanos coincidem em certa extensão com o que até a promulgação da Declaração Universal dos Direitos do Homem a ciência jurídica nomeava direito natural. Os direitos humanos são, portanto, fruto de uma declaração internacional cujo objetivo é o de dizer quais são os direitos que, no atual estágio das civilizações, possuem a dignidade de naturais, isto é, inerentes ao homem, à pessoa humana.

O rol de direitos declarados humanos pela ONU reflete em padrão do sentido universal de justiça e se presta a que possamos, adotando-os como um critério objetivo, avaliar a qualidade ética do direito positivo de uma nação. Em verdade, os direitos humanos diferem do que as constituições classificam como direitos fundamentais, sociais e econômicos em razão da natureza supranacional dos direitos humanos, os quais, desde a sua gênese, aspiram à validade universal, enquanto os direitos fundamentais apenas integram o campo do direito positivo de um povo.

Naturalmente que não mais há como sustentar o direito natural no sentido de inato. Os direitos naturais não são naturais nesse sentido: são produto da organização humana, da pressão evolutiva criada pela vida social, da ideação deliberada, da História, da consciência e da mobilização política. Os direitos relacionados ao meio ambiente, por exemplo, sequer foram ventilados nos estatutos da ONU em razão de que, quando da edição da Carta da ONU, em 1948, não haviam conquistado adesão das consciências da família humana.

Entre nós, se se examina a nossa carta constitucional, infere-se que nela estão explícitos os preceitos e implícita a filosofia que orienta os direitos declarados humanos pela ONU. Entre nós, a questão dos direitos humanos não carece de fundamentação filosófica nem depende de uma deliberação política, vez que se encontram positivados desde a edição da Constituição da República. O que falta é dar efetividade à norma, um

problema mais ligado à dogmática jurídica, à construção de políticas públicas, e à estrutura do Poder Judiciário que ao fundamento filosófico ou à deliberação política.

Enfim, comecei com Ricœur, com ele encerro: tal qual o filósofo do sentido, estou convencido de que se fossemos capazes de compreender o amor além de sua lógica pessoal e privatista, se fossemos capazes de enxergar no amor sua dimensão pública, compreenderíamos plenamente o sentido dos direitos humanos. O amor – escreve Paul Ricœur

o amor tem a mesma extensão que a justiça. Ele é sua alma, seu impulso, sua motivação profunda; confere-lhe sua visada que é o outro, cujo valor absoluto ele atesta; acrescenta a certeza do coração àquilo que corre o risco de tornar-se jurídico, tecnocrático, burocrático no exercício da justiça. Em compensação, porém, é a justiça efetiva, institucional, social do amor. (RICŒUR, 1990, p. 162).

## Referências bibliográficas:

- ADORNO, T. - HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- COMPARATO, F. K. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. 7.ed. São Paulo: Saraiva, 2010.
- GAMBOGI, L. C. B. *Direito: razão e sensibilidade. As intuições na hermenêutica jurídica*. Belo Horizonte: Del Rey-FCH-Fumec, 2005.
- HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- MORIN, E. *A Cabeça Bem-Feita. Repensar a reforma e Reformar o pensamento*. 16 ed. Rio Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- RICŒUR, P. *Ideologia e Interpretação*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.
- ROSZAK, T. *A contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- SALGADO, J. C. *A ideia do Direito em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, J. C. Experiência da Consciência Jurídica em Roma. *R.TCMG*, Belo Horizonte, v. 36, n. 1, jan./mar.2001.
- SALGADO, J. C. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de MG*. 2, ed. Belo Horizonte TJMG: 1998.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991.

## A apropriação hipermoderna dos Direitos Humanos

Carlos Roberto Drawin<sup>1</sup>

**RESUMO:** A finalidade deste texto não é contestar a legitimidade da luta pelos direitos humanos, mas apenas encaminhar alguns subsídios críticos acerca de sua apropriação numa época atravessada por um movimento histórico aparentemente contraditório. De um lado, a tendência comumente designada como “globalização”, caracterizada pela ampla difusão das tecnologias e a circulação intensiva das informações nas redes sociais e na mídia em geral, bem como a expansão transnacional do capitalismo financeiro e sua hegemonia sobre os processos produtivos. De outro, a configuração de novas formas de subjetivação decorrentes da ascensão do indivíduo hipermoderno com sua elevada aspiração de satisfação e sua exacerbada consciência de liberdade pessoal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Direitos humanos. Política. Hipermodernidade.

---

O propósito deste texto é bem limitado. Nele não pretendo abordar extensivamente a problemática dos direitos humanos e tampouco descurar a sua imensa relevância no mundo contemporâneo, ainda marcado por tão extensos e diferentes tipos de exclusão, violência e discriminação. Não se pode minimizar o papel político e jurídico da luta pelo respeito e consolidação dos direitos humanos, mesmo naquelas sociedades que já alcançaram um razoável nível de desenvolvimento econômico e social. Por conseguinte, a finalidade deste texto não é contestar a legitimidade da luta pelos direitos humanos, mas apenas encaminhar alguns subsídios críticos acerca de sua apropriação numa época atravessada por um movimento histórico aparentemente contraditório. De um lado, a tendência comumente designada como “globalização”, caracterizada pela ampla difusão das tecnologias e a circulação intensiva das informações nas redes sociais e na mídia em geral, bem como a expansão transnacional do capitalismo financeiro e sua hegemonia sobre os processos produtivos. De outro, a configuração de novas formas de subjetivação decorrentes da ascensão do indivíduo hipermoderno com sua elevada aspiração de satisfação e sua exacerbada consciência de liberdade pessoal. As minhas considerações críticas devem ser compreendidas à luz deste diagnóstico epocal aqui apenas esboçado e precedido de duas observações prévias. A primeira com um breve esclarecimento acerca de minha posição metodológica e a segunda com uma breve evocação do surgimento dos direitos humanos.

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

### *1º. Um esclarecimento metodológico*

A primeira e mais rudimentar lição da hermenêutica pode parecer banal, porém a sua importância não pode ser negligenciada: ninguém fala *sub specie aeternitatis*, pois toda fala parte de um lugar, social, cultural e histórico. Essa reivindicação de consciência histórica se contrapõe à pretensão de “imunidade epistemológica” por parte de quem acredita falar em nome da ciência ou da razão. Isto não significa de modo algum endossar o relativismo preguiçoso, a desdenhar a argumentação racional sob o alibi da tolerância indiscriminada e pressurosa, em sua falsa modéstia, de tudo poder confundir por nada poder discernir. O reino aparentemente democrático da opinião generalizada, no qual todos se sentem ansiosos de expressar imediatamente as suas opiniões acerca de qualquer assunto, facilmente se converte no reino da indiferença ou, ainda pior, no confronto imediato das *dóxoi* a alimentar a ira e o ódio de uns pelos outros e todos os afetos que propiciam e reforçam a formação das “tribos”, dos grupos opiniáticos.

A reivindicação da consciência histórica não pode ser confundida com este novo obscurantismo de uma tolerância adjetivada há muito por Herbert Marcuse, ainda nos libertários anos sessenta, como “tolerância repressiva”. (Marcuse, 1969, p. 81-123). O cultivo cioso das próprias opiniões como reflexo vulgar da estetização do pensamento traz consigo a misologia e de modo oculto, o ódio à linguagem, porque a linguagem simultaneamente nos vincula e obriga à prática discursiva e por isso necessariamente nos transcende. Afinal, como nos ensina a psicanálise, “o ódio é sempre ódio do Outro em si”. (Lebrun, 2008, p. 26). Longe de endossar o puro e simples relativismo, reconhecer o lugar de onde se fala, assumir os próprios preconceitos é condição de possibilidade para avançar na discussão e abrir o espaço crítico. Não é outra a proposição do “círculo hermenêutico” ao explicitar a inter-relação entre a parte e o todo, o passado e o presente, o texto e o contexto e, sobretudo, entre a compreensão e a pré-compreensão. Toda compreensão, ensina Gadamer, implica uma pré-compreensão formada pela tradição viva e singular na qual se insere o intérprete. (Gadamer, 1998, p. 13-14).

De qual lugar eu falo? Como indicar esquematicamente o conjunto dos meus preconceitos? São perguntas difíceis de serem respondidas de modo breve e suficientemente esclarecedor. No caso do tema em questão eu poderia nomear o meu marco teórico como o da vertente psicanalítica da teoria crítica da sociedade. Mas isto seria ainda muito pouco esclarecedor. Por isso ajunto duas observações. A teoria crítica da sociedade rejeita a cisão entre a reflexão racional e o processo histórico. Dar as costas à vida social, política e cultural em nome da exigência de universalidade da razão apenas acarreta o seu empobrecimento, o seu isolamento em regiões epistêmicas supostamente dotadas de sólidas garantias epistemológicas. Aceitando o desafio e as contradições da história a razão se enriquece e torna-se necessariamente crítica, ou seja, torna-se comprometida com os potenciais históricos de emancipação humana, mas também com uma aguda consciência de seus limites estruturais e o reconhecimento da devastação humana produzida pelo próprio homem. Desse modo, a “visão trágica do mundo” não é apenas paralisante e nem é inteiramente incompatível com a consciência crítica. Ao contrário, se apresenta como um aguilhão da reflexão filosófica numa época na qual a esperança iluminista na realização da filosofia parece ter fracassado. (Honneth, 2008, p. 389-415; Adorno, 1975, p. 11)

Ora, foi justamente a experiência do poder protético da alienação que impulsionou o marxismo ocidental em direção da psicanálise. As condições objetivas da sociedade não explicam suficientemente a letargia das massas e as sucessivas derrotas de todos os projetos críticos. Não basta analisar e expor as contradições inerentes ao

modo de produção capitalista, mesmo porque estas não são contradições abstratas, apreendidas de uma vez por todas pela crítica da economia política. As estruturas não são fixas, mas são historicamente configuradas pela força plástica das ideologias e pela modelagem profunda dos modos de subjetivação. Aí entra a contribuição da psicanálise na construção de uma teoria crítica da sociedade: a elucidação das complexas mediações através das quais as estruturas objetivas penetram profundamente nas dinâmicas psíquicas. Se não levarmos em contas a pluralidade e o entrecruzamento desses diferentes registros de mediação acabamos caindo numa visão ingênua e otimista do progresso da humanidade. Ao propor uma teoria do psiquismo dividido e atravessado por forças pulsionais tão poderosas quanto obscuras, a psicanálise nos serve como antídoto contra a superficialidade das crenças racionalistas. Além disso, propicia descrições imensamente ricas das ambivalências afetivas, dos atravessamentos obscuros e silenciosos de nossas intencionalidades conscientes e egoicamente ordenadas. A psicanálise introduz um incômodo questionamento acerca do esclarecimento e do potencial de autorreflexão da humanidade. Após a proposição da teoria do narcisismo Freud já advertia acerca da servidão do eu, incapaz de ser senhor em sua própria casa. (Freud, 1999, p. 11). As ilusões não são efeitos de superfície, marcas vindas de fora e passíveis de serem completamente eliminadas pela educação e pelas transformações sociais. Se as pulsões não podem ser inteiramente domesticadas, então quais os limites de nossas utopias e nossas pretensões de uma sociedade livre e transparente? Evitar este tipo de interrogação não significa ter uma visão libertária e humanista, significa tão somente não querer encarar os dolorosos entraves da condição humana e cair mais facilmente nas muitas armadilhas que aprisionam os nossos sonhos mais ousados. As derrotas sucessivas que se seguiram às previsões mais otimistas do século XIX levaram os teóricos críticos a explorar as amarras profundas que aprisionam os nossos ideais de liberdade e a reavaliar o entrecruzamento das ações políticas e dos modos de subjetivação. (Rouanet, 1983; Rouanet, 1985, p. 119-288; Drawin, 2015, p. 15-64)

Por conseguinte, a minha posição se baseia neste referencial de uma teoria crítica que incorporou às suas análises da estrutura social muitos dos resultados provenientes da investigação psicanalítica acerca dos processos de constituição da subjetividade. A abordagem da apropriação pós-moderna dos direitos humanos se faz à luz dessas pressuposições. Antes, porém, farei uma rápida incursão na gênese psicossocial de sua proclamação como direitos naturais e evidentes.

## *2º. O surgimento dos direitos humanos*

No final do século XVIII, no contexto político da derrocada do absolutismo monárquico e da ascensão revolucionária da burguesia, os direitos humanos são formalmente proclamados em 1776 na Declaração de Independência dos Estados Unidos, basicamente redigida por Thomas Jefferson e na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, esboçada pelo Marquês de Laffayette e endossada pela Assembléia Nacional Francesa em 27 de agosto de 1789.

A primeira proclamação considera como verdades por si mesmas evidentes ou como “verdades sagradas” a igualdade entre todos os homens e os direitos fundamentais à vida, à liberdade e à busca de felicidade, considerados como inalienáveis. Do mesmo modo, a segunda proclamação afirma em seu artigo primeiro a igualdade e a liberdade originárias de todos os homens como uma verdade de alcance universal e, em consequência, elimina todo privilégio por nascimento e transfere a soberania do rei para a nação. Passados mais de um século e meio a Organização das Nações Unidas adotam em 1948 a “Declaração Universal dos Direitos Humanos” em cujo primeiro artigo são

reafirmadas como universais e originárias a igualdade e a liberdade de todos os seres humanos em dignidade e direitos.

Entre as duas datas, 1776 e 1948, houve muitos e inegáveis avanços formalização jurídicas desses direitos e nos numerosos e enormes esforços em efetivá-los no plano internacional. O desafio maior de todos estes propósitos foi o de “estabelecer as condições mínimas sem as quais desaparece toda legitimidade do Estado” e de “conciliar o direito penal internacional com o princípio de soberania dos Estados, ao ser o soberano, por definição, o que não está obrigado”. (Ternon, 1995, p. 17-18). Muitas foram as iniciativas e negociações feitas com o propósito de superar tais impasses. No final do século XIX, um século depois da proposição da universalidade dos Direitos os políticos e juristas ainda se empenhavam no estabelecimento de meios de arbitragem internacional e a construção dos critérios para julgar como ilícitos o comportamento dos Estados. As conferências de Haia (1899; 1907) e as Convenções de genebra (1864; 1906) não impediam o direito dos Estados de fazer a guerra (*jus ad bellum*), mas elas buscavam regular e limitar os meios usados na guerra (*jus in bello*). Buscavam-se assim as “leis da humanidade” como normas internacionalmente convencionadas para definir a ilicitude das ações dos Estados não apenas no caso de beligerância entre as nações, mas também no tratamento que dispensavam às suas minorias. As dificuldades eram imensas. Não só para a obtenção dos consensos e acordos, mas também porque a “repressão penal da violação” das leis humanitárias abria o espaço para a intervenção política e militar de alguns Estados em outro considerado como infrator. Assim, se por um lado a formalização jurídica e internacional dos direitos humanos contribui decisivamente para a defesa das minorias e a condenação de práticas militares e policiais dos Estados e para a formação da consciência moral, por outro lado, eles também se tornam uma preciosa fonte de justificação ideológica nos conflitos imperialistas, nas políticas colonialistas e de dominação dos povos, assim como na consolidação da hegemonia geopolítica. (Ternon, 1995, p. 18-25).

Certamente a ambivalência na utilização do discurso dos direitos humanos não pode servir de alibi pra o seu descarte ou para minimizar a sua relevância na formação da consciência moral contemporânea, mesmo porque carecemos atualmente de referenciais simbólicos com alcance universal e dotado de um potencial crítico capaz de fazer frente aos sistemas globais de dominação. Não obstante, a aceitação fácil do discurso dos direitos humanos não deixa de ser a imagem invertida da invisibilidade estrutural dos mecanismos de reprodução do capitalismo global. Essa relação de inversão fica sobremaneira oculta, quando o discurso dos direitos humanos se apropria e difunde, com êxito crescente, aquelas características de naturalidade, universalidade e evidência já presentes em suas primeiras proclamações. Como entender um tão largo consenso num mundo tão profundamente dividido e desigual? Por que no último quartel do século XVIII aqueles direitos desde sempre óbvios e pertencentes ao patrimônio da humanidade puderam ser afirmados em sua obviedade e em sua intrínseca humanidade?

A evidência não é o resultado de um procedimento de fundamentação e justificação discursiva, pois a sua base é quase sempre emocional ou, antes, uma crença se torna evidente e passa a ser um parâmetro para a ação quando a emoção penetra na consciência deixando de ser apenas um mecanismo neurofisiológico ou uma reação simples para se transformar em sentimento, numa imagem mental que pode ter valência positiva ou negativa. Os sentimentos compõem um conjunto complexo de estados do corpo, de percepções e percepções de percepções e em seus aspectos menos imediatos, menos próximos das reações emocionais mais simples, as suas valências dependem de

tramas associativas produzidas por processos psicossociais mais ou menos longos. (Damásio, 2004).

Tudo isso nos ajuda a compreender porque os direitos humanos estando potencialmente presentes em diversas tradições religiosas e filosóficas somente foi “descoberto” e proclamado em sua evidência no limiar da modernidade. Tal descoberta pode ser genericamente caracterizada como sendo a efetivação no sentimento do potencial de identificação com o outro desde sempre presente nos seres humanos como uma de suas características evolutivas essenciais. (Tomasello, 2003). Esse potencial de identificação com o outro não se instaura imediatamente, mas se efetiva historicamente como mostrou Charles Taylor em seu amplo estudo acerca da construção da identidade moderna. (Taylor, 1997). Nesta mesma trilha a historiadora norte-americana Lynn Hunt pretendeu mostrar como a evidência dessas declarações dos direitos humanos foi o resultado de um longo processo psicossocial ou de transformação das mentalidades cuja aceleração na segunda metade do século XVIII permitiu o desenvolvimento de uma nova configuração do sentimento de empatia a gerar uma série de deslocamentos conceituais e axiológicos. Conforme nos mostra Hunt o novo modo de vida burguês, centrada no trabalho quotidiano, organizado e produtivo vai aos poucos substituindo as aspirações de honra e glória da aristocracia ociosa e apegada aos seus privilégios de nascimento. No contexto deste novo modo de vida, o casamento e a família são valorizados e concebidos como fruto do amor entre homens e mulheres e entre os pais e os filhos. Outros desdobramentos psicossociais se seguem: uma nova percepção do papel do afeto na vida das pessoas; a consciência da interioridade do eu e o respeito ao espaço da privacidade; a individualização dos corpos juntamente com o reconhecimento da distinção do indivíduo em relação ao grupo social e, portanto, capaz de autocontrole e autonomia. Muitas destas mudanças encontraram expressão nos novos romances. A partir de meados do século XVIII surgem alguns romances epistolares de grande popularidade como “Pamela” (1740) e “Clarissa” (1747-48) de Samuel Richardson e “Júlia ou a nova Heloísa” (1761) de Jean-Jacques Rousseau. (Hunt, 2009, p. 35-69). Neles as histórias arquetípicas, nas quais há um ponto de vista acima da trama dão lugar para a narração da vida das pessoas comuns com as quais o leitor pode se identificar em suas paixões e vicissitudes e esta identificação com o comum e o não heróico ou com os costumes e comportamentos assegurados pelas convenções sociais mais próximas traz consigo um potencial de universalidade. Hunt mostra como a tortura judicial, a tortura legalmente autorizada, foi sendo rejeitada na segunda metade do século XVIII até sua abolição na década de 1780 juntamente com outras formas cruéis de punição corporal. (Hunt, 2009, p. 70-112)

Todas estas mudanças, deslocamentos, novos valores e formas de expressão tornaram “naturais e evidentes” os direitos humanos proclamados e este processo psicossocial, por sua vez, foi o resultado de uma transformação mais lenta e estrutural: a dissolução, já iniciada na devastadora crise demográfica do século XIV, na ocasião da “peste negra”, do modo de produção feudal e da organização social rigidamente estratificada. O afrouxamento da hierarquia social, assim como as cisões e escândalos que levaram as instituições cristãs a um profundo descrédito, tudo convergiu no desencadeamento da crise global da civilização medieval que Jean Delumeau, em sua obra já clássica, descreveu num grande arco histórico como a cultura do medo no ocidente. (Trindade, 2011, p. 15-34; Delumeau, 2009).

Essas observações aqui listadas de modo bem sumário esboçam o pano de fundo do surgimento dos direitos humanos sem outro objetivo senão ressaltar a obscuridade política, social e cultural que contrasta com a transparência e com a suposta evidência de sua proclamação formal. Uma sombra já se fazendo presente em seu próprio

nascedouro, pois apesar da intenção de universalidade as declarações são restritivas por deixarem de lado as crianças, os insanos, os prisioneiros e estrangeiros, algumas minorias religiosas, mas também e, sobretudo, os escravos e os negros livres, os sem propriedades e as mulheres. Há, portanto, dois planos: de um lado, se desenha a positividade luminosa dos ideais regulativos e, de outro, o plano negativo da efetividade histórica. A solução otimista surge de imediato: certamente os direitos não são imediatamente efetivados, porém a convergência do regulativo e do efetivo se imporá necessariamente no futuro, um futuro que, aliás, já estaríamos testemunhando com a reivindicação cada vez mais intensa de seus direitos por parte dos grupos anteriormente excluídos.

O *wishful thinking* desta visão linear da histórica só é possível por meio do recalçamento da incômoda memória da violência. Cada geração é convidada a recriar o mundo e a reviver em seus próprios termos as esperanças deixadas para trás pelas gerações anteriores. Afinal, poder-se-ia perguntar, este não seria o curso natural das coisas? O ciclo biológico no qual os velhos cansados e desiludidos são substituídos pelos moços cheios de energia e expectativas? Vou recusar esta hipótese fácil. Seria o caso de substituí-la pela ideia do triunfo inapelável e sempre renovado da morte? Da morte já se insinuando na reposição do novo? Não quero também seguir nesta direção, a da metafísica pessimista de cunho schopenhauriano decifrando no querer-viver a força de uma vontade cega. Prefiro aqui recusar a visão linear da histórica em nome do reconhecimento de sua negatividade, não como algo abstrato ou apenas “lógico”, mas como o corte trágico que atravessa o tempo da humanidade. Hegel soube ver no limiar mesmo de nossa época, naquela aurora pós-revolucionária, começando a espriar as suas luzes, uma nova forma trágica no coração da modernidade, com a expansão da “relação jurídica formal” (das formale Rechtsverhältnis) e sua consagração do indivíduo e da “*eticidade do burguês ou do homem privado*” (die Sittlichkeit des bourgeois oder des Privatmenschen). (Hegel, 2007, p. 95; Bourgeois, 1986, p. 447-510; Pires, 2006, p. 210-227).

Hegel antecipava o que muito mais tarde tornar-se-ia visível na nossa chamada pós-modernidade: a consciência individual desgarrada da comunidade, mergulhada na solidão de seus sonhos e exacerbada no conflito das particularidades. Sob esta superfície turbulenta das liberdades, na qual os direitos humanos são incessantemente invocados, as coisas seguem o seu curso. As estruturas de reprodução do capital tornam-se mais “invisíveis” e consolidam a sua dominação global.

### 3º. A apropriação hipermoderna dos direitos humanos

A ideia de um atravessamento trágico da modernidade não seria excessivamente pessimista? A resposta não pode ser afirmativa. Os acontecimentos catastróficos do curto século XX (1914-1989) não deixam margem de dúvida. Os horrores emergiram numa sucessão quase vertiginosa. Considerando apenas as conflagrações mais notórias, como as grandes guerras e revoluções e focalizando apenas o número de mortos, desconsiderando os feridos, mutilados, refugiados, as devastações das doenças e da fome, as famílias e vidas destroçadas, os números são estarrecedores. As duas guerras mundiais, a revolução russa e a guerra sino-japonesa deixaram aproximadamente 89 milhões de mortos, sem contar os massacres stalinistas, a guerra civil espanhola e tantas outras barbaridades. Tudo parece desmentir o avanço otimista e linear da história e parece atestar o abismo entre o ideal regulativo dos direitos humanos e a sua efetivação histórica. Após o final da Segunda Guerra os números são bem mais “modestos”, algo acima de 12 milhões de mortos. (Hecht e Servent, 2015). Podemos esquecer tudo isto como acidentes de um passado definitivamente superado? Apenas como um lembrete, a

recente guerra do Iraque, feita em nome da democracia e dos direitos humanos, já matou mais de 1 milhão de pessoas. Acreditar que dados tão assustadores podem ser explicados como explosões de irracionalidade é desconhecer que os mecanismos de muitos desses massacres foram cuidadosamente planejados, executados e administrados com o auxílio da engenharia, da medicina, do direito, da psicologia e de muitos outros arsenais de saberes e técnicas. A boa consciência das democracias ocidentais deve ser neutralizada pela suspeita, pois algumas das piores figuras do totalitarismo surgiram de suas entranhas e se impuseram sob o álibi de projetos progressistas.

No final dos anos setenta do século passado, a partir de discussões estéticas e literárias, começou a circular e alcançou grande sucesso na mídia a expressão “pós-modernidade” como caracterização geral de uma época. (Anderson, 2005). As descrições e explicações sobre os traços essenciais da nova época proliferaram e não é nada fácil fazer a travessia de uma literatura tão abundante quanto diversificada e vaga. Não é o caso de enfrentá-la aqui, por isso vou me limitar a uma simples consideração. O filósofo francês Jean-François Lyotard definiu a “condição pós-moderna” como a do refluxo das grandes narrativas religiosas, filosóficas e políticas que davam forma e sentido para as ações coletivas. As crenças nos monoteísmos, na emancipação da humanidade, na revolução socialista, na sociedade democrática liberal, na felicidade tecnológica perderam o seu encanto e a sua força utópica. Em seu lugar se multiplicaram as pequenas narrativas de caráter subjetivo, regional e pragmático. (Lyotard, 1979). Talvez a liberdade, podemos pensar, resida justamente aí, no fim do fardo das transcendências abrindo o espaço para a fruição da vida como ela é: singular, fragmentária, finita e com seus pequenos prazeres e miúdas liberdades. Os indivíduos contemporâneos ou pós-modernos estariam livres da “sacralidade do dever” e disponíveis para a miríade de satisfações oferecidas por uma sociedade indiferente em relação ao futuro. A “era do vazio” e da “indiferença pura” seria também aquela da única felicidade viável, a do gozo dos objetos e das relações afetivas e sexuais sempre plurais e fluidas. (Lipovetsky, 1989. Idem, 1994). A convergência das grandes narrativas com a ascensão do indivíduo psicológico e somático anunciaria a chegada de um novo tempo? Conforme a genial intuição de Hegel, acima referida, o “novo tempo do mundo” não seria outro senão o da dialética da modernidade tornando visível e intensificando ao máximo a cisão entre a universalidade e a particularidade, cisão já entrevista como a “tragédia na eticidade”. Por esta razão optei pelo termo “hípermodernidade”, pois vivemos na continuidade intensiva e extensiva da ciência, da técnica, da economia capitalista, a administração global. (Arantes, 2014).

Há algo de estranho na visibilidade do dilaceramento contemporâneo. Os dados são gritantes e estão mais acessíveis do que em outras épocas. Os números desta nova fase de dominação dos intermediários financeiros e após o colapso soviético são tão assustadores quanto os dos massacres do século anterior: dois bilhões de pessoas vivem com menos de dois dólares ao dia e um pouco mais de um bilhão de pessoas com menos de 1,25 dólar ao dia enquanto 21 a 30 trilhões de dólares, entre 1/3 e metade do PIB mundial estão em paraísos fiscais fora do alcance da tributação e cerca de 32 milhões de pessoas, 0,7% da população mundial detém 41% da riqueza do planeta. Atualmente, segundo dados de 2013-2014, quatro milhões de crianças morrem anualmente por não ter acesso à água limpa. Portanto, em cinco anos, permanecendo as mesmas condições, o número de crianças mortas seria igual ao total dos mortos da Primeira Guerra Mundial, uma das maiores carnificinas da história. (Piketty, 2014, p. 9-41; Dowbor, 2014). Por que, então, invisibilidade? Porque a violência tende a ser cada vez mais silenciosa. Os vínculos entre o mundo da vida com as dimensões simbólica e estrutural, vínculos que possibilitaram a proclamação dos direitos humanos no final do século

XVIII, tendem a ficar mais complexos e obscuros. Nesse contexto, o discurso dos direitos humanos e a retórica moral ganham certa obviedade encobridora e complementar em relação aos discursos sistêmicos da ciência, da técnica e da economia. E neste sentido pode-se falar numa apropriação hipermoderna do discurso dos direitos humanos, pois a facilidade de sua circulação e o amplo espectro de sua aceitação, ou seja, a sua “evidência”, não mais emerge das rupturas profundas da sociedade, dos deslocamentos psicossociais, como ocorreu na época de suas primeiras proclamações, mas manifesta sob a aparência da reivindicação de liberdade subjetiva a impotência diante da continuidade e consolidação de estruturas que parecem inamovíveis e adquiriram a solidez ontológica da realidade natural. (Drawin, 2016 a; Drawin, 2016 b).

As coisas são como são e querer modificá-las não passa de um desejo irracional, um sonho infantil. Afirmar “as coisas como são” é afirmar que o mundo concebido como uma realidade naturalizada é inteiramente funcional, imanente, contraído no presente e carente de sentido. O termo “sentido” tem muitos significados, dentre eles e não o menos importante encontra-se a ideia de uma direção temporal, de um futuro que transcende o presente, porque o tempo não é uma sucessão indiferente de momentos ou de acontecimentos. Podemos julgar o tempo, porque temos acesso a alguma instância de inteligibilidade transcendental, isto é, uma instância normativa irreduzível à indiferença de seu fluxo. Com o refluxo das grandes narrativas ou, para usar a linguagem psicanalítica, com a interdição do grande Outro os indivíduos só dispõem de uma saída imaginária para as suas vidas tornadas existencialmente irrelevantes. Eles são liberados da dívida simbólica para com qualquer instância transcendental: Deus, o cosmo, a tradição, o Pai, as utopias. A investigação psicanalítica contemporânea mostra como a rejeição à sujeição à lei ou à alteridade simbólica afeta a constituição das subjetividades, pois não há “sujeito” sem algum tipo de “sujeição” a uma referência normativa. Os indivíduos e grupos identitários contemporâneos compensam o déficit de subjetividade exacerbando a sua imaginação, eles se imaginam fundadores de si mesmos, livres para forjar a singularidade de seus estilos de vida, comportamentos, critérios de julgamento e valores. Esta inflação dos eus é insustentável, porque é uma identidade instável a oscilar entre a onipotência maníaca ou eufórica e a impotência depressiva, de qualquer forma é uma fantasia narcísica e frágil, sempre prestes a ser desmentida pelas duras imposições da vida. Sem a triangulação de uma posição terceira e qualitativamente diferenciada da horizontalidade das relações intersubjetivas, sem um “ele” capaz de fazer as mediações entre o “eu” e o “tu”, os laços sociais tornam-se frouxos e tendem a se desamarrar facilmente. A transmissão entre as gerações é questionada. Instala-se a “grande confusão” na família, na educação, no trabalho, nas relações amorosas. Todos reivindicam os “seus direitos”, mas a economia psíquica sem as amarras da alteridade de uma posição terceira, sem nenhuma ancoragem transcendental, desliza da “neurose normal” para uma “perversão comum generalizada”. A apropriação hipermoderna dos direitos humanos converte-se em fonte de legitimação de uma nova *pólis*, aquela designada por Dany-Robert Dufour como “a cidade perversa”. (Lebrun, 2008; Dufour, 2013, p. 279-389)

No célebre anúncio da “morte de deus” no parágrafo 125 de “A gaia ciência” Nietzsche relata como o “homem louco” dirige-se aos ateus que dele zombam sem darem conta do vazio cósmico ocasionado por aquele crime terrível por eles mesmos cometido. O eco daquele parricídio encontra a sua dicção dramática na fala do intelectual Ivan personagem de “Os irmãos Karamázov” que incitou e justificou o assassinado do seu pai por Smerdiákov, o seu irmão bastardo e sem alma: “E se Deus não existisse? Se fosse uma ideia criada artificialmente pela humanidade? (...) Se não existe um Deus infinito, também não existe a virtude, ou melhor, não há nem mesmo

necessidade dela...tudo é permitido...” (Nietzsche, 2001, p. 147-148; Pareyson, 2012, p. 81). Na “cidade perversa” “tudo é permitido” na esfera privada dos indivíduos porque “nada é permitido” na esfera real do funcionamento do mundo, nenhuma esperança nos é concedida de uma transfiguração das coisas como elas são em seu curso inexorável.

## Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BOURGEOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire*. Paris: Vrin, 1986.
- DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa. Prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DOWBOR, Ladislau. “Entender a desigualdade: reflexões sobre o capital no século XXI”. In: BAVA, Silvio Caccia. *Thomas Piketty e o segredo dos ricos*. São Paulo: Veneta/Le Monde Diplomatique, 2014. p.8-18
- DRAWIN, Carlos Roberto. “Alienação e reconhecimento: um marco teórico para nossa investigação”. In: MOREIRA, Jacqueline de O. e outros. *Análise do discurso de adolescentes em privação de liberdade: reflexões sobre a luta pelo reconhecimento*. Curitiba: Editora CRV, 2015.
- DRAWIN, Carlos Roberto. “A não evidência dos direitos humanos”. In: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira, SALUM, Maria José Gontijo, OLIVEIRA, Rodrigo Tôres. (Orgs). *Estatuto da criança e do adolescente: refletindo sobre sujeitos, direitos e responsabilidades*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2016 a.
- DRAWIN, Carlos Roberto. “Clamor e silencia da violência”. In: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira, KYRILLOS NETO, Fuad, ROSÁRIO, Angela Buciano do (Orgs.). *Violência(s): diálogos com a psicanálise*. Curitiba: Editora CRV, 2016 b.
- DUFOUR, Dany-Robert. *A cidade perversa: liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- FREUD, Sigmund. “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse”. FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Bd. XII. Fraqnkfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- HECHT, Emmanuel e SERVENT, Pierre. *O século de sangue: 1914-2014. As vinte guerras que mudaram o mundo*. São Paulo: Editora Contexto, 2015.
- HEGEL, Georg W.F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HONNETH, Axel. “Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da teoria crítica”. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria crítica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.
- HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos. Uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- LEBRUN, Jean-Pierre. *O futuro do ódio*. Porto Alegre: CMC, 2008.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'água, 1989.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O crepúsculo do dever. A ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.
- LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979.
- MARCUSE, Herbert. "Repressive tolerance". In: WOLFF, R.P.; MOORE Jr., B e MARCUSE, H. *A critique of pure tolerance*. Boston: Beacon Press, 1969. p. 81-123.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PAREYSON, Luigi. Dostoiévski. *Filosofia, romance e experiência religiosa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2014.
- PIRES, Edmundo Balsemão. *Povo, eticidade e razão. Contributos para o estudo da filosofia política de Hegel*. Vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *A razão cativa. As ilusões da consciência de Platão a Freud*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: edições Loyola, 1997.
- TERNON, Yves. *El estado criminal. Los genocídios en el siglo XX*. Barcelona: Ediciones Península, 1995.
- TOMASELLO, Michael. *Origens culturais da aquisição do conhecimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- TRINDADE. José Damião de Lima. *História social dos direitos humanos*. São Paulo: Editora Peirópolis, 2011.

## Aspectos metodológicos dos estudos vazianos sobre o *ethos*

Magda Guadalupe dos Santos<sup>1</sup>

**RESUMO:** Repensar o valor dos aspectos metodológicos do pensamento de Lima Vaz pressupõe reconhecer a complexidade e atualidade do logos *apodeiktikós* como expressão dos modos de compreender e justificar o *ethos* histórico do Ocidente. Embora a questão da universalidade conceitual tenha sido problematizada ao longo dos últimos séculos, a indagação sobre o sentido da vida humana e seus valores ainda figura como tema de destaque, em várias chaves de leitura, nos debates filosóficos da atualidade. Este paper versará sobre as variantes metodológicas que se viabilizam diante da relação entre *nómos* e *lógos* como formas conceituais de discernir tanto os aspectos éticos em estrito senso, quanto as questões político-jurídicas que afetam a contemporaneidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Êthos*; *Nómos*; *Lógos*; *Métodos*; Contemporaneidade.

---

A herança do pensamento de Lima Vaz se inscreve em um dos mais significativos paradigmas que a filosofia ético-política brasileira pôde constituir. Sua obra, contudo, não se restringe ao conjunto de conteúdos filosófico-temáticos que incidem sobre questões de relevo histórico-conceitual, que abrangem, inclusive, (para relembrar aqui também uma grande filósofa) os “tempos sombrios” da *politeia* e do *ethos* brasileiros. Se o grande lema da democracia atual centra-se em torno à questão da igualdade, Vaz problematizará tal centralidade, especialmente em *Democracia e Sociedade* (1985), ressaltando o valor da “igualdade na diferença” como diáde fundamental para o percurso dialético que subsidia a complexa relação entre ética e política (Vaz, [1985] 2000, p. 268).

De fato, a complexidade e mesmo a grandeza da obra de Lima Vaz devem-se tanto à atualidade de seu pensamento, quanto à inteligência de sua abordagem dos problemas, num método que favorece um maior alcance *dialético e fenomenológico, conceitual e hermenêutico-axiológico* do lugar do sujeito *histórico* no palco das indagações éticas atuais. Grande parte do privilégio de se haver frequentado suas aulas e conferências, de se ter aprendido a partir dele a sustentar o prazer de ler os complexos textos de filosofia e de ousar raciocinar e argumentar sobre eles, toda essa gama de expectativa possivelmente seja proveniente em grande parte do *modus operandi* do pensamento que Lima Vaz nos legou. O filósofo ensina a pensar com devoção à

---

<sup>1</sup> Professora Doutora do Departamento de Filosofia e da Faculdade Mineira de Direito da PUC Minas.

*materialidade* do texto, assim como explorar níveis de leitura com diversas e interativas faces de ordenação sistemática. Usando desse método, chega ele a análises e interpelações filosóficas bastante originais, enquanto alternativas hermenêuticas e axiológicas bem agudas, que se vão constituindo em torno das vicissitudes da razão moderna, que evoca os antigos gregos e chega ao mundo pós-hegeliano e até a contemporaneidade.

Não se pode imaginar que sua leitura do mundo tenha encontrado uma pontuação final em 2002, época de sua partida deste “entre nós”, justamente quando o século XXI acirrava seus debates éticos e (pós)-metafísicos acerca do sentido do ser e de todo o nosso existir historicamente. Em seus textos, depara-se tanto com a expressão de respeito e mesmo exaltação da tradição filosófico-cultural, quanto com a urgência de se repensar a dinâmica dos tempos, revitalizando a *modernidade*, que ele já vislumbra desde meados do século XIII, justamente quando se inaugura “um novo sistema simbólico que irá presidir ao ciclo da civilização do Ocidente” (Vaz, 2002, p.29). Ademais, ajustando seu modo de pensar a preocupações formais e metodológicas, Vaz nos transmite o registro dialético do projeto cultural e pedagógico da história do Ocidente, o qual já se vai habilitando, há quase um século, a criticar e a desconstruir certezas fundamentais e todo o edifício simbólico que chega até nós.

Como então relacionar o conteúdo e a forma em que se expressa, a essência e a potencialidade, a profundidade textual e as preocupações formais em níveis metodológicos distintos? Como lidar ou operar com as questões da dialeticidade metodológica, que nos impulsiona sempre para os registros temáticos que saltam aos nossos olhos indagativos e críticos de nós mesmas e mesmos? Tais registros assentam-se sobre um mundo que fabrica princípios e valores universais, mas trabalha de forma relativizada com as revisões críticas da amplitude conceitual e axiológica de fatos e tópicos pontuais que nos cercam. Essas indagações nos acompanham desde o momento em que percebemos as sutilezas e complexidade metodológica do pensamento de Lima Vaz, que apontam para as exigências de acuidade de visão e reflexão. Sem jamais negar-lhe a originalidade e grandeza, das quais se pode apenas participar, como do *eîdos* platônico ou ideias ontológicas, da *ousia* aristotélica que permanece mesmo através de toda a mudança, seu pensamento serve de propulsor lógico para continuar e mesmo insistir em firmar o olhar filosófico sobre o mundo.

Trabalha-se aqui, de forma dialógica, dois aspectos importantes da filosofia de Lima Vaz, a saber: as questões conceituais sobre a relação entre ética e direito, sob o impacto da história da cultura e das novas teorias filosóficas do final do século XX, e o relevo metodológico que sustenta tal tematização.

## **1. Traços do *ethos* da modernidade**

Segundo Lima Vaz, não se pode esquecer, por um lado, como o Direito, em sua acepção ampla, comparece, na concepção histórico-conceitual do Ocidente, seja como “jurisprudência efetiva” proveniente do mundo romano (Vaz, 2001, p.14), seja como “a razão da vida política” (Vaz, 2000, p.146-147), ou, em termos hegelianos, como “o reino da liberdade realizada” (Vaz, 2000, p. 136). Por outro lado, entende ele que a leitura contemporânea da base axiológica ocidental torna mais aguda a crise de crenças e certezas, as quais desde o Renascimento já se vão reformulando, até chegar, no final do século XIX, ao que então se chama de “ilusão religiosa” e ganha repercussão na filosofia da pós-modernidade. A crítica ao lugar do Deus transcendente e sua substituição por novos deuses, nomeadamente o *progresso* e o *tempo*, cultuados na

“fruição obsessiva do presente” e na expectativa de um futuro melhor (Vaz, 2001, p. 20), sustenta leituras distintas, inclusive a de certo exame niilista da vida que fere de morte o existir humano e provoca certa “anomia generalizada” no projeto antropocêntrico da modernidade (Vaz, 2001, p. 22). Isso porque, ainda segundo Lima Vaz, o “prodigioso aperfeiçoamento técnico da medida do tempo físico” passa a submeter-se ao tempo da técnica, do *cronômetro*, resultando no caminhar da vida para “o nada da morte”, dispersando-se assim o enigma do tempo, que suportaria as interrogações acerca do “sentido da vida” ou mesmo do “existir humano”, favorecendo-se, pois, as aporias do humanismo antropocêntrico.

Neste contemporâneo “reinado do homem” (Vaz, 2001, p. 22) – que ousou entender também como um *reinado dos homens* –, ao qual todos devem se curvar e se mostrar subservientes, na sua “proliferação de ídolos” (Vaz, 2001, p. 22), evidencia-se não apenas uma intrínseca e complexa relação axiológica entre *nómoi* e *lógoi* (escrevo propositalmente no plural, por se tratar mais da pluralidade de formas lógicas e normativas de pensar), como também uma universal crise do sentido do humano. Segundo Vaz, na passagem do milênio tal crise abala “os fundamentos da nossa civilização”, surgindo no tumulto “da cacofonia ideológica que ensurdece nossos ouvidos”, para usar suas exatas palavras em “O Humanismo hoje” (Vaz, 2001, p. 22-23).

## 2. Homologias, interpelações e analogias conceituais

Do cultivo da crise de pensamento, como algo próprio do *ethos* da variada cultura ocidental, sobressai, a concepção humanista, resultante de um dos mais destacados paradigmas antropológicos da cultura, e, em contrapartida, as teorias que reexaminam as faces axiológicas de tal concepção. No contexto da tradição, tem-se, de uma perspectiva, o exame metodológico proposto por Lima Vaz, que nos faz caminhar com apreço à história filosófico-metafísica, por meio de homologias conceituais. De outro ponto de vista, impõe-se compreender qual o novo itinerário filosófico que nos remete às leituras das rupturas axiológicas na atualidade, as quais cultuam a crise do pensamento e giram ao seu entorno na forma de novas propostas interpretativas e valorativas, como alternativas do pensar antropocêntrico moderno. Tal interlocução conceitual não seria possível se não pudéssemos contar e mesmo nos servir da metodologia sempre proposta por Lima Vaz na exposição didática de suas análises.

Em sua leitura **conceitual** e **histórica**, Vaz procede a uma abordagem interpretativa do *ethos* da cultura, que, de forma dialética, pode ser assumida de várias angulações, de acordo com o método proposto. Entre as correlações conceituais, especificamente na primeira parte de *Ética e Direito* (1977), vai-se do *ethos* à *sociedade política: a gênese do direito*, o que se apresenta como uma descrição de correspondências entre as medidas normativas da interioridade, “que regem a práxis do indivíduo”, e a lei político-jurídica. Se, de certa angulação, tem-se o *ethos* como hábito, cuja fundamentação lógica se concebe na doutrina da virtude (*areté*), de outra, nas teorizações e práticas do agir em comum, qualifica-se a doutrina da lei justa ou da *politeia* como o análogo da virtude no indivíduo. De modo dialético, a *práxis* individual encontra correspondência no direito enquanto representação da comunidade, devendo ambas as formas enfrentarem a desmesura (*hýbris*) do indivíduo, da sociedade e do próprio direito, por meio da codificação da liberdade consensual em bases sempre lógicas.

Podemos assim representar de forma esquemática tal analogia:

Base da relação entre sociedade política e (ciência) ética  
Nómos (a lei como base de tal analogia)

Lei ou medida interior segundo critérios de qualidades/virtudes ( <i>aretai</i> )	Lei da cidade (constituída para um viver-em-comum)
A base lógica do <i>êthos</i> : teoria do agir individual: doutrina da virtude ( <i>areté</i> )	Teoria do agir em comum.
<i>Êthos</i> : <i>métron</i> de hábitos individuais	<i>Politeía</i> como norma da comunidade e seus costumes
O problema de uma razão (fundamento) da <b>liberdade</b>	O problema da razão do <b>livre consenso</b>
As <b>exigências éticas</b> de um paradigma normativo	A <b>Lei e o Direito</b> como a realização plena da prática consensual
<u><i>Orthòs lógos</i></u> Indivíduo	<u>Direito</u> Comunidade
X <i>hýbris</i> de cada um e do próprio <b>direito</b>	

Com base nesse método analógico de representações valorativas, Vaz aponta os caminhos viáveis historicamente, tomando-se sempre como referência o *métron* da virtude (*areté*) e da lei (*nómos*). Ora, se pudermos adaptar essa correlação a um quadro de analogias flexíveis, cujos conteúdos se modificam ao longo do agir histórico, pelo menos em sua apreensão axiológica, apreende-se que a mobilidade interpretativa vê-se aqui contemplada como respostas ao processo histórico do Ocidente.

Verifica-se que, nesse quadro normativo e sistêmico, ao se alterar **historicamente** a concepção **hermenêutico-axiológica** de alguns princípios e conceitos dispostos em uma das margens do quadro comparativo (que dispomos em **letras e fontes** correlatas), necessariamente a outra margem também se modifica, provocando novas possibilidades de entendimento sobre o *êthos*, em sentido estrito, e sobre a *politeia*, enquanto base constitutiva de leis justas.

Desta feita, ao se tomar o desenvolvimento histórico e as respostas a serem oferecidas a partir dos seguimentos relacionais assim como os abalos decorrentes de tais mudanças, as exigências éticas se mantêm, desde que o seu conteúdo valorativo possa sempre responder de forma lógica aos novos embates normativos da cultura. Para tanto, o *orthòs lógos* (a reta razão) sempre deverá estar alinhado/a ao *direito*, como expressão máxima da racionalidade ética em sociedade. Os exemplos possíveis podem ser buscados na correspondência entre as mudanças *do perfil antropológico e as novas concepções jurídicas* daí decorrentes, bem como no impacto das leis sobre a compreensão e assunção de tais novas possibilidades de ser e existir em sociedade. Podem ser indicadas, como exemplo, no Brasil, as leis especiais que reconheceram a convivência *more uxório* também como entidade familiar, a jurisprudência firmada acerca dos casamentos fora dos cânones da heterossexualidade obrigatória etc. como impacto dialético e reativo do *ethos* individual no *nómos* social.

### 3. As críticas à tradição humanista

É importante verificar se tal quadro comparativo, proposto à luz do método dialético de Lima Vaz, seria resistente aos embates **hermenêuticos** da filosofia contemporânea, que critica inclusive propostas dialéticas. Nesse sentido, ao se tomarem, por exemplo, as teses de Michel Foucault, de Emmanuel Levinas e, especialmente, as de

Jacques Derrida, constata-se que não há como se obliterar a crise dos humanismos, pelo impacto das novas axiologias da contemporaneidade. Em *As palavras e as coisas* (1961) e *A História da Sexualidade* (1976), Foucault nos lega uma **leitura axiológica** pós-humanista, com o entendimento de que a convicção da autonomia do sujeito não passa de uma ilusão, sobretudo, por seus efeitos ameaçadores ao próprio ser humano, tomado como suposto “inimigo” de si na forma de uma aparente emancipação e defesa da dignidade humana. O que teria surgido na história é que o ser humano se tornou cúmplice ou causa de sua própria opressão. Ao criar saberes, o *homem* se permitiu ser redefinido historicamente por tais concepções, fazendo surgir daí sua relação com as *riquezas, palavras e signos*, dotando de complexidade específica toda a materialidade e os saberes empíricos em seu entorno. Em Foucault *o homem* (termo por ele utilizado) é determinado, por se encontrar *naturalizado* e *historicizado*, e, em contrapartida, ele é condição de possibilidade do saber, surgindo como o “fundamento de sua finitude empírica” (Souza, 2002, p. 107).

Com essas bases **axiológicas**, Foucault rejeita o *homem* adotado pelos procedimentos de poder, tomando a moral do humanismo como um *produto* e um *efeito* de um estudo que toma o *homem* como senhor de si próprio. Tal *efeito*, com todas as suas presunções, há de ser também o resultado de uma “vontade de verdade”: será verdadeiro o *homem* autêntico e racional, como a única saída para todos os males (Foucault, 2003, p. 357). Na criação forçada dessa realidade, pois ela é um poder sutilmente construído e empossado enquanto tal, surgem os desvios do olhar valorativo, voltando-o justamente sobre “o homem como uma invenção do poder”. Foucault faz a incisiva crítica aos valores do presente, tais como o *homem, a loucura, a clínica, a sexualidade, a prisão*. Os objetos que constituem o presente, que nos dizem o que somos e o que enfrentamos, são o *efeito* de uma divisão entre o *saber, o poder e a verdade*; são elementos fundamentais para o estabelecimento de nossa suposta *normalidade*. Em *As Palavras e as coisas*, ele alega:

A história da loucura seria a história do Outro — daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o perigo interior), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade); a história da ordem das coisas seria a história do Mesmo — daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades. (Foucault, 2000, p. XXI).

Para Foucault, “da experiência-limite do Outro às formas constitutivas do saber médico e, destas, à ordem das coisas e ao pensamento do Mesmo”, o que se apresenta à “análise arqueológica” é todo o saber clássico, ou seja, a *modernidade* surge por meio desta “estranha figura do saber que se chama *homem* e que abriu um espaço próprio às ciências humanas” (Foucault, 2000, p. XXI).

Em seus estudos, que relacionam seres e coisas, surge a história das condições do pensamento com base em relações de *similaridade* ou de *equivalência* e da ordem das coisas, recolhidas em *identidades* (Foucault, 2000, p. XX). Cria-se, a partir daí, a *biopolítica do poder*, apta a normalizar e a adestrar o corpo humano por meio de diversas instituições modernas, tais como a *escola, a fábrica, a caserna, o hospital-hospício, a prisão*, entre outras (Foucault, 1988, p. 151).

Por sua vez, a leitura ética feita pelo último Derrida assume um novo alcance filosófico por meio também do aporte da filosofia de Levinas, sustentando uma filosofia com absoluta primazia do *Outro*. Especificamente, em *Os fins do homem* (1968), texto apresentado em colóquio internacional sobre filosofia e antropologia, em Nova York, Derrida critica tanto a onda *antropologista e metafísica* da tradição, especialmente a que

se forma em torno das leituras de Hegel, quanto a onda *anti-humanista*. Na primeira onda, cita os filósofos que, no pós-guerra, sentiram-se impelidos a lerem Hegel da perspectiva antropologista, com certo “solo comum dos existencialismos, cristão ou ateus, dos personalismos de direita ou de esquerda, do marxismo de estilo clássico” (Derrida, 1991, p. 155). Embora não de todo dissolvida, tais leituras antropologistas da história, especialmente por meio da retomada do pensamento de Hegel, Husserl e Heidegger, são criticadas pelas teorias filosóficas posteriores e surgem, no pensamento francês dos anos 60, as leituras pós-humanistas. Especialmente, o que Derrida critica são as leituras que visam distinguir o que ou qual seria o *fim do homem*? Para ele, há em todas as teorias *um equívoco do fim*, uma preocupação teleológica que marca de morte o próprio homem e, como um jogo de leituras, todas elas voltam-se a um *encadeamento*:

O fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser é, desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio” (Derrida, 1991, p. 175).

Para Derrida, o que se pode daí compreender é que há uma verdadeira “redução do sentido”, por meio de uma “atenção prestada ao sistema e à estrutura”, cujos propósitos não se voltam “nem a restaurar o motivo clássico do sistema” e sua regulação teleológica em busca da *alétheia* e da *ousía*, “com valores reunidos nos conceitos de essência ou de sentido”, nem a apagar nem a destruir o sentido, mas a intenção é de “determinar a possibilidade do sentido a partir de uma organização ‘formal’ que não tem, ela própria, sentido” (Derrida, 1991, p. 175). Isso não significa que tais teorias não tinham sentido, mas que se rompia com o sentido anterior por meio de novas formas estruturais. Seria, então, preciso, buscar um “certo fora” do pensamento filosófico, em função do “todo do Ocidente com o seu outro”, tanto em termos linguísticos quanto das relações etnológicas, econômicas, políticas etc. Esse seria o argumento da *Desconstrução*, para além, inclusive, da *Destruktion* proposta por Heidegger, que continua o “novo terreno sobre o solo mais antigo” (Derrida, 1991, p. 176). Trata-se de uma ruptura para com as leituras tradicionais do passado, que sempre recuperam novas formas de ser e de sentido do ser. Sua concepção é a de *mudar de terreno*, abrir-se à diferença nela mesma, de maneira descontínua, por meio de várias línguas, vários textos, simultaneamente e de forma plural, para escapar de uma leitura de “cumplicidade essencial” da metafísica e do humanismo, sob todas as formas (Derrida, 1991, p. 163), sem ter que recorrer “à verdade do ser” (Derrida, 1991, p. 164). “O próprio do homem” é ao que se deve então renunciar, já que “o pensamento do próprio do homem é inseparável da questão ou da verdade do ser” (Derrida, 1991, p. 164), como se pensar o homem *fora* de sua essência não fosse algo autorizado à filosofia (Derrida, 1991, p. 169).

Crítico dos pensamentos centrados na essência humana, na fixidez dos conceitos, Derrida se propõe a desconstrução da metafísica, questionando todo o pensamento do ser do ente como presença. A fala e a busca pelo significado referenciam a ausência da presença do objeto, do ser, do *outro*. É preciso ir além dessa dualidade de referendar a ausência como um vazio da presença, como um ponto que só se evidencia quando colocado junto ao seu oposto. Para Derrida, esta é justamente a tarefa ética e que diz respeito ao acolhimento do *outro*, a uma total *hospitalidade*, e não à descrição de formas de ser e de agir em relação ao *outro* do eu, em que se mesclam regras da lei e concepções éticas de justiça que se vão alterando no tempo e no espaço.

Mas é preciso, sobretudo, inspecionar o sentido de justiça e o seu tratamento conferido pelo Direito. Lembra o filósofo que “não se pode falar diretamente da justiça,

tematizar ou objetivar a justiça, dizer isto é justo” e, ainda menos, “eu sou justo, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito”, já que, sempre ao se tratar da justiça, nomeia-se e indica-se, na verdade, o direito, ou mesmo a “força da lei” (Derrida, 2007, p. 17-18).

Nessa obra, *Força de lei*, especificamente na primeira conferência, de 1989, proferida na Cardozo Law School (Nova York), Derrida, retomando o pensamento de Pascal e de Montaigne, trata do argumento da autoridade: a lei é seguida não porque é justa, mas porque é lei, este é o “argumento místico de sua autoridade” (Derrida, 2007, p. 20-21). Derrida, contudo, entende que a *Desconstrução* se compromete com a exigência de *justiça infinita* e que chega até nós por meio de “idiomas singulares”, tais como “*Dike, Jus, Justitia, Justice, Gerechtigkeit*”; tal justiça se endereça sempre a *singularidades*, à “singularidade do outro”, embora com pretensão de *universalidade* (Derrida, 2007, p. 37). Tem-se para com a justiça uma “responsabilidade sem limites, excessiva, incalculável, *diante* da memória” e, assim também, a responsabilidade de lembrar sempre da relação entre “justiça, lei e direito, valores e normas”, relação que nos legaram prescrições sedimentadas no tempo (Derrida, 2007, p. 36). Vale salientar que, se o direito não espera, se ele incide no presente e de imediato, pelo menos teoricamente a justiça está sempre no âmbito do *porvir*, “há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações, etc.” Ou seja, “a justiça, como experiência da alteridade absoluta” (Derrida, 2007, p. 55) é a sua condição aporética: “A justiça, na medida em que ela não é somente um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação”, (...) a refundação do direito e da política (Derrida, 2007, p. 55).

Com Derrida se caminha a uma incisiva exprobração ou análise de reprimenda ao *logocentrismo* ocidental. Se o termo ou o seu significado é tomado por Lima Vaz como construtivo de um perfil lógico e *normativo* de eficiência e cuidados histórico-culturais, tal como se observa em *Ética e Ciência* (1971), em Derrida este já ganha certa projeção crítica. O *logocentrismo* ou o *fonofalocentrismo* demonstrar-se-ia nos privilégios da voz sobre a escrita, do poder fálico e viril sobre o existir plúrimo e também no feminino, de certo exagero do Ocidente em não medir esforços para aculturar outros saberes, outras formas marginais de vida<sup>2</sup>. Esta é uma das pontuações críticas que surge desde *Gramatologia* (1967) e se estende ao conjunto de sua obra. Derrida entende que a história da metafísica sempre “atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral” e tal “história da verdade em geral” foi sempre “o rebaixamento da escritura e seu recalçamento fora da fala plena” (Derrida, 1973, p. 4). Assim, em novas bases **axiológicas** e **hermenêuticas**, Derrida torna expressiva a crítica a uma tradição de imposição de saberes e habitualidades, os quais, da perspectiva interpretativa da *Desconstrução*, se mostraram sempre pouco afeitos ao *outro* e à *diferença*.

---

<sup>2</sup> Segundo M. Fernanda Bernardo, o logocentrismo do pensamento ocidental foi arguido e desconstruído por Derrida, por meio de *sincategoremas*, tais como *rastro, diferença, espaçamento, margem*, sublinhando a estrutura *indecidível* que traz em si o valor duplo e contraditório de toda a marca ou signo, pela qual o filósofo visava dismantelar os mitos solidários na tessitura da história da *Metafísica da Presença* e que são o sentido e a racionalidade do discurso instituído, uma religião da linguagem como sentido, a busca do fundamento, da identidade e da homogeneidade. Bernardo, 1992, p.157). Revista Filosófica de Coimbra - 1 (1992) pp. 155-189.

#### 4. Sociedade política e ética

A questão que desejo propor é se tais pontuações críticas, que se voltam para o patrimônio metafísico e humanista da tradição – dele tendo-se servido como algo imprescindível para sua efetiva expressão, em bases **lógicas e axiológicas** –, poderiam ou não se adaptar às mudanças paradigmáticas do método de análise de Lima Vaz, na analogia entre ética e direito. Assim, vejamos, se tomarmos as alterações éticas, necessariamente teremos novas disposições na sociedade política e vice-versa, já que os filósofos contemporâneos partem tanto das relações políticas, quanto do *êthos* que se altera na pós-modernidade.

##### A base da relação entre ethos e sociedade política

Nómos (a lei como base de tal analogia)

##### **Alterações possíveis?**

Lei ou medida interior segundo critérios de construção do saber (Foucault) e qualidades/virtudes ( <i>aretai</i> )	Lei da cidade (biopolítica de determinação corpórea) (Foucault)
Base lógica do <i>êthos</i> x imposição do <i>mesmo</i> x <i>outro</i> (Levinas)	<u>Impossibilidade</u> de uma teoria do agir em comum nos moldes dialéticos
<i>Ethos</i> : o outro e o diferente tomados em sua singularidade específica	<i>Crítica ao fonologocentrismo: Leis e direito como artifícios normativos místicos e assumidos como válidos x crenças de justiça (Derrida)</i>
X <i>Hybris</i> do próprio poder e a desconstrução de sua mitificação.	

Se as analogias realçam novas formas de retomar ética e política, ética e direito, ética e justiça, abrem-se elas, certamente, para perspectivas críticas não apenas da tradição ou de suas possibilidades interpretativas, mas de nós mesmas e mesmos como intérpretes e artífices do mundo que criamos. Mantém-se a indagação se as mesmas bases metodológicas propostas por Vaz servem realmente de anteparo para a cognição do pensamento pós-metafísico da segunda metade do século XX. Ou, de outro modo, se fora das vias metodológicas propostas por Vaz poder-se-ia ler e compreender tais possibilidades interlocutivas com a mesma convicção, ou se até mesmo o método teria sido desconstruído.

De fato, ao reler os filósofos contemporâneos, críticos tanto do humanismo quanto da metafísica, pontuamos, com Levinas, em *O Humanismo do novo homem* (1972), que as formas tradicionais de pensar “a humanidade do humano”, por meio de um discurso insustentável, mais o nega do que o estuda ou analisa. Escreve Levinas: “tomar princípios de método por afirmações sobre o fundo das coisas (se é que o fim da metafísica permite ainda falar sobre o fundo das coisas)” é, com certeza, “o fato de espíritos simples e apressados” (Levinas, 1993, p. 110).

O que Lima Vaz nos possibilita são tematizações profundas que nos fazem acordar do sono condicionado pelas variantes de vozes, interesses e poder. Sem querer discordar do entendimento de Levinas, o que tentamos buscar em Lima Vaz é justamente a sutileza metodológica que nos faz firmar certezas e valores, sem nos perder em variantes de impressões e conjecturas. Contudo, seriam tais métodos analógicos simples disposições *apressadas* de certezas lógicas?

## 5. Apontamentos finais

Se a filosofia contemporânea nos aponta criticamente o traçado metafísico e humanista que alenta o primado da filosofia no Ocidente, realça também o paradoxo, a diferença, como *rastros* que nos levam a ampliar o olhar para além do lógico, para o *indecidível* interpretativo. A indagação que resiste é: como saber justificar as escolhas valorativas pelas vias que seguimos na filosofia?

O que o pensamento de Vaz nos lega é justamente o encontro das vias de possibilidades. Se conceitos e regras para uma leitura filosófica da história não se fazem mais realçar no século XX, certamente os níveis de leitura em que um texto filosófico merece ser lido e apreendido ainda tem lugar no respaldo de compreensão da filosofia. Sem ele, não se teria como pertinente ou válida a sustentação do caminhar indagativo da textualidade. Assim, retomando ao nosso filósofo, em uma conferência proferida em seção da SEAF, em 1982, “Por que ler Hegel hoje?” (Vaz, 1982, p. 61-62), podemos indicar que, da *materialidade do texto*, que realça o problema de sua *autenticidade* e do rigor e possibilidades de comunicação, transitando pela leitura *histórica*, que pressupõe a ligação do texto com as experiências de vida de quem o escreve e com o que se escreve em sua época, chega-se até uma leitura *hermenêutica*, na qual cada um/a de nós vê-se interpretado/a pelas instâncias teóricas de sua situação histórica.

Vivemos tempos inglórios, de descaso com o *outro*, com a *pólis* e com o *êthos*, em que alguns se julgam deuses e não homens, enquanto outros, supostos grandes-homens, fogem de Deus ou o perseguem com finalidades escusas, signos de irrelevância ou vontade de poder. Tempos falococêntricos possivelmente (ouso acreditar), de uma biopolítica exacerbada, mas, ainda assim, tempos em que a dominação como forma de violência e do absurdo só pode ceder lugar ao reconhecimento, sobretudo o reconhecimento moral das diferenças e do *mínimo ético* que nos sustenta, quando se souber distinguir, de alguma forma, seja pela recuperação crítica da metafísica ou do humanismo, seja pela desconstrução de falsos saberes e vozes inautênticas, qual é a forma mais apropriada de se lidar com a *razão* e com a *liberdade*.

Se, no Brasil de hoje, *igualdade* e *diferença* são termos pouco intercambiáveis, seria necessário rever o alcance **axiológico** e **hermenêutico** de tais conceitos e refazê-los na ânsia de uma “justiça do porvir”, tal como indica Derrida em *Força de Lei*. Se o direito não espera, a justiça, por sua vez, só se anuncia como um *porvir*. Esperemos, pois, por tempos mais justos.

## Referências bibliográficas

BERNARDO, M. F. O dom do texto. *Revista Filosófica de Coimbra*. vol I. nº 1, março de 1992, pp. 155-189.

DERRIDA, J. *Força de Lei. O “fundamento místico da autoridade”*. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (Tópicos)

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973 (Estudos;16).

DERRIDA, J. *Margens da Filosofia. Os fins do Homem*. São Paulo: Papyrus, 1991. pp.149-178.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

- LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SOUZA, F. M. C. Desconstrução do Humanismo: Foucault e Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. *Às margens. A propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: PUC-Rio editora, 2002. pp.103-116.
- VAZ, H.C. de Lima. Democracia e Sociedade. In: VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3. ed. São Paulo: Loyola, [1985] 2000, pp. 263-273.
- VAZ, H.C. de Lima. Ética e Ciência. In: VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, [1974] 2000, p.181-224.
- VAZ, H.C. de Lima. Ética e Direito. In: VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3. ed. São Paulo: Loyola, [1977] 2000, p.135-180.
- VAZ, H.C. de Lima. *Humanismo hoje: Tradição e Missão*. Belo Horizonte, PUC Minas, Instituto Jacques Maritain, 2001, p.7-27 (coração informado 5).
- VAZ, H.C. de Lima. Fenomenologia e axiologia da modernidade. In: Vaz, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia VII. Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000, pp.11-30.
- VAZ, H.C. de Lima. A metafísica em questão. In: Vaz, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia VII. Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002. pp.95-103.
- VAZ, H.C. de Lima. Por que ler Hegel hoje? Belo Horizonte, *Boletim SEAF*, 1982. pp.61-75.

## **Aportes vazianos para uma Filosofia da Educação: crise e conflitos éticos como princípios para uma experiência de renovação**

Valter Ferreira Rodrigues<sup>1</sup>

**RESUMO:** Enquanto teorias do agir (praxis) e da razão prática, as éticas são perpassadas por uma “pedagogicidade” que lhes é inerente. Algo semelhante ocorre com as teorias da educação que, por sua vez, também carregam em si uma determinada “eticidade” no interior de suas reflexões pedagógicas. Historicamente, no momento em que surge uma Filosofia Moral e Política a educação passou a ocupar um lugar central na reflexão filosófica. A fundação socrática da Ética também foi responsável pela abertura do pensamento filosófico para os problemas pedagógicos e desde a Antiguidade Grega, Filosofia e Educação estão unidas por um elo ético original, que permite falar em contribuições da Ética à Filosofia da Educação. A presente comunicação apoia-se nessa relação fundamental e visa elencar algumas possíveis contribuições para uma Filosofia da Educação, a partir de uma aproximação com a obra do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia. Educação. Teoria. Prática. Lima Vaz.

---

### **1. Introdução**

Em primeiro lugar quero alertar para o caráter preliminar das reflexões que apresento nessa comunicação e sua natureza introdutória. As considerações que trago fazem parte de um pré-projeto de pesquisa acerca das possíveis contribuições do pensamento e obras do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz à Filosofia da Educação no Brasil e, em especial ao ensino e aprendizagem filosóficos, com vistas ao que se tem chamado de um ensino filosófico da Filosofia. Para começar poderíamos nos perguntar: existe uma filosofia vaziana da educação? Além de mim, outros, como Anderson Tedesco (2015), que atribuem a Vaz também o papel educador, parecem concordar que é, no mínimo, possível falarmos em contribuições vazianas a uma Filosofia da Educação, especialmente quando levamos em conta toda sua produção no campo da Ética Filosófica. E foi justamente nesse terreno que enveredei apenas na hipótese de uma filosofia vaziana da educação.

---

<sup>1</sup> Professor doutor da Universidade Federal de Campina Grande.

Para falar, ainda que brevemente, das relações entre a Ética e Educação abordarei à luz do pensamento vaziano dois temas que têm despertado meu interesse: o primeiro refere-se à Ética como *expressão pedagógica* de todo pensamento filosófico, a partir de um elo histórico original que remonta à emergência do problema da formação do homem (*paideia*) ou da educação no horizonte da reflexão filosófica, quando esta supera a especulação cosmológica em torno do problema da natureza ou do princípio desta (*arche*), passando a se ocupar das coisas humanas propriamente ditas.

O segundo tema que brevemente apresento para tratar de uma indissociável relação entre Ética e Educação e que provavelmente se alinha ainda mais com o tema central desse X Colóquio Vaziano, diz respeito à relação que percebo entre Filosofia Política e Filosofia da Educação no Brasil.

## 2. Reflexões sobre filosofia e educação no campo da Ética

De todos os campos da Filosofia, a Ética talvez seja aquele que melhor expressa o que se poderia chamar de dimensão pedagógica do pensamento filosófico (RODRIGUES, 2014). A Ética é perpassada por uma inerente “pedagogicidade”. É o que parecem demonstrar os principais paradigmas éticos que se constituíram ao longo da história, quando neles se verifica a existência de determinados modelos de educação e de formação humana<sup>2</sup>, a começar pela própria fundação socrática da Ética, quando se verifica nos *Diálogos* de Platão a centralidade filosófica do problema (pedagógico) acerca do ensino da virtude (MONDIN, 2006). Embora o surgimento da filosofia remonte ao início do sec. VI a. C., a Tales de Mileto e ao célebre grupo de pensadores que viviam nas colônias da Ásia Menor, foi na cidade de Atenas, durante os séculos V, IV e III a. C., que a atividade filosófica alcançou a notoriedade pela qual é conhecida até os dias de hoje. Durante a época de ouro daquela cidade surgiram os maiores nomes da filosofia antiga: Sócrates, Platão e Aristóteles, com um destaque especial para o filósofo Sócrates e sua filosofia às voltas com problemas de caráter ético. Sabemos que a filosofia socrática inaugurou uma etapa nova na história e que Sócrates “não discutia sobre a natureza do universo, como a maior parte dos demais, indagando o modo de existência daquilo que os doutos chamam ‘cosmo’” (REALE, 1993, p.254). A ele interessavam o homem e os problemas humanos, discutindo sobre os valores daquela época e buscando conhecer o que tornava os homens virtuosos. Em Sócrates assistimos ao surgimento de filosofia da *areté*, fundada no cuidado da alma enquanto essência do ser humano.

Com Sócrates o pensamento filosófico se abriu para os problemas antropológicos, ético-morais, políticos e também pedagógicos. Problemas estes com os quais Platão, Aristóteles e toda a Filosofia se defrontam até os dias hoje. Na *República*, Platão discutiu a questão da educação, dando destaque à sua relação com a *polis* e o desenvolvimento desta, na qual a vida filosófica representava o modelo mais alto de educação do homem (TEIXEIRA, 1999). A emergência do tema da educação no horizonte do pensamento filosófico foi um marco para toda filosofia grega do período helenístico que repercute até hoje e foi com o surgimento da sofística que o problema pedagógico, da formação do homem grego, ocupando o centro da reflexão filosófica. A questão da educação se tornou fundamental para consolidação da filosofia antiga e, por extensão, toda produção filosófica guarda, ainda que implicitamente, estreito vínculo entre o pedagógico e o filosófico. As reflexões da sofística, que ora não abordarei, tornaram cruciais as questões

---

<sup>2</sup> Adotei como referência a sinopse histórica elaborada por Vaz acerca do que chamou de “grandes sistemas que se sucederam ao longo da tradição do pensamento ético na filosofia ocidental” (VAZ, 1999, p. 82), a saber, as éticas antiga, cristão-medieval, moderna, kantiana e pós-kantiana, incluindo nessa última aquilo que definiu como correntes da Ética no séc. XX.

acerca da relação entre educação (*Paideia*) e virtude (*areté*) nas reflexões socráticas, platônicas e aristotélicas, particularmente, naquelas que tratam da ética e da política<sup>3</sup>.

No entanto, não foram apenas a Antiguidade grega e, posteriormente, a romana as únicas etapas na história do pensamento filosófico em que Filosofia e Educação estiveram unidas por esse elo ético original. Na época moderna, muitos são os filósofos, cujas obras revelam seu traço marcadamente ético-pedagógico e que, ao aproximarem Filosofia e Educação, promoveram reflexões em torno da Ética e da Política. Entre esses, a célebre figura de Jean-Jacques Rousseau (séc. XVIII), conhecido como o “pai” da pedagogia contemporânea por ter operado uma verdadeira “revolução copernicana” na pedagogia ao colocar no centro de sua teorização a criança (CAMBI, 1999). No *Emílio ou da educação* (1995), Rousseau nos dá um claro exemplo de como um filósofo se ocupa da educação dos homens e dos cidadãos, propondo profundas mudanças na educação, a começar pela infância, e com assumidas finalidades morais. Ainda na Idade Moderna, é importante lembrar o projeto pedagógico iluminista de amadurecimento e libertação do homem que “só pode tornar-se verdadeiro homem mediante a educação” (KANT, 2010, p. 3).

Como na Filosofia, algo semelhante também ocorre com as teorias da educação que, por sua vez, carregam em si uma determinada “eticidade” no interior de suas reflexões pedagógicas. Trata-se de algo já identificado por Vaz quando este trata em seus escritos acerca do saber ético e de sua transmissão através da educação ética na forma de uma sabedoria de vida e na forma da religião. Todavia, esse é um assunto que não pretendo abordar aqui.

### 3. Filosofia Política da Educação

Como bem refletiu Severino (2002), toda produção filosófica nacional é fortemente perpassada por problemas de natureza política e promotora de uma crítica engajada, que se volta para questões de natureza econômica e social. Nesse mesmo sentido, defendo que não há como produzir uma Filosofia da Educação em nosso país, sem que esta se configure numa Filosofia Política da Educação; sobretudo, em tempos de regressão como os que estamos vivendo atualmente, não apenas no cenário nacional. Apenas para ilustrar brevemente o que acabo de dizer, reflito em tom de partilha o que vem ocorrendo a educação brasileira nos últimos tempos, especificamente naquilo que se refere ao ensino da Filosofia em nível médio e que tem sido meu principal objeto de estudos e pesquisas desde 2009.

Decorreram 37 anos desde que o ensino da Filosofia foi supresso do currículo escolar oficial até torna-se obrigatório, ao lado da Sociologia, em 2008, com a promulgação da Lei Federal N. 11684. Tendo sido abolida em 1971, durante o regime militar e citada pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996, a Filosofia esperou um longo tempo até obter autorização para retornar às salas de aula. Em todo o país, uma geração inteira de jovens foi impedida de ter contato com as produções filosóficas e de se beneficiar de seu pensamento durante sua formação escolar.

Após a promulgação da chamada “lei da obrigatoriedade”, mesmo enfrentando sérios desafios que vão desde o tempo e espaço necessários para o seu ensino, a confecção e utilização de materiais didáticos adequados para um ensino filosófico, até chegar à questões que envolvem o tipo e qualidade do ensino de filosofia que é ofertado

---

<sup>3</sup> Segundo Werner Jaeger, foi com os sofistas que, pela primeira vez, a *Paideia* foi inserida no mais alto patamar de excelência/virtude e a “criação dos meninos” (*paídos*) passou a “englobar o conjunto de todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathia*”, no sentido de uma formação espiritual consciente” (JAEGER, 2001, p. 335).

por nossas escolas, o ensino de Filosofia vinha se estruturando no país e pela primeira vez, em anos, a matéria tinha deixado de ser assunto estranho para a grande maioria dos nossos jovens. Com o retorno da disciplina às escolas, o número de pesquisas e publicações voltadas a essa temática aumentou consideravelmente nos últimos anos. Apenas para ilustrar o tamanho desse desenvolvimento apresento dois exemplos:

Em 2016, o XVII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), um dos maiores do mundo no gênero, no Grupo de Trabalho (GT) “Filosofar e Ensinar a Filosofar” contou com 42 trabalhos aprovados e três inéditas conferências sobre a temática. Segundo dados da própria ANPOF, esses números quando comparados ao encontro anterior de 2014, que contou com 25 trabalhos aprovados, indicam um aumento de quase 70% na quantidade de trabalhos apresentados em dois anos. Os dados se fazem notar também fora do país, como demonstra o aumento na participação de pesquisadores brasileiros que apresentaram trabalhos sobre o ensino da Filosofia em eventos internacionais, promovidos por instituições estrangeiras. O segundo exemplo desse processo de expansão é o início de um inédito Mestrado Profissional em Rede Nacional para professores de Filosofia. Agora em 2017, contamos na primeira seleção com 184 professores aprovados em todo país, espalhados por 15 núcleos participantes.

Uma maior familiaridade com o pensamento filosófico por parte dos estudantes, o aumento no número de publicações e a criação de uma pós-graduação voltada *strictu sensu* para o ensino e aprendizado da Filosofia são resultados claros dos avanços que vinham sendo produzidos no Brasil nessa área. Contudo, a conquista durou pouco. Em 16 de fevereiro desse ano foi publicada no Diário Oficial da União a Lei 13.415 que modifica o Ensino Médio e altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei 9.394/96 (LDB) e substitui a lei de obrigatoriedade do ensino de Filosofia que, até então, garantiam a permanência dessa disciplina no currículo escolar, passando a depender de uma Base Nacional Comum Curricular (BNCC), ainda em elaboração. Em tempos em que ainda tramitam por várias casas legislativas de todo o país Projetos de Lei (PL) cujos objetivos são os de vigiar e punir todos os professores que ousarem expressar suas opiniões, especialmente, aquelas de natureza política nos conteúdos ministrados em sala de aula<sup>4</sup>, toda sociedade é urgentemente chamada a pensar e a decidir sobre os rumos políticos da educação brasileira. Fortes são os sinais de que, no que diz respeito à Filosofia, corre-se o grande risco de, mais uma vez, vermos descartada sua presença ou menosprezada sua importância na formação escolar. Mas, retornemos a nossa reflexão acerca do ético e do pedagógico, tratando da relação entre Filosofia Política com Filosofia da Educação, ou melhor, tratando de uma Filosofia Política da Educação.

Recordemos que para Vaz a vida ética e a vida política não estão separadas, tanto em nível epistêmico e ontológico, quanto existencial. O próprio Vaz deu testemunho desta profunda e necessária inseparabilidade entre Ética, Política e Educação ao longo de uma vida atuando como sacerdote e acadêmico jesuíta. Alguns momentos de sua biografia exemplificam isso, como na vez que em que fora “convidado” pelos militares durante o regime ditatorial para prestar esclarecimentos sobre as pesquisas que realizava, na época sobre Marx e Hegel. Ao tratar do tema da justiça, conforme afirmou em seus *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura* (2000a), a Ética está no bojo da Política.

---

<sup>4</sup> Refiro-me aos Projetos de Lei que têm como base aquilo que foi denominado como “Programa Escola Sem Partido” e a instauração da chamada “lei contra o abuso da liberdade de ensinar”, que como alerta o Sindicato Nacional dos Docentes do Ensino Superior, tem como objetivo cercear a autonomia pedagógica, a liberdade de expressão e pensamento nas escolas brasileiras.

A ideia de vida política no Ocidente não pode renunciar ao princípio fundamental da herança clássica: o poder só é político na medida em que for legítimo, isto é, circunscrito e regido por leis. [...] Por outro lado, a lei que legitima o poder deve ser uma lei justa, isto é, garantidora e reguladora do *direito* do cidadão. Mas a justiça é uma virtude e, como predicado da lei, que é uma proposição abstrata, deve encontrar seu conteúdo concreto na prática virtuosa do cidadão. Eis a Ética introduzida no coração da Política e eis definidos os termos, aparentemente inconciliáveis, cuja síntese passa a desafiar o pensamento político moderno. (VAZ, 2000a, p. 260, grifo do autor).

Mais adiante, nesse mesmo texto, ao tratar da crise das sociedades políticas modernas, Vaz afirma que “é no terreno da ideia de *comunidade* ética que se entrelaça a linha de fronteira entre Ética e Política” (op. cit. p. 262, grifo do autor).

Sabemos que a proposta vaziana é a de oferecer uma “ética fundamental”, alcançada plena e unicamente pela Filosofia. Apenas um saber que reivindica o estatuto de universalidade, como o filosófico, poderia demonstrar e fundamentar corretamente o *ethos*<sup>5</sup>. Para Vaz, o modelo empírico-formal da razão moderna, que por sua natureza especializa-se em múltiplas formas de racionalidade, não é capaz de oferecer uma interpretação devida do *ethos* (VAZ, 1999). Enquanto “ciência do *ethos*”, a ética se configura como uma teoria do agir (*praxis*). O conceito grego “*ethos*” designa, inicialmente, um fenômeno histórico-cultural, dotado de evidência imediata e que se impõe à experiência do indivíduo, tão logo este alcance a chamada “idade da razão”, ou seja, quando este desenvolve a capacidade de pensar e agir de maneira consciente e reflexiva. O *ethos* é uma experiência universal e um dado antropológico incontestável. Possui uma estrutura dual, uma vez que se trata de uma experiência social e individual, aquilo que Vaz (2000b) chamou de estruturas subjetiva e intersubjetiva do agir ético. Todavia, o *ethos* “só existe, concretamente, na práxis dos indivíduos” (VAZ, 1999, p. 38).

Numa primeira acepção, *ethos*, grafado com a letra *eta* no início, designa a morada do homem e dos animais. Tal acepção se prolonga até a noção de *costume*, ou seja, um estilo de vida e de agir que rompe com o reino natural submetido à lei da necessidade e que demonstra que o espaço humano não se restringe àquilo que lhe é dado pela natureza, mas, se refere ao que é continuamente construído pelo homem. A morada humana se caracteriza por estar sempre inacabada, por estar sempre sendo refeita. Numa segunda acepção para o termo, grafado com *épsilon*, o *ethos* se refere a um *comportamento habitual* que resulta da constante repetição de determinados atos. Diferentemente do termo *hexis* (hábito), no *ethos* é o sujeito que se coloca a ação, expressando um domínio sobre si mesmo, portanto, trata-se de uma ação consciente, autônoma. Vaz estabelece um movimento dialético de circularidade em que o costume e o hábito estão articulados da seguinte maneira: o *ethos* como costume é o princípio e a norma dos atos. Os atos irão compor, através da repetição, o *ethos* como hábito. No entanto, a relação costume-hábito não é tão simples; ela é perpassada pelo *conflito ético*, princípio de renovação e de transformação do *ethos* ou da vida ética e é aqui, nesse ponto, que encontro uma das principais contribuições do pensamento vaziano a uma Filosofia da Educação. Foi a partir da análise sobre a compreensão desse conflito no interior do *ethos*, que pude refletir sobre o exercício da razão prática na forma de uma práxis criadora na qual identifiquei como sendo a principal característica daquilo que

---

<sup>5</sup> O termo “*ethos*” parece na obra vaziana como equivalente ao termo “*mores*”. Vaz reflete sobre o conceito de *ethos* sem distingui-lo de *mores*, uma vez que ambos pertencem ao mesmo campo semântico e possuem um desenvolvimento histórico muito semelhante. No entanto, em sua obra, Vaz dá preferência à forma grega, em virtude de sua antecedência cronológica na formação do conceito de “ética”.

chamo de potencial criador do pensamento filosófico, enquanto experiência de criação e novos saberes e de novas práticas (RODRIGUES, 2014).

#### 4. A Crise e os conflitos éticos

Sendo a Cultura o “lugar” de manifestação do humano, esta se configura como um sistema de significações que representam simbolicamente o mundo humano propriamente dito. Através da práxis, enquanto ação significativa e geradora de cultura, o *ethos* se converte em “morada espiritual do homem” por excelência (VAZ, 1999, p. 37). É por essa razão que toda cultura é constitutivamente ética, seja enquanto medida (*metron*) da realidade através de suas produções simbólicas resultantes da intenção livre dos seus agentes sobre a determinação do objeto ou do dado, seja pela ação humana (*praxis*) que supera o determinismo do universo natural e cria um universo simbólico ético.

O *ethos* também é tradição. Segundo Vaz,

[...] o ser humano não poderia refazer continuamente sua morada espiritual. Trata-se de um legado – o mais precioso – que as gerações se transmitem (*tradere, traditio*) ao longo do tempo e que mostra, por outro lado, uma não menos extraordinária capacidade de assimilação de novos valores e de adaptação a novas situações. Tal é a *historicidade* própria do *ethos*. (op.cit., p.40, grifo do autor).

A tradição é vivida socialmente como costume. No entanto, essa forma de “*ethos*-costume”, só existe se vivida pelos indivíduos. Essa forma individual desse *ethos* é conhecida como *hábito*. Seja como cultura, tradição, costume, hábito, o *ethos*, enquanto realidade histórico-social, se manifesta na práxis social e individual. O objetivo da Ética como ciência do *ethos* é explicitar a racionalidade imanente no *ethos* e na práxis. Para Vaz, a práxis possui uma estrutura tridimensional: ela é uma ação do indivíduo ou do sujeito ético (dimensão subjetiva); é cumprida no seio de uma comunidade ética (dimensão intersubjetiva ou política); e tem como norma o conteúdo histórico de determinado *ethos* (dimensão objetiva). Para Vaz a Razão em sua totalidade também é essencialmente prática, o que significa dizer que ela está voltada à ação (à prática), e não simplesmente ao conhecimento (à teoria). A partir desse ponto é possível compreender porque a atividade filosófica é uma atividade que diz respeito não apenas à criação de novos saberes, mas também de novas práticas. Não obstante, o filósofo vai destacar no processo de (re)criação ética o lugar de importância ocupado pelas experiências de crise e de conflito. Como ele mesmo afirma:

O *ethos* não é uma grandeza cultural imóvel no tempo, mas como a própria *cultura*, da qual é a dimensão normativa e prescritiva, revela um surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação de valores, quando os chamados “conflitos éticos” desencadeiam no seu seio síndrome de *crise* cujo desfecho é, em geral, a invenção de uma nova forma de vida ética. (VAZ, 1999, p. 41, grifo do autor).

Vejam os que “a invenção de uma nova forma de vida ética” resultada de um processo que se inicia com uma experiência de *crise* no interior do *ethos*, desde suas múltiplas manifestações (*hábito*, *costume*, *tradição*, *cultura*), desencadeada pelo que chamou de “conflitos éticos”. Em outro texto, Vaz ressalta essa ideia de transformação no interior do *ethos*, quando se fala da tradição ao dizer que “a tradicionalidade do *ethos* não deve ser pensada em oposição à liberdade e autonomia do agente ético, não obstante

o fato de que tal oposição se tenha constituído em um dos traços mais salientes do individualismo moderno” (VAZ, 2000a, p. 21).

O conflito ético é um fenômeno inerente ao próprio *ethos*, que se estabelece dialeticamente na relação entre a afirmação de uma *universalidade abstrata* do *ethos*, sua *negação* pela liberdade na práxis individual e que concretiza-se historicamente no *ethos* como hábito. O conflito ético “abriga em si a indeterminação característica da liberdade” (VAZ, 2000a, p. 30). O filósofo jesuíta alerta para distinção necessária entre o conflito ético e o que chamou de “nihilismo ético”, que consiste na pura e simples negação do *ethos*. Também o distingue o conflito da “má ação” que consiste na recusa da dimensão normativa do *ethos*. Em outros textos, critica o que chamou de “anomia ética” e que consiste em um *relativismo ético*, que nada tem a ver com a relatividade das éticas. Sendo a práxis, no âmbito da razão prática e da liberdade humana, a responsável por operar transformações no interior do *ethos*, podemos inferir que é na (e pela) práxis que se instauram a crise e os conflitos na vida ética. É através da práxis que acontece todo dinamismo responsável pela manutenção e/ou recriação de nossos hábitos, costumes, tradições e da cultura como um todo.

Segundo Vaz, o ser humano “não poderia refazer continuamente sua morada espiritual. Trata-se de um legado [...]” (VAZ, 1990, p.40). Todavia, na mesma passagem – e em muitas outras – também afirma que essa “morada-cultura” é perpassada por transformações no seio de sua historicidade, o que indica a existência de um movimento contínuo de renovação no interior da vida ética, mediante uma perene tensão interior, um contínuo jogo dialético de manutenção e ruptura, de permanência e de transformação no ceio da vida e da comunidade éticas. No centro de todo esse processo a práxis converte-se em princípio de manutenção ou de transformação e, enquanto tal, é a principal responsável pela instauração de um processo de crise no interior do *ethos* e através de sua crítica, fomentando possibilidades de superação e a criação de novas existências éticas.

## **5. Contribuições vazianas à Filosofia da Educação:**

A partir de uma aproximação com a obra do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz e tomando como principal fonte de referências os *Escritos de Filosofia* que tratam da Ética, a presente comunicação trouxe algumas das compreensões que talvez possam nos ajudar a identificar possíveis contribuições para uma Filosofia Política da Educação, no qual o ético e o pedagógico estão profundamente imbricados ou pelo que chamei de elo histórico original ao recordar a fundação socrática da ética no momento em que emerge no horizonte da reflexão filosófica o problema pedagógico da formação do homem, em torno do problema do ensino da virtude (*paideia*) ou pela indissolubilidade que há entre ética e política ou ainda pela compreensão inspirada em Vaz de que tanto a crise quanto os chamados conflitos éticos servirem como princípios para renovação da existência ética por vezes decadente e necessitada de superação.

Como afirmei na introdução, essas são apenas ideias preliminares originalmente cogitadas em minhas pesquisas em torno dos processos de ensino e aprendizagem da Filosofia à luz da experiência do filosofar. Em minhas reflexões sobre o lugar e a importância da Filosofia na sala de aula, seja nas escolas, seja na universidade, defendo que os processos pedagógicos que envolvem o ensino e aprendizagem da Filosofia devem caracterizar-se como verdadeiros exercícios filosóficos e/ou como práticas pessoais da atividade filosófica. Uma atividade, cuja principal característica é a de criar, produzir e inventar novos saberes e novas práticas (filosóficas) e que, nesse sentido, se configura como uma *experiência crítico-criativa do pensamento e da ação filosóficos*. Trata-se da

Filosofia como experiência<sup>6</sup> viva do pensamento, como *ação*. Isto é, a Filosofia não é somente um tipo de saber historicamente estabelecido, mas, sobretudo, o próprio filosofar, ou seja, uma experiência do pensamento, uma atividade da inteligência, capaz de transformar, não apenas o modo como o ser humano compreende a si e o mundo, mas constrói e age sobre a realidade. Ao pensar a Filosofia e seu ensino na perspectiva da experiência do filosofar parto de duas premissas fundamentais: a primeira diz respeito ao caráter criador ou criativo da experiência do filosofar e a segunda refere-se à intrínseca relação entre o pensar e o agir que compreende a atividade filosófica como uma atividade, ao mesmo tempo, teórica e prática.

Em tempos de regressão predominam a inércia, a confusão e a letargia do pensamento, a sensação de se estar de braços e pés amarrados, a insegurança total ou de total falta de norte, de horizonte, tamanha a força de nosso desnorreamento e de nossa desorientação. Em tempos de regressão achamo-nos zonzos, atordoados e atormentados como se a obscuridade estende-se um manto sobre o tempo e a história presente. Em tempos de regressão muitos preferem uma ou mais das várias formas do totalitarismo contemporâneo, às vezes mascarado de bondade liberal travestida, às vezes cruel e violento frente às diferenças, mas, sempre o mesmo e sufocante totalitarismo. Em tempos de regressão há também aqueles que se lançam na loucura do anomismo ético, do relativismo total, do popularmente chamado “banda voou”, do “tô nem aí”, como se “nem aí” pudéssemos de verdade estar.

Ao dialogar com o pensamento vaziano para defender aquilo que se tem chamado de um “ensino filosófico da Filosofia” e que visa proporcionar experiências crítico-criativas do pensamento e da ação filosóficas, o estudo da compreensão desenvolvida por Vaz sobre a crise ética e conflito ético, em especial naquilo que o filósofo reflete sobre a Cultura, preliminarmente, tem demonstrado que para o exercício da razão prática e para a criação e novos saberes e de novas práticas a crise e os conflitos éticos são responsáveis e necessários pela instauração de novas formas de vida ética e de liberdade.

## Referências

SEVERINO, A. J. *A Filosofia Contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BRASIL. Lei n. 9394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 23 dez. 1996.

\_\_\_\_\_. Lei n. 11.684 de 02 de junho de 2008. Altera o art. 36 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias nos currículos do Ensino Médio. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 02 jun. 2008.

\_\_\_\_\_. Lei n. 13.415 de 16 de fevereiro de 2017. Altera as Leis nºs 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e o Decreto-Lei nº 236, de 28 de

---

<sup>6</sup> A noção de experiência diz respeito a um tipo de atividade que afeta, sobretudo, aquele que pratica a ação e que diz respeito àquilo que desde o início da filosofia se entende como ação ética, isto é, uma ação ou uma prática na qual o sujeito da ação além de estar diretamente comprometido, também é fortemente afetado por ela. Para os gregos, por exemplo, o *telos* da ação ética era a perfeição (*areté*, *virtus*) do homem, representado no ideal de cidadania e na vida política (VAZ, 1999).

fevereiro de 1967; revoga a Lei nº 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 17 fev. 2017.

CAMBI, F. *História da Pedagogia*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 7. ed. Lisboa: CALOUSTE GULBENKIAN, 2010.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga vol. 1: das origens a Sócrates*. São Paulo: Loyola, 1993.

ROUSSEAU, J. *Emílio ou da educação*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

RODRIGUES, V. F. *O ensino de filosofia como experiência crítico-criativa do filosofar: limites e possibilidades*. (tese – Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação). João Pessoa, PB: UFPB, 2014.

TEDESCO, A. L. *Conversas sobre Educação e Ética: Contribuições de Lima Vaz*. Curitiba: Ed. Primas, 2015.

TEIXEIRA, E. F. B. *A educação do homem segundo Platão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999.

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia IV: ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000a.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia V: ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000b.



## Ética e Política: encontro possível e necessário

Atílio Machado Peppe<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nossa comunicação pretende demonstrar que política e ética não podem se considerar autossuficientes. O exercício da política sem horizonte ético capaz de conferir legitimidade às ações conduz ao império das razões de poder. A mera imposição de convicções éticas, sem a necessária mediação da ação política, favorece autoritarismos moralistas e ineficácia na organização da sociedade. Tomaremos por base conceitual a construção da ética de Lima Vaz, enriquecida pelo diálogo com uma obra singular do prestigioso filósofo político e historiador italiano Norberto Bobbio, publicada pela Unesp em 2011, *Elogio da serenidade e outros escritos morais*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ética. Política. Comunidades éticas. Democracia.

---

### 1. Choque de realidade

Verifiquemos se o título desta comunicação condiz com a atual situação política do Brasil: seria mesmo possível e necessário um encontro entre ética e política? Muitos diriam que, nestes tempos tumultuados das operações “Mensalão” e “Lava-Jato”, dentre outras, no contexto inusitado de crise profunda nos campos ético, político e econômico, só se vê desencontro da política com a ética.

Mas outros preferem relativizar esse desencontro, com o argumento de que a corrupção sempre foi endêmica na vida social brasileira. Dizem: “escandalizar-se com a corrupção no Brasil é falso moralismo pequeno-burguês”. Contudo, a escala do “corruptômetro” brasileiro recente atingiu seu ponto mais alarmante na véspera deste X Colóquio Vaziano com a divulgação de denúncias segundo as quais o presidente da república, dentre outros descabros, estaria avalizando propinas do conglomerado JBS destinadas a evitar delação de notório ex-deputado federal encarcerado em Curitiba no âmbito da Lava-Jato.

Como um aprendiz de filósofo comprometido com a ética não iria reagir aos choques de insidiosas pontas de *icebergs* contra a moralidade do Estado brasileiro? O que representa a enormidade dos R\$10,6 bilhões de obras superfaturadas que o “departamento de propina” da construtora Odebrecht confessou ter pago aos políticos no período de 2006 a 2014 com a cumplicidade do Executivo? Dirigentes da JBS

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da PUC-SP.

acabaram de admitir que o gigantesco crescimento do grupo (17 vezes em dez anos até 2016, quando faturaram R\$170 bilhões) é, em grande parte, fruto de benesses governamentais ao lado da distribuição de mais de meio bilhão de reais para 1.829 agentes públicos graúdos e miúdos de 28 agremiações partidárias, a maioria no formato de propina disfarçada!

Esses e muitos outros desvios gritantes, associados à cumplicidade de inúmeros políticos, empresários e servidores públicos – frequentemente tolerados por uma cidadania desorientada –, não podem mais ser atribuídos a uma fantasiosa conspiração nacional contra os políticos por parte de execráveis policiais, promotores, juízes, empresas e grande mídia. Impossível não enxergar nesses abalos sísmicos o desmascaramento – e, quiçá, dismantelo – de uma imensa rede de corrupção organizada, sistêmica, adotada como método de negócios espúrios e governança irresponsável do país. Espantosa sofisticação do velho patrimonialismo brasileiro de compadrios.

Sem dúvida, há risco de que uma exacerbação raivosa de denúncias de corrupção no Brasil, sem perspectivas de superação institucional da crise dentro dos marcos do Estado democrático de direito, pode levar a cidadania brasileira ao repúdio generalizado da política e à conivência com o cinismo político, criando um vácuo perigoso para a eventual captura populista-autoritária dos poderes da República. Dilema terrível que obriga o aprendiz de filósofo a perguntar: se a realidade recente do país parece, de fato, desmentir a possibilidade de encontro da política com a ética, não seria ao menos necessário e urgente reafirmar os argumentos racionais que anunciam a necessidade de compatibilizar razoavelmente a política com a ética e denunciam o erro de separar a vida política das exigências éticas do convívio social sensato? Não importa que seja uma tarefa árdua de cavar cisternas profundas para irrigar uma terra estorricada pela seca prolongada.

## 2. O desafio do encontro entre Ética e Política

O binômio ética-política quase sempre se apresentou extremamente problemático no contexto da modernidade até os dias atuais. **Norberto Bobbio** (1909-2004), prestigioso historiador e filósofo político italiano resume assim a histórica questão da relação política com as exigências morais da vida:

É bem conhecido que, na história do pensamento político, se encontram lado a lado dois **conceitos de política** contrastantes entre si: **o aristotélico e depois cristão**, por um lado, segundo o qual por ‘agir político’ se entende o agir visando ao bem da cidade ou ao bem comum, e por outro lado, **o realista**, que se afirma por intermédio de Maquiavel [1469-1527], de Guicciardini [1483-1540, pai da História Moderna e escritor político] e dos teóricos da razão de Estado, segundo o qual a esfera da política é autônoma com respeito à esfera da moral e a ação do estadista não pode ser julgada com base nas normas que regem e com as quais se julga a ação do homem comum. [...] Não creio que os dois conceitos de política possam ser separados, nem analiticamente nem em termos históricos. Visão positiva e visão negativa da política se reencontram e se contrapõem em todas as épocas (BOBBIO, 2011, 13-14, grifos nossos).

No conjunto histórico das teorias modernas sobre a relação entre moral e política, Bobbio distingue o grupo das *teorias monistas* – tanto as que, de várias formas, articulam a redução da política ao ético (Erasmus, Kant, Croce), como as que tentam reduzir a moral à política (caso paradigmático de *Hobbes*, em seu *Leviatã*) – e as *diversas teorias dualistas* [grifos nossos], que, de alguma forma, separam a moral da

política (Maquiavel, Hegel, Weber) como esferas autônomas, porém inter-relacionadas, de ação humana (BOBBIO, 2011, 58-59).

Sabe-se que a modernidade ocidental se instaurou em sintonia com o movimento de secularização da política na esteira da crítica sistemática ao trinômio hegemônico da tradição: religião, metafísica e fundamentação moral da ação política. A política, tal como praticada nos Estados nacionais se tornou cada vez mais ciosa de sua autonomia em face dos ditames da ética.

**Maquiavel** (1469-1527) é o pensador emblemático daquele grito de independência das razões do poder político diante das tradicionais preocupações de regulação ética da política. Funda o embrião da “Ciência Política” moderna, que estuda governo e Estado pelo que são e não pelo que deveriam ser. Segundo Bobbio, a posição maquiaveliana radicaliza a separação e independência entre moral e política, resultando na amoralidade da política e na apoliticidade da moral. A política seria “a esfera de ações instrumentais [técnicas de poder] que, como tais, devem ser julgadas não em si mesmas, mas com base na sua maior ou menor idoneidade para o alcance do fim” visado pelo próprio poder político, de forma totalmente apartada dos critérios de juízo da ação moral como um todo. A dinâmica da política, concebida como conquista e manutenção eficiente do poder/Estado, resulta do princípio fundamental segundo o qual “os fins [postos pelos interesses políticos] justificam os meios” (BOBBIO, 2011,70-73).

Contudo, antes mesmo da modernidade, é toda a história da filosofia moral que dá guarida à tese da incompatibilidade entre ética e política ao admitir “a existência de duas morais fundadas em dois distintos critérios de julgamento das ações”: uma “ética dos princípios” ou normas que devem ser prescritas e observadas para a justeza das ações, e uma “ética dos resultados”, só depois dos quais se pode ajuizar positiva ou negativamente uma ação. A partir da separação dessas duas éticas, alguns sustentam que a ética do político se resolve exclusivamente na moral dos resultados, que só poderia ser julgada pragmaticamente a partir do sucesso ou do insucesso da ação política (BOBBIO, 2011, 73-75).

Ao termo da análise em foco, Bobbio procura deixar “bem claro que todas estas justificações [das distintas condutas políticas supra tipificadas] não tendem a eliminar a questão moral em política, mas apenas (...) estabelecer com maior precisão seus termos e delimitar seus limites”. Remete, assim, ao extremo do desvio político da *tiranía*, para advertir que até diante de Maquiavel “o tirano permanece tirano, e pode ser definido como aquele cuja conduta não consegue ser justificada por nenhuma das teorias que reconhecem certa autonomia normativa da política com respeito à moral”. Logo, não há como justificar um amoralismo absoluto da política! Além da ilicitude da tirania, toda forma de *corrupção política* se revela como “ação politicamente incorreta”, porquanto “o homem político que se deixa corromper é aquele que antepõe o interesse individual ao interesse coletivo, o próprio bem ao bem comum”. Logo, infringe o princípio do bem comum que toda Constituição de um Estado de direito erige como fim moral supremo dessa sociedade política (BOBBIO, 2011,79-84).

Há que se distinguir os fins e resultados bons da política daqueles que são moral e politicamente ruins. Aqui parece inevitável voltar aos princípios éticos fundamentais que orientam tal discernimento. O juízo superior “sobre a *bondade do fim* [ou a legitimidade do fim] se torna um verdadeiro juízo moral, ainda que (...) este juízo pertença a uma moral diversa ou parcialmente diversa da moral comum, com base na qual são julgadas as ações dos indivíduos singulares (...). Mas, uma vez posta a distinção entre um fim bom e um fim ruim (...), é inevitável que se distinga a ação política boa da ação política ruim, o que significa submetê-las a um juízo moral”.

Sem dúvida, é dever da Filosofia continuar indagando: esse encontro de ética e política ainda se revela significativamente relevante? Em caso afirmativo, quais seriam as condições de possibilidades atuais que permitem uma interação construtiva entre ética e política?

Desde logo vislumbramos que nem política e nem ética podem ser autossuficientes para a sustentação e condução das relações sociais. Assim, por um lado, o exercício da política sem nenhum horizonte ético de valores capazes de expressar a legitimidade das ações, conduz ao império das razões de poder determinadas exclusivamente pelos interesses privados. A política como simples técnica de poder vira instrumento de dominação. Por outro, a mera imposição de convicções éticas às relações sociais, sem a necessária mediação prática da política, além de sucumbir ao autoritarismo moralista, condena as ações à perda de eficiência e efetividade oriundas da política. A ética indiferente à realidade política da vida social vira idealismo inoperante e impositivo.

### 3. Dialética das interações entre Ética e Política

Sabemos que para a maioria dos estudiosos da matéria na modernidade, a história e as experiências abundantes de conduta política apartadas das prescrições morais comuns sobre licitude ou ilicitude das ações humanas, demonstram que as tentativas de afirmação de moralidade da política encontram pouquíssima ressonância. Nesse contexto de desprestígio da ética quanto à sua capacidade de influir nas motivações da ação política, é mais fácil dar razão ao realismo maquiavélico. De fato, com o advento do Estado moderno laicizado a partir do século XVI, a predominância das “razões de estado” (predomínio da vontade de potência associada à naturalização da moral) sobre as fundamentações religiosas e metafísicas tradicionais da ordem política e moral enfatizou o contraste dualístico moderno entre ética e política (BOBBIO, 2011, 52-58).

Também é fato que a ruptura moderna da política “realista” com a ética, até o final do século XIX, tornou-se cada vez mais insustentável a partir do século XX. Com efeito, “o século XX demonstrou o potencial devastador de uma política sem ética” (PANSARELLI, 2009, 9-24) capaz de comprometer a própria sobrevivência da humanidade e do planeta: duas grandes guerras mundiais, holocausto, ameaça de hecatombe nuclear, guerra fria, nazifascismos, idolatrias estatizantes autoritárias, desequilíbrios ecológicos, globalização econômica assimétrica etc. Como reação a esse contexto humilhante para a *hybris* da “civilização das Luzes”, o pensamento contemporâneo busca um “novo começo”, uma profunda reformulação da ética em diálogo com a política.

De nossa parte, acreditamos haver razões suficientes para demonstrar que ética e política são realidades constitutivamente humanas, cuja interação mútua é possível e necessária para a realização das melhores potencialidades de realização positiva das pessoas e das sociedades. Parece-nos possível e necessário identificar, no mínimo, pontos de intersecção relevantes entre ética e política, para além de suposta preponderância ou subordinação de uma esfera à outra. Sem dúvida, a relação entre ética e política sempre foi e continua sendo uma questão crítica para o pensamento e na vida prática. A modernidade, tão avançada quanto à razão tecnocientífica e a propagação de seus artefatos, mas hipossuficiente na sua razão ética, perdeu a conexão com a síntese dialética clássica entre política e ética.

**Eric Weil** (1904-1977), por exemplo, será um dos grande filósofos contemporâneos capazes de reafirmar convincentemente a *complementariedade* efetiva entre as dimensões ética e política da vida, como bem demonstra a filósofa cearense

Marly Carvalho Soares na obra *O filósofo e o político segundo Eric Weil* (SOARES, 1998, 160-161).

Em Weil, “o discurso sobre a Filosofia política se inicia com um capítulo intitulado ‘A Moral’, uma vez que o problema da *política* só pode ser posto por aquele que já se instalou no domínio da *moral* [tratada como sinônimo de *ética*]. Assim, esta constitui parte integrante da vida política, e isso implica que nem a política nem a vida moral podem ser consideradas separadamente, estabelecendo uma dicotomia”. A política e a moral são, portanto, duas formas de ação histórica, de maneira que nem sua diferença e nem sua autonomia suprimem sua unidade radical, cuja origem é o *homem agente*”. Para Weil, a moral se concretiza na política. “A exigência última da moral é uma realidade política em que a vida dos homens seja moral, e na qual a moral, visando ao acordo do indivíduo consigo, se torne uma força política a favor do homem político, mesmo que este não queira ser moral” e a rejeite.

Por sua vez, o filósofo jesuíta Henrique Cláudio de **Lima Vaz** (1921-2002), nossa principal inspiração<sup>2</sup>, inicia sua obra sistemática da *Ética filosófica* (LIMA VAZ, 2006), com uma “*fenomenologia do ethos*” capaz de fundamentar o caráter intrinsecamente ético da vida humana, que torna a ética necessariamente entrelaçada com a vida política.

Todas as sociedades possuem um *ethos*, que na sua dupla significação é (1) *morada do homem*, espaço do mundo tornado habitável para o homem dentro do qual se constituem os *costumes* (*mores* ou *ethos* com *eta* inicial) e (2) o processo genético de formação do *hábito* (*ethos* com *épsilon* inicial), cuja forma acabada na disposição estável de agir conforme as exigências de realização do bem, é denominada *hexis*. “É, pois, no espaço do *ethos* que o *logos* torna-se compreensão e expressão do ser do homem como exigência radical de *dever-ser* ou do *bem*” (LIMA VAZ, 2000, 11-13).

Os *costumes* são transmitidos pela tradição e educação, sendo fontes das ações (*praxis*) tidas como éticas. Segundo Aristóteles, as *virtudes éticas* recebidas dos costumes, exprimem a historicidade do *ethos* humano que assegura a *identidade ética* de um determinado grupo humano através do tempo, consubstanciada na *cultura*, *organização* e *técnica* disponível.

Segundo **Hegel**, a estrutura dialética do *ethos* manifesta uma circularidade entre seus três momentos: costume (*ethos*), ação (*praxis*) e hábito (*ethos-hexis*). Trata-se de uma afirmação irretocável da prioridade dialética do *ethos* sobre o indivíduo empírico que, por meio da função educadora do *ethos* passa da liberdade empírica ou de arbítrio, inclinada à simples satisfação natural dos seus desejos, para a liberdade ética ou racional. Assim,

a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude. A ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como o seu fim realizado na forma do existir virtuoso (LIMA VAZ, 2000, 15-16).

A partir da posição do *universal ético como vontade objetiva* ou poder legiferante válido surgido a partir do aparecimento das sociedades políticas (*polis*) garantidoras da soberania da *lei*, o conteúdo da ação ética passa a ser a *lei* (*nomos*), ao invés do *costume*. Trata-se do trânsito do *costume* para a universalidade máxima do *ethos*, a *lei*, como morada da liberdade, na qual a *práxis* humana se manifesta enquanto ação efetivamente

---

<sup>2</sup> Esta parte do presente estudo inspira-se no curso de *Ética filosófica* ministrado por Henrique Cláudio de LIMA VAZ, sj, do qual tive o privilégio de participar como aluno da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, em 1980, então localizada na cidade do Rio de Janeiro.

livre. O *ethos*, por meio da luta de transformação da natureza, é formação histórico-cultural que evolui pela criação de valores e normas de convivência que culminam com a soberania da lei na sociedade política, espaço ético que rege o bem viver. Assim,

A ideia do ordenamento ou constituição (*politeia*) do Estado segundo leis que nascem do *ethos* da comunidade fecha, assim, o círculo semântico do *ethos*, ao conferir à *praxis* sua mais alta qualificação, vem a ser, a da virtude política ou disposição permanente para o exercício da liberdade sob a soberania da lei justa (LIMA VAZ, 2000, 15-16).

É, sobretudo, por meio da *educação* (na acepção grega clássica de *Paidéia*) que a tradição ética precisa ser transmitida aprendida e aperfeiçoada, a fim de consolidar os hábitos. A *tradição*, como veículo da cultura, é a base da personalidade cultural ou personalidade de base do grupo e dos indivíduos. Portanto, o *ethos* de uma cultura se constitui pela síntese de costumes, educação e leis.

Já que a *liberdade* é a fonte de uma indeterminação básica do comportamento humano, o *ethos* substitui no homem o instinto imutável típico do animal, como uma espécie de “*segunda natureza*” (Aristóteles) capaz de orientar normativamente a indeterminação humana para as melhores escolhas visadas pela razão. O instinto no homem empurra, o *ethos* atrai para o “melhor” dentro do repertório cultural disponível. O *ethos* nutre o sentido das nossas ações à semelhança do ar que respiramos.

O reconhecimento da existência de um *ethos* nos grupos sociais parte do pressuposto de que a vida humana é fundamentalmente razoável e sensata, na evidência de que o homem normalmente prefere a sensatez à loucura. Evidencia-se aí a *razoabilidade do ethos*, que carrega a latência de razão implícita, a qual pode ser explicitada quando a Ética filosófica faz do *ethos* o seu próprio objeto.

Tal objeto da Ética deve, portanto, incluir tudo o que diz respeito à *razoabilidade* fundamental da vida humana enquanto diretiva do agir do homem. Emerge, assim, o caráter prescritivo da razoabilidade. Segundo Aristóteles, “se é razoável, deve ser praticado”, pois “o bem deve ser feito” porque o que é razoável e sensato na vida humana torna-se prescritivo ou obrigatório para o homem. O oposto dialético do objeto da Ética seria a pressuposição de um suposto *absurdo* da vida humana e, portanto, do caráter totalmente anômico (sem lei) e cético do seu agir.

Em suma, segundo a escola aristotélico-tomista, o objeto da Ética é a *praxis* humana (“*operacio humana*”) contextualizada em um *ethos*, enquanto teleologicamente ordenada à livre realização do próprio homem no *dever-ser* voltado para um bem viver obrigatório, isto é, viver segundo a razão, agir racionalmente segundo um fim norteado pelo horizonte transcendente do Bem.

O *ethos* se expressa nas *formas culturais da sociedade*, tais como, as crenças, ciência, artes, religiões, organização social e conhecimentos práticos da “sabedoria da vida”. Portanto, o *ethos* encontra diversas expressões culturais na vida social concreta. Na medida em que a *organização social* é uma das grandes expressões culturais do *ethos*, decorre daí o caráter essencialmente social do *ethos*. Daí provém a correspondência entre a organização social e o *ethos* de um determinado povo ou grupo social.

O *ethos* se exprime socialmente, sobretudo, através das *instituições sociais*, tais como, família, organização da sociedade civil e *sociedade política*, instrumentos, por excelência de realização do *ethos* de um povo. **Nisto, precisamente, se evidencia a coexistência necessária do ethos com a vida política**, vale dizer, de ética e política. Exatamente por isso, a filosofia clássica e os que modernamente compartilham de sua melhor inspiração sempre concebem a ética incluindo suas conexões essenciais com a vida política.

O conhecimento moral do outro na intersubjetividade da vida social exige uma relação recíproca de *reconhecimento* de cada um como sujeito ético (por exemplo, sujeito de direitos) e não como indivíduo empírico reduzido ao estado de natureza que tende à coisificação do outro. O *reconhecimento* do outro se faz necessariamente dentro de um horizonte essencialmente ético de valores e fins, operado pela mediação do consenso ético no contexto da historicidade do encontro.

Nas sociedades mais complexas, o *consenso ético espontâneo* – campo preferido da dominação porque tende a se dar sem discussão – é insuficiente para assegurar o reconhecimento. Daí a necessidade de um *consenso reflexivo* que se submete a valores objetivos, à correlação direitos e deveres, e se objetiva estavelmente seja como *instituição* (Exs.: sindicatos, direito trabalhista, partidos, ordens religiosas, Estado moderno etc.), seja como *código de normas* (universalidade das leis, tal como na Constituição nacional de um povo).

A forma mais universal, mais elevada, de consenso ético é o *consenso cívico* ou *político*, que visa a *igualdade* de cidadãos perante a lei para a realização de uma sociedade justa e sensata em torno do bem comum, acima dos interesses de realização dos indivíduos. Completa-se, assim, o processo de socialização ética do indivíduo que se iniciara no ser-em-comum do trabalho para a satisfação de necessidades individuais. A *lei (nomos)* é a forma autoritativa da norma, com caráter de obrigatoriedade social. É socialmente prescritiva e imperativa dos atos exigidos para o seu cumprimento, ordenadora da razão para o bem comum e ao dever para com os outros.

Para Lima Vaz, “A *razão imanente ao livre consenso*, que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças, é o que se denomina propriamente *Direito* e que está para a comunidade como a razão reta (*orthòs lógos*) está para o indivíduo”, fato que faz Hegel, corretamente, definir o sistema do Direito como “o reino da liberdade realizada”. Afirma-se, então, uma concepção de *homem político* sujeito universal de direitos (e deveres) da constituição, acima de sua particularidade empírica, na “universalidade racional da sua existência política” [singularidade], que são, ontologicamente, direitos humanos. Resta que tais direitos alcancem cada vez maior efetivação nas sociedades políticas contemporâneas por meio da institucionalização eficaz de mecanismos de poder assentados sobre leis justas. Revela-se, pois, na “circularidade ética do político [particular-universal-singular] (...) uma continuidade necessária entre Ética e Política.” (LIMA VAZ, 2000, 135-147).

#### 4. Interações entre política e “comunidades éticas”<sup>3</sup>

Os *campos de razoabilidade abertos pela luta política moderna* – proteção e promoção de direitos individuais e sociais; divisão, autonomia e colaboração entre os poderes; universalização do voto; melhorias do bem-estar coletivo; planos diretores de urbanização, sistema público de saúde; proteção ambiental etc. - aproximam com certa frequência os agentes da política institucional às chamadas “*comunidades éticas*” encontráveis nos mais diversos âmbitos da vida social.

Tais comunidades éticas, muitas vezes dotadas, *ad intra* e *ad extra*, de abrangentes interações ético-político-laborais, se formam em meio a processos de contínua construção de relações societárias que configuram determinadas organizações

---

<sup>3</sup> Igualmente enraizado na ética filosófica de Lima Vaz, o tema é abordado pelo filósofo Marcelo PERINE (da PUC-SP) no artigo “Ética e Política: irredutibilidade e interação de relações assimétricas”, publicado na revista Síntese (Belo Horizonte, FAJE, v17, n48, 1990, p. 35-46), comunicação apresentada no Seminário “Ética e Política: a práxis política da sociedade brasileira” patrocinado pelo Centro João XXIII/IBRADES em Teresópolis, 25 a 27 de agosto de 1989.

e/ou instituições nos mais variados campos: educacional, sindical, artístico, informacional, tecnocientífico, esportivo, eclesial, empresarial, profissional, associativo, ambiental etc., de caráter privado e/ou governamental. A própria sociedade política nacional, de certa forma, constitui a macro-comunidade ética que abriga o conjunto das formas societárias.

As comunidades éticas podem ser definidas, sociologicamente, como *constructos histórico-sociais* regrados por leis públicas consensuadas, com distintas etapas de desenvolvimento, que valorizam sobremaneira a sintonia com a racionalidade ética inspirada nos *topoi* da filosofia clássica e homólogas correntes modernas e contemporâneas de pensamento humanístico comprometidas com a eticidade do bem-viver, das quais buscam assimilar e vivenciar a sensibilidade, a razoabilidade e a sabedoria<sup>4</sup>. Do ponto de vista axiológico, a noção de comunidade ética também pode ser considerada uma espécie de ideia reguladora útil para guiar uma ortopraxis social.

Não obstante, em muitos casos, os agentes políticos que se relacionam com a *praxis* de comunidades éticas concretas tendem a conceber e exercer a política como técnica racional de poder, portanto, instrumento de ação amoral (que se pretende livre de prescrições éticas), sem que isso necessariamente torne tais agentes impermeáveis ao convívio instigante e colaborativo com *comunidades éticas*.

As comunidades éticas ou parte de seus integrantes, por sua vez, frequentemente acolhem e valorizam a ação política realmente existente na sociedade e seus agentes. Fazem questão de interagir com forças sócio-político-culturais heterogêneas permeáveis a exigências éticas de aperfeiçoamento da sociedade.

Torna-se difícil para o *político* ou o *militante político* contemporâneo imbuídos de sua vocação pública ignorar a possibilidade de somar esforços com tais *comunidades éticas* em ocasiões pontuais ou frequentemente. Tal *convivência* cria oportunidade para esses agentes revisarem suas convicções éticas a ponto de deixar a compreensão de política e suas práticas se enriquecerem pela integração de alguma racionalidade ética em seu estilo de fazer política.

Os *agentes das comunidades éticas*, por sua vez, podem aproveitar essa interação com tais atores políticos para desenvolverem uma compreensão mais realista da política tal como ela acontece na sociedade, a fim de realizar uma vida ética mais esclarecida e responsável em meio aos intrincados embates do espaço público sempre permeados por interesses conflitivos e valores compartilhados. Importa que essa abertura interativa para com as alteridades cultive a necessária reserva crítica, isto é, interagir sem ingenuidades, cumplicidades e adesismos fáceis, respeitando a identidade profunda de cada instância correlacionada. A dinâmica pragmática dos políticos os leva facilmente a tentativas de manipular ou até cooptar comunidades éticas.

Sem essa *interação prática entre praxis moral e a política concreta de uma sociedade*, a *ética* não consegue realizar historicamente os seus valores exigentes de

---

<sup>4</sup> LIMA VAZ aprofunda a discussão sobre “O problema da comunidade ética”, capítulo de *Escritos de Filosofia III – Filosofia da Cultura*, Coleção de Filosofia, São Paulo, Edições Loyola, 1997, pp. 139-151). Atento para com os “ensaios de democracia” protagonizados pelas comunidades éticas emergentes nos anos 80, formulava uma conclusão premonitória no editorial da revista Síntese intitulado “Democracia e Sociedade” (Rio, nº 33, 1985, pp. 5-14): “Na ‘transição democrática’ brasileira fica, pois, levantada a disposição da nossa sociedade para empreender a reforma moral do Estado e atender às exigências éticas do projeto democrático. De um lado a terrível herança da corrupção generalizada que constitui o mais maléfico legado do hiato autoritário (...). Mas, de outro, ergue-se diante de nós uma enorme esperança, alimentada pela multiplicação das práticas populares de solidariedade, pela difusão de formas múltiplas de consciência participativa, ou seja, por ensaios de democracia vivida na sua mais alta exigência ética. É por esse caminho, cremos, que deverá afinal transitar o destino da democracia entre nós e, com ele, o destino da liberdade” (pp. 13-14, *grifos nossos*).

aperfeiçoamento pessoal e sócio-político, enquanto a *política* e seus agentes se privam de abrir horizontes mais vastos de interação social, autopercepção e compreensão da realidade decorrentes do diálogo produtivo com as riquezas da sabedoria popular e organizacional, bem como da tradição filosófica humanista.

Tanto mais fecunda poderá ser essa interlocução entre os integrantes de comunidades éticas e os agentes da política, quanto mais estiverem todos imbuídos da preservação e desenvolvimento do *Estado democrático de direito* realmente existente num país. Esse tipo superior de Estado moderno se sustenta na supremacia de uma constituição democrática consensuada – a exemplo da que se encontra vigente no Brasil desde 1988 -, que preserva e promove os *valores morais* mais preciosos para a realização das aspirações coletivas de toda a sociedade – particularmente nos capítulos referentes aos direitos individuais e sociais - bem como das condições de *livre participação* política dos cidadãos nessa perspectiva. Tal condensação de boa parte do melhor *ethos* da nação na sua carta magna representa um importante espaço de liberdade e respaldo jurídico para todos aqueles que desejam recuperar a comunicabilidade entre ética e política, sem regressões ao moralismo impositivo ou ao cinismo irresponsável da “*Realpolitik*”.

É significativo constatar que a *sociedade brasileira contemporânea* vem amadurecendo como um instigante macro-experimento de *comunidade ética nacional* comprometida com a causa moral de promoção do desenvolvimento integral dos indivíduos e grupos nos campos econômico, social, político e cultural. Tudo isso se dá, todavia, em confronto com a notória precariedade da *cultura política* clientelística brasileira, agravada pelo problema secular de manutenção das *desigualdades* via mecanismos de exclusão social, não obstante os progressos das iniciativas de inclusão social.

Apesar da prolongada crise das formas tradicionais de representação política no Brasil tais como partidos, sindicatos e parlamentos, a sociedade civil brasileira ao longo dos últimos 40 anos vem, criativamente, realizando a perspectiva visionária difundida pelo falecido sociólogo Herbert de Souza (o Betinho), fundador do IBASE no Rio de Janeiro. Segundo Betinho, a consolidação de uma democracia substantiva no Brasil depende decisivamente da expansão de uma rede de organizações associativas da sociedade civil comprometidas com um estilo ético de fazer política, em interação com avanços macropolíticos e econômicos. De fato, desde os anos 80, a sociedade brasileira revelou-se pródiga em multiplicar micro-comunidades éticas a enriquecer a trama do tecido societário brasileiro.

Certamente, essas micro-comunidades éticas em rede não são por si mesmas a solução institucional para os desafios da autêntica representatividade macropolítica que o país tanto necessita. Porém, essa necessária e urgente reconstrução da organização política brasileira depende essencialmente – embora não exclusivamente - da “régua e do compasso” fornecidos pela prodigiosa experiência ético-política da gigantesca capilaridade de pequenas comunidades éticas vivas e operantes presentes em quase todos os seguimentos de atividade da sociedade civil e de várias instâncias organizativas da nossa sociedade política nas esferas municipal, estadual e federal. Resta-nos, portanto, apressar a implementação virtuosa dessa simbiose macro-micro que, com muita probabilidade ajudará a instalar neste país a democracia representativa – participativa de nossos sonhos.

## 5. Por um choque de Democracia substantiva

Interessa-nos sobretudo a consequência de que o empenho pela implementação dos valores básicos do “horizonte histórico-cultural da experiência democrática ocidental” (JAGUARIBE, 1985, 6; 112), valores operantes que permeiam ações coletivas de determinadas organizações e movimentos sociais, pode incrementar a participação ativa e responsável dos cidadãos na condução da coisa pública. Esse elã pulsa nas entranhas daquelas comunidades ético-político-laborais inter-relacionadas entre si e com a construção histórico-social da macro-comunidade nacional consubstanciada na sociedade em rede e no Estado democrático de direito. Há que repensar essas interações auspiciosas entre as chamadas ‘democracias representativas’ e as novas formas de participação direta da cidadania. Tal foi o objeto de nossa etnografia política para o mestrado de Ciência Política na USP (PEPPE, 1992), no âmbito da grande eclosão de movimentos sociais urbanos dos anos 80 e 90.

O sistema econômico moderno impõe a racionalidade técnica bruta – o cálculo matemático das condições de maximização dos interesses e satisfações na produção, distribuição e consumo dos bens e serviços, segundo a lei econômica inexorável da oferta e da procura - aos indivíduos e grupos submetidos às regras autônomas do “sistema de necessidades” (Hegel).

Não obstante frequentes ocorrências de cumplicidade de atores políticos com os mecanismos de exploração e alienação impostos pelo sistema econômico, a política consegue, às vezes, construir nas sociedades um campo alternativo de exercício de ações razoáveis e sensatas em contraposição ao império da racionalidade instrumental do sistema econômico dominante. Assim imersa na generalização quase universal da competição de interesses imposta pelo econômico, a ação política (desde a sua particularidade operativa quase sempre partidária) consegue, às vezes, abrir caminhos razoáveis para a expressão e reorganização de interesses de indivíduos e grupos sociais prejudicados pelas escolhas do sistema econômico. Nesse ponto, torna-se impossível separar as práticas políticas razoáveis e sensatas do processo ético de escolha e estabelecimento de fins/valores para um convívio social justo e pacífico.

Esse enfoque de construção de cidadania democrática se recusa a procurar na vida política concreta uma ‘objetividade’ (no sentido de assepsia de valores, crenças e paixões) que de fato não existe. É uma posição valorativa baseada numa ‘concepção social-humanista da sociedade e do mundo’. Corresponde ao que Gisela Zimpel (ZIMPEL, p. 478) classifica como ‘um retorno da pretensão normativa clássica’ da teoria democrática da Ciência Política! (tematizada originalmente por Jürgen Habermas, Iring Fetcher e outros na Alemanha; por Robert J. Franger na América do Norte) (PEPPE, 1992, 35).

## Referências Bibliográficas

- BOBBIO, N. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- JAGUARIBE, H. “O experimento democrático na história ocidental”. In: JAGUARIBE, H. /et al/, *Brasil, sociedade democrática*. Rio de Janeiro: J. Olympio, Col. Documentos Brasileiros, v. 198, 1985.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Curso de Ética Filosófica*, Rio de Janeiro: Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, anotações, 1980.

- LIMA VAZ, H. C. de. “Democracia e Sociedade”. *Revista Síntese*, Rio de Janeiro, nº33, 1985, pp. 5-14.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*, 3ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- LIMA VAZ, H. Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo, Edições Loyola, 3ª ed. 2006, 486 pp.
- LIMA VAZ, H. C. de. “O problema da comunidade ética”. In: *Escritos de Filosofia III: Filosofia da Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 139-151
- PEPPE, A. M. *Associativismo e Política referidos ao caso da Favela Santa Marta (1941-1991)*, Rio de Janeiro, mimeo, 1992, 544 pp., cujo resumo está disponibilizado no “Blog do Atilio Peppe” ([www.atiliomp.com.br](http://www.atiliomp.com.br)).
- PERINE, M. “Ética e Política: irredutibilidade e interação de relações assimétricas”. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v.17, nº 48, 1990, pp. 35-46.
- SOARES, M. C. *O filósofo e o político segundo Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1998.
- ZIMPEL, G. “Participación política”. Verbete in *Diccionario de Ciência Política* (dirigido por Axel Görnitz), Madri, Revista do Ocidente.



## **Antigos, modernos, revolucionários: um ensaio sobre a Democracia**

Vinícius Batelli de Souza Balestra<sup>1</sup>  
João Vitor Sales de Araújo Souto<sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente trabalho investigará a democracia e os discursos acerca de sua legitimidade como forma política organizadora das relações sociais em contextos distintos. Mais especificamente, nos dedicaremos a um breve estudo do modelo democrático soviético nos anos iniciais da Revolução Russa, com fundamento no debate existente na tradição do pensamento ocidental entre democracia direta e indireta, democracia dos antigos e democracia dos modernos. O trabalho parte da concepção de democracia que emerge na obra de Vladimir Lênin, e a partir dela irá traçar as similares e contrastes com as concepções de democracia antiga e democracia moderna.

**PALAVRAS-CHAVE:** Democracia. Antigos. Modernos. Revolução Russa.

---

### **1. Introdução**

Nossa análise da democracia, no presente texto, levará em conta diferentes contextos históricos, e buscará traçar algumas comparações e pontos de contato (ou divergência) entre eles. Na lógica de Lukács, “a desistoricização, aqui como alhures, cria sempre fetiches, avaliados positiva ou negativamente, que não esclarecem, mas, ao contrário, obscurecem e confundem os processos sociais concretos (e as leis que os regem)”. (LUKÁCS, 2007, 85)

É preciso, portanto, partir de uma análise histórica do processo democrático – não devendo este ser tomado por um tipo ideal estático e sim por um movimento contínuo – para avaliar seus nexos intrincados nas relações sociais humanas. A democracia condiciona e é condicionada por diversos aspectos de uma sociedade, como o modo de produção, o desenvolvimento das instituições jurídicas e a compreensão da liberdade.

Evitaremos um entendimento teleológico e determinista da democracia. Tomar nossa compreensão moderna do termo como necessária e buscar na história um procedimento contínuo que culmina nesta compreensão é um equívoco. Sabe-se que a

---

<sup>1</sup> Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais(UFMG).

<sup>2</sup> Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), e pesquisador de Iniciação Científica (Bolsista FAPEMIG),

história é repleta de continuidades e discontinuidades e as práticas e discursos que emergem em um determinado contexto são por ele condicionadas.

Neste breve ensaio, buscaremos elucidar conceitualmente o conceito de democracia que emerge dos textos de Lênin, a partir do cotejo com os conceitos de democracia dos antigos e dos modernos.

## 2. Democracia dos Antigos

Abordar a democracia dos antigos como uma massa amorfa e genérica que abarca todas as características de todas as organizações políticas dos povos de um momento histórico extenso é, certamente, um empreendimento impossível. Desconsiderar a alteridade dos regimes políticos e sociais em Tebas, Atenas e Esparta, por exemplo, tratando-os como iguais, apesar de facilitar nossos objetivos, seria um grave equívoco metodológico.

Delimitaremos, portanto, o escopo do nosso objeto. A democracia ateniense - considerada para alguns autores modernos, como Benjamin Constant “A república mais célebre de todas” e “o Estado que mais pareceu com os modernos” (CONSTANT, 2015) - é considerada um tipo ideal, o epítome da democracia em um momento histórico. Neste sentido, ocorre uma resignificação desta experiência que é tida como um parâmetro pelos modernos. A busca pela legitimidade do sistema democrático moderno resgata a experiência do povo grego, considerado baluarte da razão e berço da cultura ocidental europeia. Devemos ter sempre em mente, portanto, que a interpretação de um texto ou momento histórico não é um ato passivo de apreensão de significados e sentidos, pois sempre coaduna com as necessidades de quem a exerce (COSTA, 2012).

Após a revolta de Clístenes, em 507 a.c., o regime aristocrático ateniense fenece e inicia-se a democracia. As principais deliberações concernentes ao destino da pólis eram realizadas na assembleia, que se torna, juntamente com o conselho e as cortes de justiça, o centro do novo ordenamento político. Neste espaço, todos os participantes eram detentores da *isonomia* e *isegoria*, ou seja, igualdade perante a lei e possibilidade de tomar falar nas assembleias. As magistraturas menos técnicas eram selecionadas por sorteio, e não eleições, que, como pontua Aristóteles, é uma característica distintiva de uma democracia efetivamente igualitária (COSTA, 2012). Vislumbramos, aqui, o poder político em potência e ato, uma recusa da representação que aliena a vontade e a liberdade dos agentes políticos e o florescer da consciência política democrática dos cidadãos.

A realidade de referência para os antigos não era o Estado no sentido moderno, e sim a pólis. A primeira diferença a ser considerada é quantitativa, pois o quociente populacional era drasticamente inferior. A diferença qualitativa, porém, é mais relevante. A pólis é vista como uma comunidade, e não uma instituição que organiza a população em um território. Não há uma concepção burocrática de um ente distinto e transcendental que se sobrepõe aos cidadãos. A cidade, para os antigos, é o conjunto orgânico de cidadãos (COSTA, 2012).

O político e escritor francês Benjamin Constant compreende que a liberdade individual dos antigos era sacrificada em prol do exercício da liberdade política

A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, com a consequência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada. (CONSTANT, 2015)

A compreensão de Constant carece de alguma verossimilhança. Evidentemente a noção de indivíduo e de liberdade juridicamente estabelecida não estavam presentes na consciência do povo grego. Entretanto, a liberdade não era concebida meramente como uma oposição ao *status* de escravo. Era, para além disso, entendida como a participação política ativa na pólis e a possibilidade de viver a vida como lhe aprouver, sendo esta última eminentemente distinta da esfera pública<sup>3</sup>. É incorreto, portanto, afirmar que os gregos abdicavam completamente das liberdades individuais ou não compreendiam a diferença entre esfera pública e privada. Estes elementos também faziam parte do *ethos* democrático (COSTA, 2012).

O povo ateniense, contudo, era escravagista, e apenas um contingente populacional, composto exclusivamente por homens, possuía o privilégio de votar. Assim, os escravos forneciam as condições materiais de subsistência da população, as mulheres cuidavam do âmbito doméstico e apenas os homens poderiam dedicar sua existência à gestão da pólis. A democracia direta, nesse contexto, pode ser chamada de democracia aristocrática, já que o privilégio de participação era arbitrariamente restrito àqueles que possuíam o privilégio do título de cidadãos (RHODES, 2004).

Destarte, a “democracia dos antigos” é fundamentada, de uma perspectiva materialista, na escravidão. Em decorrência de uma necessidade econômica, a condição de possibilidade da democracia na polis foi o que culminou em sua própria destruição. A divisão do trabalho e da propriedade determinam as relações sociais democráticas neste contexto. Uma pequena minoria privilegiada tinha condição de participar dos processos deliberativos enquanto as massas propriamente são excluídas desta vida social (LUKÁCS, 2004, p. 87). Não obstante, Constant, um autor liberal, compartilha desta premissa “sem a população escrava de Atenas, vinte mil atenienses não teriam podido deliberar cada dia na praça pública” (CONSTANT, 2015). Este argumento é utilizado posteriormente para justificar a representação da democracia dos modernos.

### 3. Democracia dos Modernos

As revoluções de 1648 e de 1789 não foram as revoluções inglesa ou francesa, foram revoluções de tipo europeu. Não foram o triunfo de uma determinada classe da sociedade sobre a velha ordem política; foram a proclamação da ordem política para uma nova sociedade europeia. Nelas triunfou a burguesia; mas o triunfo da burguesia foi o triunfo de uma nova ordem social, o triunfo da propriedade burguesa sobre a propriedade feudal, da nacionalidade sobre o provincialismo, da concorrência sobre o corporativismo, da partilha do morgado, do domínio do proprietário de terra sobre a dominação do proprietário a partir da terra, do esclarecimento sobre a superstição, da família sobre o nome da família, da indústria sobre a preguiça heroica, do direito burguês sobre os privilégios medievais. (MARX, 2010, 322)

---

<sup>3</sup> A esse respeito, Henrique Cláudio de Lima Vaz afirma: “Ora, se remontarmos à ideia clássica de democracia, vemos que ela não se constituiu a partir desse tipo de premissas histórico-teóricas que assinalaram o advento da democracia moderna, e segundo as quais o indivíduo deve encontrar na vida social e política uma manifestação ou extensão do próprio Eu na forma de uma satisfação das suas necessidades ou, juridicamente, dos seus direitos fundamentais. Como é sabido, a noção de direito subjetivo é uma noção recente, que não aparece antes do século XIV{5}. Ela se torna decisiva para a formulação do problema fundamental do pensamento político moderno: o trânsito do indivíduo do estado de natureza ao estado de sociedade. Ao contrário da democracia moderna, a democracia antiga não apresenta uma justificação ideológica articulada em torno da noção do "homem" e dos seus direitos. O mundo antigo conheceu, é verdade, a ideia do indivíduo livre dos laços da tradição e em luta para fazer triunfar seus interesses ou suas ambições. Mas essa é uma ideia que floresce no contexto da Ilustração ateniense, nos fins do século V a.C, no momento em que a experiência democrática, que alcançara o seu zenite com Péricles, caminha para o ocaso”, (VAZ, 1988, 14)

Em decorrência das radicais transformações sociais posteriores às revoluções setecentistas, a liberdade que coadunava com “os antigos” não era mais suficiente enquanto paradigma tendo em vista os objetivos almejados pela ascendente classe burguesa. Nas palavras de Constant

Não podemos mais desfrutar da liberdade dos antigos, a qual se compunha da participação ativa e constante do poder coletivo. Nossa liberdade deve compor-se do exercício pacífico da independência privada [...] O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade às garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios. (CONSTANT, 2015)

O exercício constante da participação ativa na política não poderia se constituir como um empecilho para a autonomia privada. A função da cidadania em abstrato era, essencialmente, a manutenção da segurança para a possibilidade de realização dos desígnios individuais. Daí emerge a dualidade observada por Marx entre o *citoyen* e o *bourgeois*. O primeiro é o cidadão da vida pública, participante ativo na gestão política do Estado e expressão de uma universalidade consagrada pelos direitos. O segundo, por sua vez, expressa os particularismos da vida privada e a desigualdade dos interesses econômicos. (LUKÁCS, 2008 b). O resultado dessa contradição, devido ao crescimento e consolidação do capitalismo enquanto forma econômica organizadora das relações sociais “é que o burguês fica no topo e o idealismo do cidadão torna-se seu servo.” (LUKÁCS, 2008 b, 117) .

Norberto Bobbio, por sua vez, em seu “Liberalismo e Democracia”, entende que a dicotomia entre a democracia dos antigos e a democracia dos modernos revela uma distinção no modo de exercer o poder; no entanto, a concepção de que titularidade desse poder é do povo permanece. Em outras palavras, diz Bobbio, o sentido do termo, embora possa distinguir em diversos aspectos a depender do contexto histórico em que se mergulhe, conserva um aspecto fundamental: o de que um governo de todos é preferível ao governo de um, ou de poucos. (BOBBIO, 1994, 31-32).

O modo pelo qual a democracia moderna se constituiu foi a representação, isto é, pela eleição de representantes do povo, que receberiam por meio do voto, os mandatos que os habilitam ao exercício do poder. A liberdade individual, considerada por Constant “a verdadeira liberdade moderna” tem como sua garantia a liberdade política. Assim, uma seria a condição de possibilidade para a existência da outra. Nesse sentido, tanto os autores de “O Federalista” quanto os constituintes franceses consideravam que a representação não retirava do governo o princípio de que o poder deveria ser exercido pelo povo. O objetivo era, longe de renunciar a qualquer tipo de liberdade, conciliá-las, permitindo, por meio da representação, que “o exercício de nossos direitos políticos nos deixem tempo para nossos assuntos privados”. Esta consideração, no entanto, não é isenta de críticas - o próprio Rousseau era crítico da democracia representativa, e há toda uma tradição de combate a esse modelo, que frequentemente se vale da própria experiência da democracia direta antiga como suporte para sua crítica. (BOBBIO, 1994, 33-34).

#### 4. Democracia dos Revolucionários: a concepção de Lênin

Como já anotado, pretende-se, neste texto, salientar a concepção de *democracia* que emerge dos escritos de Lênin, líder revolucionário russo que veio a se tornar o primeiro chefe de governo da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. De fato, em nosso breve ensaio, faremos algumas indicações modestas dos pontos de contato e de assimetria entre a concepção de democracia da Rússia pós-revolucionária (e, para isso, escolhemos os escritos políticos de seu chefe de governo) e as concepções de democracia dos antigos e dos modernos.

Em “Estado e Revolução”, texto escrito por Lênin meses antes da eclosão revolucionária de Outubro de 1917, mas posteriormente publicado, Lênin se dedica ao estudo dos escritos de Marx e Engels a respeito da relação entre Estado e Revolução. Nesse contexto, o conceito de democracia desempenha um papel *sui generis* na construção de sua teoria política; é de se notar, aliás, que uma série de conceitos caros à tradição política ocidental, como Estado, Direito e mesmo Liberdade aparecem, nesses escritos, bem como o conceito de Democracia. Nos ocuparemos, no entanto, apenas deste último, mas o tomaremos no contexto de todo o livro.

O conceito de democracia emerge, assim, a partir da relação que Lênin estabelece entre o Estado e a Revolução. Ao estabelecer tal relação, Lênin, a todo momento, procura se distanciar tanto dos anarquistas quanto dos social-democratas, sendo estes últimos seu alvo preferencial. O campo da divergência entre Lênin e os teóricos políticos da social-democracia se dá, imediatamente, na interpretação dos trabalhos originais de Marx e Engels, mas reflete-se de modo mais abrangente na diferença de concepção de Estado. Para Lênin, um dos problemas dos social-democratas e outras facções “pequeno-burguesas” do socialismo, é a adesão ao modelo democrático burguês, e a rejeição da necessidade da revolução. Lênin entende que a revolução é essencial, e que desprezá-la seria um erro - grave - de interpretação dos escritos de Marx e Engels (LÊNIN, 2014, 53-54).

Por outro lado, sua divergência com os anarquistas se dá na concepção do fim do Estado; os anarquistas viam a necessidade de abolir o Estado. Para Lênin, o Estado seria extinto, a partir das etapas da tomada de poder pelo proletariado. Essa extinção se daria não pela abolição instantânea, como queriam os anarquistas, mas porque o Estado perderia sua própria essência. O que seria possível, diz Lênin, seria a abolição do Estado burguês, por meio da ditadura do proletariado (LÊNIN, 2014, 54); a partir daí, o Estado, agora tomado pelos proletários, seria extinto quando se atingisse a última etapa do processo revolucionário: o comunismo.

Em que fase da passagem do capitalismo para o comunismo a democracia real, isto é, não-burguesa teria lugar? Segundo Lênin, a verdadeira democracia seria atingida justamente como consequência da ditadura do proletariado. Na passagem do capitalismo para o comunismo, a forma política na qual o povo - proletariado se organizaria apresentaria dois sentidos novos. Um sentido democrático - mas dessa vez, uma democracia *para os proletários*; e um sentido ditatorial - mas dessa vez, uma ditadura *contra a burguesia*. (LÊNIN, 2014, 71).

Na concepção leninista, a democracia moderna, representativa, é chamada “democracia burguesa”. A ela, Lênin reserva considerações de dois tipos: a primeira, a de que, dentro dos marcos do capitalismo e do Estado burguês, a democracia (ainda que capitalista) é a melhor forma política para o proletariado; a segunda, a de que, ainda que seja a melhor, essa seria uma forma incompleta, que serviria aos interesses dos capitalistas e dos detentores de propriedade, uma forma que garantiria liberdade apenas a pouco (LÊNIN, 2014, 124).

É nesse sentido que Lênin reserva críticas ao modelo de democracia parlamentar. Sua função, diz Lênin, seria apenas a de decidir qual dos membros da classe dominante irá reprimir e oprimir o povo por meio do legislativo (LÊNIN, 2014, 83). É de se notar, no entanto, que essa crítica de Lênin não se estende ao instituto da representação em si: para ele, na democracia proletária, as instituições representativas ainda existiriam, mas de outro modo (LÊNIN, 2014, 83); a separação entre executivo e legislativo desapareceria para dar lugar a um único corpo político. Nele, os oficiais também seriam representantes eleitos pelo povo, mas deveriam, ao mesmo tempo, legislar e executar, e estariam diretamente submetidos ao crivo constante daqueles que os elegeram (LÊNIN, 2014, 85).

É razoável concluir que Lênin possui uma espécie de determinação ontonegativa da democracia. Em suas palavras

A democracia é uma forma de Estado, uma de suas variações. Consequentemente, como qualquer Estado, representa, por um lado, uma organização sistemática da coerção contra pessoas; por outro, o reconhecimento formal da igualdade dos cidadãos, a igualdade de todos para determinar a estrutura e administração do Estado. Segue-se que, a certa altura do seu desenvolvimento, a democracia levanta, logo de início, contra o capitalismo, a classe revolucionária do proletariado e lhe fornece os meios de quebrar, de reduzir a migalhas, de aniquilar a máquina burguesa do Estado, mesmo republicano, o exército permanente, a polícia, o funcionalismo, e de substituir tudo isso por uma máquina mais democrática, mas que nem por isso é menos uma máquina de Estado, constituída pelas massas operárias armadas, preparando a organização de todo o povo em milícias. Aqui, "a quantidade se transforma em qualidade": chegada a esse grau, a democracia sai dos quadros da sociedade burguesa e começa a evoluir para o socialismo. Se todos os homens tomam realmente parte na gestão do Estado, o capitalismo não pode mais manter-se. (LENIN, 2014, 139, tradução livre).

Para melhor compreensão de seu léxico, faz-se mister salientar a distinção entre tática e estratégia, fundamental nos escritos do marxista russo. As ações táticas consistem na busca pela realização de objetivos concretos e imediatos. Contudo, a busca sem se dar conta da dualidade entre objetivos atuais e fins últimos, caracteriza a Realpolitik - ou social-democracia. A ação revolucionária estratégica, por sua vez, tem sempre em vista na ação tática o fim último, podendo por vezes ignorar vantagens momentâneas que coloquem em risco esse fim. Ademais, este fim último não se confunde com uma utopia, é de fato uma realidade que deve ser alcançada através do conhecimento e transformação das forças presentes na realidade social, tudo isso sem abstrações idealísticas. O fim último do socialismo, portanto, é utópico no sentido de considerar premente a destruição das instituições da sociedade, consequentemente da sociedade em si; todavia não é utópico, pois a transformação parte de potências encontradas na realidade efetiva (LUKÁCS, 2014)

Assim, o parâmetro para toda ação tática socialista seria a filosofia da história, a percepção de que é necessário o surgimento de uma ordem social absolutamente única, em que não há oprimidos e opressores, que cesse a dominação econômica.

Vemos que a democracia burguesa é, para Lênin, instrumental, no sentido de possibilitar uma ação tática que tenha como objetivo final a supressão do próprio Estado Burguês.

Como crítica contundente a uma democracia e um modo de produção apartados da realidade dos trabalhadores, Lukács, marxista húngaro leitor de Lênin, constata que, diferentemente do modelo da democracia burguesa, "construído na antítese entre o idealismo do *cidadão* e o materialismo do *burguês*", "a essência do desenvolvimento

socialista - que começou com a Comuna de Paris e continuou com as duas Revoluções Russas - é conhecido por um nome: conselhos de trabalhadores” (LUKÁCS, 1970 b, 41). Neste sentido, a democracia socialista seria uma democracia da vida cotidiana, que se torna hábito (LÊNIN, 2014, 120). A visão de que a democracia se restringe na eleição de representantes políticos de tempos em tempos ou de atos grandiosos é afastada. A democracia é um processo, um horizonte de possibilidades e, ao tornar seu exercício uma prática do dia-a-dia, a autogestão dos operários buscava possibilitar a efetiva emancipação humana.

## 5. Conclusão

Lênin, como já apontamos, é crítico das instituições que reputa burguesas; a democracia, nesse sentido, se torna, ao mesmo tempo, seu alvo de crítica, mas também um referencial. A despeito de ser crítico da democracia parlamentar, Lênin entende que a representação política é um instrumento útil ao processo revolucionário, a ser aperfeiçoado. Para que isso acontecesse, diz Lênin, algumas medidas deveriam ser tomadas, de modo a encerrar o “carreirismo” (LÊNIN, 2014, 154) típico da democracia parlamentar, e aperfeiçoar o instituto da representação. Dentre elas, que os representantes fossem pagos com salários equivalentes a de qualquer outro trabalhador, e que pudessem ser destituídos de seus mandatos a qualquer momento (LÊNIN, 2014, 81). Para Lênin, essa seria uma medida de aprimoramento da democracia, e que permitiria fazer a ponte das formas políticas no capitalismo para as formas políticas do socialismo (LÊNIN, 2014, 82).

Assim, a relação de Lênin com a democracia dos modernos, embora seja de intensa crítica, passa por um aperfeiçoamento do instituto típico desse modelo de democracia, qual seja, o da representação; ao menos na fase “transitória” da Revolução, a representação dos trabalhadores deveria ser aperfeiçoada por um modelo em que os representantes estivessem realmente a serviço dos representados. Seria um retorno às origens do conceito democrático, assinala Lênin, valendo-se da expressão “democracia primitiva”. (LÊNIN, 2014, 158).

Além dessa relação com a democracia dos modernos, parece haver certa similaridade entre a organização política da sociedade comunista e o tipo ideal da democracia dos antigos. Hannah Arendt, em “A Condição Humana”, define o modo com que os gregos organizavam a pólis e sua liberdade dentro dela como “não governar nem ser governado” (ARENDR, 1998, 53). Neste ideal grego, em que a igualdade é de fato atingida dentro da pólis, não há uma pessoa ou grupo que domina todo o restante, diz Arendt. É este o ideal que Lênin esboça para o final do processo revolucionário: uma sociedade em que a ausência de subordinação e governo seja o hábito dos cidadãos.

Lênin, embora não se valha da noção explícita de democracia antiga, certamente abarca e valoriza positivamente o aspecto da administração cotidiana do Estado

No regime socialista, muito da democracia "primitiva" será inevitavelmente revivido, já que pela primeira vez na história da sociedade civilizada a massa da população se insurgirá ao tomar uma parte independente não só dos votos e das eleições, mas da administração cotidiana do Estado. No socialismo todos governarão e, portanto, todos se acostumarão a ninguém governar. (LÊNIN, 2014, 152, tradução livre)

A principal razão do distanciamento do governo e do partido com os operários é ausência de uma democracia da vida cotidiana, diz Lênin. A democracia socialista consistiria, portanto, na participação perene no ato de responder as questões postas na sociedade, na inserção nos processos deliberativos que tangem imediatamente a sua

existência. A democracia socialista seria aquela em que a representação é aperfeiçoada, e aproximada dos proletários; e o estágio final da revolução, um estágio em que ela já se tornou hábito, de tal modo que não seja mais “necessária” como forma política.

## **Bibliografia**

- ARENDDT, H. *The Human Condition*. Illinois: University Of Chicago Press, 1998.
- BOBBIO, N. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CONSTANT, B. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. [online] Disponível na internet via [http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant\\_liberdade.pdf](http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf). Acessado em 03 de abril de 2017.
- COSTA, P. *Poucos, muitos, todos: lições de história da democracia*. Curitiba: UFPR, 2012
- COSTA, P. *Soberania, Representação, Democracia*. Curitiba: Juruá, 2010.
- JOHN RHODES, P. *Athenian Democracy*. Oxford Unity Press, 2004, p. 15-18.
- LÊNIN, V. I. *State and Revolution*. Chicago: Haymarket Books, 2014.
- LUKÁCS, G. *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. 259 p.
- LUKÁCS, G. *Táctica y ética: táctica y ética*. Escritos tempranos (1919-1929). Argentina: Herramienta, 2014. 288 p.
- LUKÁCS, G. *The Twin Crisis*. In: *New Left Review* I/60. London, 1970
- MARX, K. *Sobre a questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010
- SARTORI, V. *Lukács e as figuras da política na sociedade capitalista: apontamentos sobre democracia e liberalismo*. *Prima Facie*, João Pessoa, v. 15, n. 28, 2016.
- VAZ, H. C. de L. *Democracia e Dignidade Humana*. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 1, n. 44, p.11-25, 1988.

## Filosofia do Direito e Metafísica

Hilton Wzorek<sup>1</sup>

**RESUMO:** A comunicação pretende expor a relação entre Filosofia do Direito e Metafísica no pensamento do filósofo brasileiro e sacerdote jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002). A comunicação intentará percorrer uma exposição temática concatenada que situa-se sob a égide da íntima articulação estabelecida entre esses dois campos do saber filosófico, sendo essa estruturada em três etapas: (I) Fundamento antro-po-axiológico das instituições jurídicas; (II) A justiça como nomos: equidade e igualdade; (III) Ontonomia e autonomia: os desafios da modernidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia do Direito. Metafísica. Justiça. Modernidade.

---

### Introdução

Uma intuição substancial compartilhada por Platão e Lima Vaz, não obstante as objeções levantas por aqueles que perniciosamente caricaturaram o primeiro, reside na recusa em aferrolhar a Metafísica nas grades de um exercício puramente abstrativo. Para Platão, o diálogo tem em vista a ascensão da alma à *idea* de Bem, mais elevado *telos* da vida humana, mas a responsabilidade exige que o filósofo regresse à *pólis* e nela realize a obra da justiça – os frutos da segunda navegação, portanto, devem fecundar a *pólis*, de modo que o ideal do filósofo não reside no completo exílio da realidade sensível. Similarmente, Lima Vaz compreende a Metafísica, enquanto discurso e experiência (OLIVEIRA, 2014, 125-126), como a seiva que deve alimentar toda a reflexão filosófica, bem como a vida daquele que se empenha na realização desse árduo ofício. Nem mesmo a Filosofia do Direito limavaziana fugiu dessa sorte. Ora, se Lima Vaz encerra seu sistema ético assumindo as palavras de Robert Spaemann ao afirmar que “não há Ética sem Metafísica” (SPAEMANN, 1996, 12, *apud* VAZ, 2000, 242), e se, ainda, “é na derivação da reflexão ética que se inserem os estudos que podem ser considerados como sua *Filosofia do Direito*” (MAC DOWELL, 2007, 238), nada se interpõe à conclusão de que para Lima Vaz não há Filosofia do Direito sem Metafísica.

O presente trabalho se propõe abordar a relação entre Metafísica e Filosofia do Direito no pensamento limavaziano. No entanto, procura atingir tal escopo não pela exposição sistemática da relação entre essas duas disciplinas, o que demandaria

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

apresentar o estatuto epistemológico de cada qual, tarefa que por si só exigiria a expansão dos limites para além do que é possível aqui, mas articulando um itinerário temático traçado sob a égide dessa relação. Primeiramente, será abordada a imagem antro-po-axiológica presente na concepção limavaziana de Filosofia do Direito. Em um segundo momento, avançando na inteligibilidade de argumentos já antes desenvolvidos, será exposta a noção de justiça em sua determinação objetiva, i. é, como lei. Por fim, como aprofundamento e cristalização de elementos esparsamente apresentados anteriormente sobre a crítica de Lima Vaz ao Direito moderno, será analisado o fundamento hipotético-dedutivo subjacente à estrutura jurídica hodierna. Cabe observar que em virtude dos limites do presente trabalho não é possível aqui uma apresentação mais demorada e sistemática de algumas razões que sustentam cada ponto da exposição, o que se procurará suprir pela referência aos textos que as desenvolvem – as quais são ainda mais necessárias dado o caráter antitético de algumas posições limavazianas ao cenário filosófico dominante na modernidade.

## 1. Fundamento antro-po-axiológico das instituições jurídicas

Ao longo de toda imemorial história da existência humana o homem sempre se manifesta como orientado ao *ethos*, i. é, habitando a *morada*, conteúdo semântico arcaico do vocábulo *ethos*, das normas e valores instituídos por seus congêneres.<sup>2</sup> Esse espaço simbólico, que no percurso histórico das comunidades éticas obedece a dialética da permanência e mudança, permite a ascensão do homem de seu *estar-aí* empírico ao plano da universalidade ou do *viver segundo o sentido*. Em razão dessa natureza, é intrínseco ao *ethos* uma imagem antropológica do *homem-tal-como-deveria-ser*. De forma que todos os momentos ou as determinações do *ethos*, e dentre essas as diversas instâncias jurídicas, trazem arraigadas em sua estrutura uma concepção antro-po-axiológica análoga. No período clássico, em geral, o homem foi compreendido como dirigido à excelência do seu próprio ser e a sociedade, em seus mais diversos planos, como espaço intersubjetivo de favorecimento dessa grande tarefa de realização.<sup>3</sup> Já com a modernidade, a imagem dominante é a do homem sob a égide da satisfação de suas necessidades biopsíquicas e a sociedade, por sua vez, torna-se o espaço em que se devem gerir tais interesses individuais – fundamento subjacente à ordenação jurídica hodierna.<sup>4</sup> Assim, cabe aqui, em vista a compreender os pilares sobre os quais está fundamentada a reflexão de Lima Vaz sobre a Filosofia do Direito, expor a visão antro-po-axiológica limavaziana, sistematizada na *Antropologia* e na *Ética*, de modo sintético. Operando concomitantemente, em uma camada significativa ainda não explícita da exposição, uma crítica à infraestrutura ou à concepção antro-po-axiológica subjacente à ordenação jurídica contemporânea e a consequente limitação implicada em sua efetivação institucional.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Segundo Lima Vaz, o termo grego *ethos* guarda uma dupla significação. Como *ethos*-costume, escrito originalmente com “η”, ele constitui a instância das normas, valores e fins ou a morada humana erigida sobre o reino da *physis*. Como *ethos*-hábito, grafado com “ε”, significa a realidade da disposição permanente instaurada pela repetição dos atos. A *práxis* seria a responsável por mediar dialeticamente essas duas instâncias. Nela, o *ethos*-costume se efetiva como *ethos*-hábito e o *ethos*-hábito recebe seu conteúdo objetivo do *ethos*-costume. (Cf. VAZ, 2013b, 12-14).

<sup>3</sup> Pode ser elencado como paradigma desse momento a ética aristotélica. Ver: VAZ, 2012, 109-126.

<sup>4</sup> O arquétipo dessa nova concepção pode ser encontrada na ética hobbesiana. Ver: VAZ, 2012, 293-310.

<sup>5</sup> Sobre a relação entre as estruturas político-jurídicas e a correspondente concepção antropológica, ver: VAZ, 2013b, 173.

A categoria de pessoa<sup>6</sup> compreende o termo totalizador e unificador do discurso que se propõe expor a natureza do ser do homem. Com ela o *Eu sou*, autoexpressão que encontra no corpo-próprio seu momento basilar, atinge sua significação mais própria e o discurso antropológico a expressão inteligível mais adequada ao seu objeto. Em outros termos, o homem é propriamente *pessoa*. Na experiência pessoal concreta toda estrutura (corpo-próprio, psiquismo e espírito) e relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência) constituintes do ser humano são integradas, em razão da passagem do *ato primeiro* ao *ato segundo* (realização), na unidade mesma do ato (pessoa).<sup>7</sup> Nela, portanto, se cruzam tanto a imanência da historicidade humana quanto sua abertura à transcendência – essa última em razão de sua estrutura *noético-pneumática*.<sup>8</sup> Assim, a formação da radical singularidade da pessoa ao longo da vida compreende um processo de unificação na atualização efetiva de seu estatuto ontológico (*unitas oppositorum*).

No entanto, a pessoa não constitui somente o *princípium cognoscendi* ou a chave heurística do homem na compreensão do seu ser, mas também o *princípium operandi* ou fonte axiológica de seu dever-ser. Pois, ser pessoa, mesmo constituindo o estatuto universal de todo ser humano desde o momento mais primordial de sua existência, é a tarefa ou obra de realização de si mesmo que se estende ao longo de toda vida. Na realização plena dessa tarefa devem concorrer tanto o indivíduo quanto a sociedade em suas diversas instâncias. No estatuto ontológico da pessoa, ainda, se encontra fundamentada a dignidade enquanto valor, o que a torna irredutível à realidade de *objeto*.<sup>9</sup> Nenhum outro princípio axiológico pode, portanto, sobrepor a esse enraizado no ser da pessoa. Por essa razão, é à pessoa, não ao indivíduo empírico ou em seu *estar-aí*, que compete o status de sujeito moral e, conseqüentemente, a atribuição de direitos e deveres.

A pessoa em sua determinação moral, natureza pela qual o indivíduo integra a comunidade ética, é orientada ao Bem transcendente em razão do desdobramento da estrutura *noético-pneumática* no plano ético, a qual se constitui como *Razão prática*<sup>10</sup> e adquire traços específicos. Em sua universalidade subjetiva a Razão prática é homóloga ao Bem, mas na particularidade ela se torna *deliberação* e *eleição* sobre os diversos bens ou *fins intermediários* que se manifestam na situação concreta. É no momento da singularidade que, na perspectiva da subjetividade, essa estrutura torna possível à pessoa a efetivação de sua ordenação teleológica como *ser-para-o-bem*, i. é, a concretização do ato bom. Essa é a condição subjetiva do desdobramento da Razão prática, no espaço intersubjetivo, como reconhecimento, atividade intelectual de conhecimento do outro como *outro eu*, e consenso, atividade volitiva de aceitação da coexistência sobre um mesmo *ethos* – as quais possibilitam toda e qualquer ordenação

---

<sup>6</sup>Para uma rememoração histórica dos precedentes conceituais da *revolução copernicana* que as discussões cristológicas e trinitárias do século IV operaram quanto à noção de pessoa, bem como de sua situação semântica na modernidade, ver: VAZ, 2013a, 206.

<sup>7</sup> Em razão dos limites em que se circunscreve o presente trabalho não é possível uma exposição sistemática do encadeamento dialético que conduz à afirmação da pessoa. Para uma síntese desse itinerário que é supressumido na categoria final da Antropologia limavaziana, ver: OLIVERIA, 2013, 172-190.

<sup>8</sup>A estrutura noética-pneumática é justificada pela necessidade dialética, em razão de sua correspondência ontológica, na *Antropologia filosófica*. Ela constitui a sinergia entre a Liberdade que quer o Bem, como sua verdade, e a Razão que conhece a Verdade, como seu bem. Esse constituinte é irredutível ao estatuto biopsíquico, compreendendo a abertura da pessoa finita ao horizonte do Absoluto e, portanto, uma determinação fundamental do existir propriamente humano. (Cf. VAZ, 1998, 201-237).

<sup>9</sup> Sobre a noção de dignidade da pessoa humana, ver: VAZ, 1993, 27-41.

<sup>10</sup> Sobre a noção limavaziana de Razão prática, em especial quanto sua estrutura subjetiva, ver: HERRERO, 2012, 398- 408.

jurídica. Como se demonstrará posteriormente, sem a efetivação concreta do Bem não há justiça, sem justiça a lei perde sua própria razão de ser.

Como pode ser entrevisto já na *Antropologia*, a relação de intersubjetividade que fundamenta a sociedade, e conseqüentemente a sua estrutura jurídica, não é extrínseca à ipseidade. Em outros termos, a relação para com o outro eu (*alter ego*) não está assentada em um contrato hipotético que visa a satisfação de interesses individuais, mas na própria natureza humana e se constitui como desdobramento intersubjetivo da tarefa comum de ser pessoa. Ora, constituindo o Direito a forma da sociedade política, ele deve não apenas garantir o gerenciamento de interesses individuais, mas a realização comum do ser pessoa no seu plano específico de regulação das relações para com o outro. Nessa tarefa fundamental está assentada a função germinal da sociedade política, i. é, a dissociação originária, pela lei, entre o *poder* como força e a *violência* – razão pela qual a legitimidade da lei depende diretamente da justiça, dado que sem configurar-se como justa toda normatização intersubjetiva deixa de cumprir essa função originária. Sobre essas bases, Lima Vaz procura "[...] reivindicar uma justificação verdadeiramente sólida dos direitos" (MAC DOWELL, 2007, 243). Empreendendo essa hercúlea tarefa não sobre a base de uma racionalidade técnica que procura meios eficientes para a satisfação de interesses individuais, como pressupõe o grande lastro das propostas contratualistas, mas de uma racionalidade prática orientada ao Bem.<sup>11</sup>

Apresentada a imagem antro-po-axiológica pressuposta e estruturante da Filosofia do direito limavaziana, que como visto se levanta quase como antípoda àquela presente nas bases da estrutura jurídica hodierna, compete adentrar em um segundo eixo da articulação entre a Filosofia do Direito e a Metafísica: a justiça. Com esse segundo passo se espera, igualmente, aprofundar o nível de inteligibilidade desse primeiro momento.

## 2. A justiça como *nomos*: equidade e igualdade

Firmando o fundamento da comunidade política no vínculo natural às pessoas em seu *existir-em-comum*, não constituindo mero agregado de indivíduos empíricos que permanecem unidos extrinsecamente por um pacto, o Direito é pensado por Lima Vaz no espaço da analogia estabelecida entre as razões da *práxis* e da comunidade. Essas razões sendo encontradas na ordenação teleológica do indivíduo ao bem e, conseqüentemente, da sociedade ao bem-comum.<sup>12</sup> A justiça, em sua expressão objetiva na lei, compreende a proporção ou medida (*metron*) estabelecida por essa tríade – *indivíduo, comunidade e bem*. Como afirmado, é somente nessa mediação devida entre o bem e seus beneficiários que a lei encontra sua razão de ser, operando a dissociação entre o poder como violência e a força. Assim, é possível depreender que a lei justa compreende o fundamento lógico-ontológico da comunidade política e que sua negação corresponde à dissolução do vínculo que garante o consenso e reconhecimento reflexivo no nível societário.<sup>13</sup> A experiência da injustiça, portanto, constitui a dramática negação

---

<sup>11</sup> Como afirma em sua *Ética filosófica*, e torna-se evidente pela exposição realizada até aqui, Lima Vaz obedece “fundamentalmente o paradigma ético aristotélico”, avançando além desses limites em razão do “dinamismo intencional do *Eu sou* [que] orientará decididamente para a transcendência do Bem”. (VAZ, 2000, 31)

<sup>12</sup> O bem-comum mais elementar, sustentáculo de todos aqueles decorrentes da instauração do *existir-em-comum*, compreende a própria participação na comunidade. (Cf. VAZ, 2013b, 135).

<sup>13</sup> Lima Vaz distingue três níveis das relações intersubjetivas: (I) *Eu-tu*, encontro mais elementar caracterizado pelo envolvimento afetivo forte – amizade, família; (II) *comunitário*, abertura da relação *eu-tu* ao plano do *nós*, onde se encontram envolvidos aspectos racionais como aceitação espontânea de normas e motivos responsáveis por conferir unidade afetiva – algumas formas de comunidades religiosas

ao indivíduo de sua participação no bem-comum – raiz da exploração dos mais vulneráveis, da dissolução das relações sociais e da corrupção (SOUSA, 2014, 113).

Essa concepção encontra sua raiz mais longínqua na tentativa socrática de fundar a lei na interioridade da virtude. Posição pela qual são superados tanto o modelo cosmonômico, até então dominante, bem como a crítica sofística empenhada através do modelo convencionalista. Não obstante, o projeto socrático somente pode atingir plenamente seu escopo com a abertura do paradigma ideonômico<sup>14</sup> realizado pela *segunda navegação* platônica – com exceção das éticas emotivista e não-cognitivista, a ideomonía constitui o espaço epistemológico no qual encontram-se situados todos os modelos éticos ou, o que é o mesmo, as propostas de transcrição da racionalidade do *ethos* nos cânones do discurso de Platão até os dias atuais (Cf. VAZ, 2000, 11-12).

Recebendo de modo crítico-criativo elementos reflexivos advindos de todo um amplo lastro da tradição filosófica, Lima Vaz afirma a virtude no indivíduo e a lei justa na sociedade como manifestação normativa do Bem. Portanto, a virtude, reta razão do indivíduo, e a lei justa, reta razão da sociedade, são unificadas por obra do mesmo conteúdo objetivo (Cf. SOUSA, 2014, 134). Tanto no plano subjetivo como no intersubjetivo é o Bem, na especificidade de sua realização em cada âmbito, que deve oferecer a substância normativa em razão do estatuto ontológico de cada uma dessas realidades. No agente a vida virtuosa permite a moderação da possível desmesura da vontade. Na sociedade a lei justa modera a possível desmesura do poder. Sucede entre esses dois polos uma circularidade dialética mediada pelo bem: a virtude concorre para o reconhecimento e consenso do outro na esfera do Direito, bem como as leis justas promovem a aquisição de hábitos virtuosos pelo agente. Nesse sentido, o exercício do Direito deve se configurar como exercício da justiça “[...] não apenas como regras mas, sobretudo, como virtude no administrador e no beneficiário do direito” (VAZ, 2000, 121).

Tendo por natureza a função de gerir a justa participação no bem-comum, segundo o que já assentado, na lei<sup>15</sup> encontra-se implicada a “[...] ideia da distribuição equitativa ou proporcional do Bem ou dos bens” (VAZ, 1996, 445). A lei justa possui como duplo atributo fundamental, portanto, a *eunomia* (equidade) e a *isonomia* (igualdade).<sup>16</sup> Pelo primeiro, a justiça é afirmada como aquilo que se encontra em acordo para com a lei. Pelo segundo, o qual constitui a condição de reciprocidade no espaço intersubjetivo, a justiça se manifesta como igualdade entre os sujeitos de direito. Tais são os critérios que devem orientar a *medida* de participação no bem-comum pelos membros da comunidade ética. Conforme já acenado, somente nesse horizonte de exercício a lei pode ser reconhecida como regra consensualmente estabelecida e legitimamente promulgada. A lei injusta, por sua vez, se configura como desmesura (*hybris*) dessa expressão objetiva ou positivada da reta razão intersubjetiva. Nela, a

---

e de vida; (III) *societário*, onde a reciprocidade é normatizada por instâncias ético-políticas formalmente estabelecidas, tais como leis e códigos de conduta – sociedade pública. (Cf. CARDOSO, 2008, 416-418).

<sup>14</sup> O modelo ideonômico (*idea* como lei) afirma o absoluto noético como fonte de toda inteligibilidade do real. Segundo esse paradigma, as razões de ser da efetividade não podem ser encontradas no plano do puramente sensível. Logo, o discurso deve expor as razões imanentes ao seu objeto à luz da norma inteligível da *idea*. (Cf. VAZ, 1996, 447).

<sup>15</sup> A capacidade de normatizar relações societárias segundo a devida proporção de participação dos membros de uma comunidade em seu bem-comum encontra-se, em alguma medida, presente já na origem etimológica do termo *lei*. Em grego, *nómos* provém de *némein*, o qual possui como significado *distribuir, partilhar*. Tal noção recebe, por complementariedade, o conteúdo semântico oriundo de sua proveniência latina, onde *lex*, advindo de *legere*, possui o sentido de *reunir, recolher*. Eis a intuição, mesmo que embrionária, do caráter distributivo e da intencionalidade universalista da lei. (Cf. VAZ, 2000, 116).

<sup>16</sup> A igualdade entre as pessoas constitui uma igualdade analógica, i. é, Lima Vaz não dissolve no amálgama de um agregado homogêneo a radical singularidade de cada ser humano.

equidade se torna iniquidade, a igualdade se degenera em desordem. Em tal conjectura de hipertrofia da justiça como lei o Direito decai num legalismo injusto e se torna incapaz de assegurar as razões do existir-em-comum no plano societário.

Convém, agora, aprofundando alguns elementos esboçados nesse segundo momento, encetar um último passo na exposição desse encadeamento temático que se desdobra sob a égide da relação entre a Filosofia do direito e a Metafísica limavazianas. Apresentadas, nos limites do presente trabalho, as bases conceituais elementares do modelo *ontonômico* sobre o qual Lima Vaz pensa o Direito, cabe, dialeticamente, contrastá-lo com o modelo *autonômico* que provê o fundamento ao Direito moderno. Com isso, se pretende demonstrar que a formulação limavaziana do Direito é acompanhada de uma profunda consciência do cenário anti-metafísico em que se situa, bem como dos novos “valores” que progressivamente se firmam como constituintes do *ethos* moderno – individualismo, venalidade, hedonismo. Afinal, não estaria Lima Vaz sendo um ingênuo arcaísta ao assumir as posições até aqui apresentadas?

### 3. Ontonomia ou autonomia: os desafios da modernidade

Antes de procurar expor a interpretação de Lima Vaz acerca do modelo ético-jurídico ao qual o mesmo está se opondo, convém atentar à compreensão limavaziana da filosofia. Assumindo a perspectiva hegeliana, Lima Vaz concebe o discurso filosófico como expressão inteligível da efetividade, i. é, longe da intenção edificante ou da eloquência da persuasão, a filosofia discorre sobre o *ser* e não sobre o *dever-ser*.<sup>17</sup> Em outros termos, o quadro teórico delineado até aqui compreende não um modelo ideal ou utópico que deve orientar um onírico remodelamento das estruturas ético-jurídicas contemporâneas, mas execução da tarefa de “[...] 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” (VAZ, 1996, 438).

O modelo pautado na universalidade *ontonômica*, que alcança notável desenvolvimento com Platão e Aristóteles e no qual está assentada a posição limavaziana, encontra sua legitimidade na medida em que se constitui como expressão racional da efetividade.<sup>18</sup> A comunidade ética, segundo esse paradigma, é resultado da natural sociabilidade do ser humano. Nela, o Direito, como arte de legislar segundo o melhor, constitui a razão da vida política. A lei, por sua vez, longe de exaurir-se num simples convencionalismo, é afirmada como objetivação da ordem já presente no plano societário. Tal concepção se contrapõe, como pode ser inferido, ao modelo *autonômico*, alicerçado sobre a universalidade hipotética, que oferece fundamento e legitimidade ao Direito moderno.

Segundo esse último paradigma, o fato da sociabilidade é explicado pela hipótese não verificada empiricamente ou pelo *fundamento oculto*, já que na cena histórica o ser humano se mostra desde sua mais antiga aparição como ser social, da passagem do estado natural ao estado de sociedade.<sup>19</sup> A legitimidade dessa hipótese, o que seria absurdo aos ouvidos de filósofos como Platão ou Hegel (Cf. VAZ, 2013b,154), advém

---

<sup>17</sup> Sobre essa natureza do discurso filosófico, ver: VAZ, 1996, 437-444.

<sup>18</sup> O que está aqui pressuposta é a concepção clássica da primazia do ser sobre a representação. Apesar da tentativa de inversão dessa relação pela *revolução copernicana*, fundamento que sustêm a racionalidade técnico-científica, a primazia do ser sobre a razão humana constitui um traço estruturante da atividade racional ao longo de toda história – mesmo quando ela é formalmente negada. (Cf. VAZ, 2002, 101-104).

<sup>19</sup> Essa constitui a *proton pseudos*, i. é, “[...] a grande mentira inaugural do pensamento ético-jurídico contemporâneo”. (MAC DOWELL, 2007, 245).

tão somente da capacidade de suas deduções em fornecerem uma explicação satisfatória ao estado atual da sociedade. Se no campo das ciências da natureza o método hipotético-dedutivo foi responsável pelo vertiginoso avanço técnico-científico na modernidade, proporcionalmente correspondente à celeridade com que se tem adentrado no deserto da anomia ética instaurada pelo niilismo,<sup>20</sup> sua extensão ao plano das razões do *existir-em-comum*, na qual estão assentadas as instituições jurídicas, não vem senão acompanhada de uma complexa trama de danosas consequências.

Mesmo sem adentrar numa exposição sistemática das razões nas quais estão assentadas a crítica limavaziana ao método hipotético-dedutivo em sua aplicação no âmbito das relações intersubjetivas,<sup>21</sup> já nas implicações dessa que constituiu a opção fundamental das modernas propostas contratualistas podem ser encontradas as limitações do modelo *autônomo*. A primeira e mais grave consiste na primazia absoluta do indivíduo ante a sociedade. A condição primária do ser humano, na hipótese contratualista, é a de conflito entre seres atômicamente isolados, onde a universalidade subjetiva (liberdade) é inconciliável com a universalidade objetiva do Direito (lei). O Estado, por consequência, é estruturado tendo como *telos* o exercício de seu papel coercitivo, através de uma relação instrumentalizada, sobre os indivíduos. Esses, por sua vez, devem se conformar com a submissão ao poder invasivo do Estado. Estando estruturado sobre o que Hegel denominou *sistema de necessidades*, a legitimidade do Estado moderno passa a ser buscada em sua capacidade de gerir a satisfação de interesses individuais de forma eficaz. Essa é a raiz provável, somada a fragmentação da imagem antro-po-axiológica subjacente, do atual paradoxo da promulgação sempre crescente dos direitos por estruturas que impedem fazer descer de “[...] um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e nas práticas sociais” (VAZ, 2013b, 174). Nesse sentido, o modelo contratualista “[...] reabre o caminho [...] para o reaparecimento do *estado de natureza* em pleno coração da vida social, com o conflito de interesses na sociedade civil precariamente conjurado pelo convencionalismo jurídico” (VAZ, 2013b, 175).

Tal situação tornar-se ainda mais dramática na medida em se esvanece o valor fontal da pessoa, *stella rectrix* sobre a qual se desenvolveu a civilização ocidental, e elevam-se os valores substitutos que procuram conferir um novo sentido e normatividade à existência do homem moderno (lucratividade, utilidade, eficácia).<sup>22</sup> Assim, o espaço do *existir-em-comum*, na modernidade, deixa de ser guiado pela norma *prudencial* própria da Razão prática, onde o encontro com o *alter ego* e a constituição de uma autêntica comunidade ética sob o horizonte universal do Bem e tendo em vista possibilitar a plena realização do ser humano em sua abertura intersubjetiva, e cede lugar à instrumentalização do outro pela lógica técnico-científica. No terreno desse novo *ethos*, estruturado sobre a névoa do niilismo, certamente a proposta limavaziana se depara com o mais infértil dos espaços para o seu florescer.

Longe de um ingênuo arcaísmo, de um sentimento nostálgico que culmina numa tentativa arbitrária de reinstaurar as pilastras da antiga *pólis* grega sobre o solo moderno, a Filosofia do direito limavaziana, intimamente enraizada em sua Metafísica, participa do árduo ofício que Lima Vaz empenhou ao longo de todo o seu labor filosófico, i. é, do intuito de captar o tempo no conceito. Ao penetrar com sua reflexão a densa malha do universo simbólico da modernidade, dialogando com seus mais dignitários representantes, Lima Vaz procura reassentar o Direito em um suporte teórico adequado,

---

<sup>20</sup> Sobre o niilismo em Lima Vaz, ver: PERINE, 2003, 57-69.

<sup>21</sup> Sobre essa crítica, ver: VAZ, 1996, 441.

<sup>22</sup> Sobre uma profunda análise da hermenêutica limavaziana quanto a crise da modernidade, ver: PERINE, 1992.

não sem antes empenhar-se num forçoso exercício de compreensão do modelo convencionalista e de sua base metodológica.

## Conclusão

A filosofia do Direito limavaziana, como pode ser depreendido, constitui uma reflexão que se configura como uma das ramificações, junto com a Ética e a Política, da ciência do *ethos* – constituindo o Direito um dos *corpus* fundamentais em que são sistematizadas as razões da comunidade ética. No entanto, tal reflexão deve ser transpassada pelo intento contínuo de rememoração do ser, não somente em sua imediatidade sensível, mas em toda sua amplitude transcendental (Cf. VAZ, 2002, 283), i. é, a Filosofia do Direito somente pode levar a cabo sua tarefa na medida em que se abre às razões advindas da Metafísica. Tal relação é singularmente explícita já no fundamento antro-po-axiológico que deve estar subjacente ao ordenamento jurídico e, por consequência, se revela igualmente presente nas razões de ser da lei enquanto regulamento de uma sociedade constituída por pessoas. No entanto, tal compreensão, que sustêm o modelo ontônomico, não pode se afirmar sem antes considerar seriamente a objeção moderna levantada pelo paradigma autonômico e pelos que procuram desconstruir, como que absurdamente tentando emudecer as razões incaláveis do ser, o pensamento metafísico. Eis o roteiro percorrido na presente exposição.

Por fim, retornando ao pensamento platônico que compôs como que o frontispício à inquirição aqui empenhada, cabe encerrar com as palavras do próprio Lima Vaz, encontradas em sua tese doutoral intitulada *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Essas, oferecem como que o núcleo mais profundo sobre o qual orbitou toda a presente reflexão:

A justiça – seja na alma, seja na cidade – é encontrada na ordem e na harmonia das partes, mas isso não se dá a não ser por referência ao Bem supremo e absoluto, princípio na própria ordem metafísica ou princípio de toda inteligibilidade e, por isso, [...] de toda existência (VAZ, 2012, 202).

## Referência

CARDOSO, D; OLIVEIRA, C. M. R. Ação ética intersubjetiva na ética filosófica de Lima Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113, p. 405-422, 2008.

HERRERO, F. J. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, n. 39, v. 125, p. 393-432, 2012.

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

OLIVERIA, C. M. R. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao nihilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. Metafísica e liberdade no pensamento de H. C. de Lima Vaz. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 123-138, 2014.

PERINE, M (org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. A modernidade e sua crise. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 57, p. 161-178, 1992.

SOUSA, M. C. *Comunidade ética: Sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2014.

VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica I*. Ed. 4. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica II*. Ed. 6. São Paulo: Loyola, 2013a.

\_\_\_\_\_. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Ética e cultura*. Ed. 5. São Paulo: Loyola, 2013b.

\_\_\_\_\_. Ética e justiça: Filosofia do agir humano. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-453, 1996.

\_\_\_\_\_. *Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *O ser humano no universo e a dignidade da vida*. *Cadernos de bioética*, Belo Horizonte, n. 2, p. 27-41, 1993.

\_\_\_\_\_. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental*. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.



## **A evolução da responsabilidade sob os pontos de vista jurídico e filosófico**

Rafael Niepce Verona Pimentel<sup>1</sup>

**RESUMO:** Trata-se de uma reflexão sobre o conceito de responsabilidade, na tentativa de enxergar o entrelaçamento do Direito com a Ética. Vislumbra-se na noção de responsabilidade uma ligação estreita entre o jurídico e o filosófico, entre o legal e o moral, que se evidencia pela análise de sua evolução histórica. Hans Jonas e Levinas retiram do fundamento moral a ideia de homem livre e a substituem pela Humanidade ou pelo Outro, reestruturando assim a noção de responsabilidade. Concebe-se a responsabilidade como responder em proteção ao outro. Ao fim do percurso, busca-se reconhecer quais são as influências dessa Ética contemporânea da responsabilidade no Direito atual. Em segundo lugar, questiona-se o que a evolução da noção de responsabilidade é reveladora da visão de mundo da sociedade contemporânea e como o fenômeno jurídico é expressão dessa cosmovisão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Responsabilidade. Direito. Ética. Hans Jonas. Levinas.

---

A presente pequena pesquisa se debruça sobre a evolução do conceito de responsabilidade, em seus contornos jurídicos e filosóficos, na busca por uma costura entre Direito e Ética, um lugar em que tais ramos se interpenetram. Se de fato esse lugar existir, dele se pode enxergar um ponto de partida para superar o argumento da dicotomia incomunicável entre Direito e Ética, entre o legal e o moral, e de vislumbrar, nas mudanças dos conceitos contemporâneos de responsabilidade, o caminho que o sistema jurídico pode tomar.

### **1. A genealogia do Direito Romano**

A palavra responsabilidade somente aparece nas línguas europeias ao fim do século XVIII, por um neologismo (HENRIOT, 1997, 59-62)<sup>2</sup>. Suas raízes, entretanto, são mais antigas: a palavra responsável, que apareceu provavelmente no século XIII pelo intermediário de *responsum*, deriva de *respondere*.

---

<sup>1</sup> Formado em Direito pela UFMG. Formado em Filosofia pela FAJE. Mestre em Teoria do Direito pela Université Paris Nanterre. Juiz de Direito do Tribunal de Justiça de Minas Gerais.

No direito romano arcaico, *respondere* remete a *sponsio* e *sponsor*. O *sponsor* é um devedor que se obriga por alguma prestação perante o credor; o *responsor* é a caução do *sponsor*, numa garantia à promessa do *sponsor*. Demanda-se aos devedores de *respondere creditoribus*, uma fórmula muito difundida nos textos romanos (VILLEY, 1997, 45-58).

Assim, na origem, responder ou ser responsável é sobretudo uma garantia, uma caução, uma resposta a um evento, a uma carga. A ausência da ideia de falha no uso das palavras raízes da *responsabilidade* encontra eco no regime romano de reparação dos danos (HENRIOT, 1997, 59-62).

Segundo Michel Villey, “o *leitmotiv* do regime romano de reparação de danos não é a falta, mas a defesa de uma justa repartição entre os bens compartilhados entre as famílias, de um justo equilíbrio (*suum cuique tribuere – aequabilitas*)” (VILLEY, 1997, 49). Assim, a ruptura deste equilíbrio, visto como uma lesão contrária ao direito (*damnum iniuria datum*), invoca o implemento de uma justiça “corretiva”, que terá como finalidade atenuar esse desequilíbrio. Um corolário dessa ideia de justiça é uma perspectiva mais objetiva e exterior às relações entre bens e pessoas, que permite ver a proporcionalidade ou denunciar a desproporcionalidade entre essas relações. Esse ponto de vista se revela em diversas instituições do direito romano.

De início, os juristas romanos incorporaram a ação – realizada ou em potência – na coisa mesma (THOMAS, 1997, 63-83). As operações jurídicas portam sobre uma *res* – a coisa afetada –, a qual se torna um sujeito passivo de um predicado à função adjetiva. Os exemplos são numerosos: *res credita* (coisa emprestada a crédito), *res iudicata* (coisa julgada, julgamento), *res vendetta et tradita* (coisa vendida ou dada em posse). No domínio penal, essa ideia é proeminente: *delictum* é o que “faz falta”; *furtum* não designa o furto em si, mas o “fato de uma coisa ter sido furtada” (THOMAS, 1997, 67).

Há ainda a noção de *iniuria*, que remete a uma modalidade de ação, traduzida correntemente por injusta ou injustamente. No século III a. C., provavelmente, a *lex Aquilia* instaurou um regime de reparação de danos por certos atos cometidos injustamente, ou seja, *iniura*. Seis séculos mais tarde, o sentido empregado na casuística dos delitos aquilianos é puramente objetivo: *iniura* é o resultado contrário ao direito (*iniura...est quod non jure fiat*). Para compreender esse sentido, é preciso captar o sentido tradicional de *ius*, que significa a “situação protegida” ou a “esfera reconhecida a alguém”. Portanto, agir *iure* é “reconhecer a parte do outro, enquanto que cometer um ato não *iure*, ou *iniuria*, é transgredir o limite, desestabilizar as relações, como, por exemplo, uma agressão patrimonial ou uma usurpação de poder”. Segundo Yan Thomas, “*iniura* não se situa no âmbito do agente, de seus motivos, mas no âmbito do resultado, na situação do não-direito que vem a ser criada” (THOMAS, 1997, 68).

Essa perspectiva exterior dos atos aparece também no catálogo jurídico, *numerus clausus*, dos atos típicos considerados danosos. Nos romanos, essa relação é radical: não existia ato danoso fora do catálogo. O trabalho dos juristas consistia assim em distinguir, reconhecer e subsumir os atos cometidos à etiquetagem, aos *nomina* catalogados.

Por consequência, a concepção da obrigação de reparar é completamente diferente da concepção moderna. Primeiramente, a relação entre ato e obrigação é invertida: *noxae se obligare* significa “se ligar a seu ato” e não “por seu ato”. Assim, não se trata de um investimento do sujeito na ação, mas de um ato, ele mesmo, que se fecha sobre o sujeito; em resumo, “a relação não é portanto do agente ao ato, mas do ato ao agente” (THOMAS, 1997, 71). É uma relação externa, que não considera o engajamento pessoal do sujeito.

Percebe-se que o pensamento romano não relaciona essa obrigação de reparar – ao que seria nosso termo responsabilidade – à liberdade ou à capacidade do agente; ele se apoia sobre a ideia oposta de “passividade ou eliminação do sujeito” (THOMAS, 1997, 72).

Com efeito, os juristas romanos não se esqueceram da ideia de falha, *culpa* para eles. Porém, na concepção objetivista do direito romano, a *culpa* é apenas o ato em si e era frequentemente utilizada, no direito penal, pelo acusado que pretendia encontrar uma causa de inimputabilidade. No domínio do direito civil, a falta, categoria usada somente em época tardia, se definia por oposição ao azar (*casu magis, quam culpa, id videtur factum*): a falta existe porque houve uma ação como causa do dano. A falta é a causalidade mesma, a constatação da existência de uma ação e de um dano.

Assim, o direito romano é sobretudo um esquema de representação objetiva da ordem natural das coisas e de suas relações. Ele não se interessa ao sujeito, a seu engajamento pessoal ou a seus direitos, mas a uma ordem que ele tenta catalogar e manter. Segundo Yan Thomas, o cidadão tem um estatuto, não está livre nas relações que bem deseje, mas se submete a um número limitado de contratos típicos. O homem e seus atos não são separados da definição específica que a sociedade lhes dá (THOMAS, 1997, 83).

O pensamento romano é fortemente inspirado pela filosofia grega, centrada na ideia de ordem (*kosmos*). Em Platão e Aristóteles, o homem, por sua razão (*logos*), contempla o mundo natural, seu *kosmos* e dele tira as leis para seu mundo humano, a comunidade política (*polis*). A liberdade não é que tomar seu lugar na ordem cósmica, *polis* como imitação do *kosmos*; a justiça, por consequência, não é que o respeito a essa ordem, o justo “sendo uma igualdade de relações” (ARISTÓTELES, *Ética à Nicomaco*, 1131a-1131b).

Assim, o direito romano é a manifestação jurídica da filosofia grega: a celebração da ordem.

## 2. O conceito moderno de responsabilidade

Com o cristianismo e a queda do Império Romano, produz-se uma evolução da noção de responsabilidade, que exprime profundas mudanças na sociedade ocidental até a modernidade. Durante a Idade Média, a literatura religiosa toma o principal lugar na cultura europeia, perturbando radicalmente a visão de mundo herdada dos gregos e romanos. A mensagem cristã de um Deus todo poderoso e onisciente, criador do mundo, que julgará o homem, mas que deseja salvar-lhe dos pecados, carrega vários elementos inéditos e revolucionários à paisagem clássica. Surge uma nova forma de ver e conceber o mundo, a ordem, a liberdade e a justiça; conseqüentemente, desenvolve-se uma nova noção de responsabilidade jurídica, cuja maturidade será atingida com a aparição do Código Civil napoleônico.

O primeiro elemento é a vontade divina. Livre e ilimitada, ela é a causa espontânea do mundo. Tal ideia contradiz radicalmente a ordem natural entoada pelos gregos: se as leis necessárias do mundo constroem Deus, ele não é de todo livre; se não, a ordem do mundo não é necessária, porque Deus teria podido criá-lo diferentemente. O segundo elemento é a vontade livre do homem, criado à imagem de Deus, vontade pela qual o homem introduz o pecado no mundo. Trata-se de uma nova maneira de ligar a ação ao agente, que será completamente diferente da maneira clássica. A visão objetivista do direito romano é substituída por uma visão subjetivista da ação, que se interessa pelo engajamento ativo do sujeito na realidade. O terceiro elemento se extrai da metáfora do julgamento divino ao fim dos tempos. Dessa metáfora

a responsabilidade vai tirar sua significação. Doravante, nossa conduta será julgada por um tribunal divino, perante o qual respondemos por nossos atos, nossas falhas. Somos responsáveis por nossa conduta à luz de um conjunto de regras que devemos respeitar. A falta não é mais um ato em si mesmo, ou a causalidade, mas se torna a violação de uma vontade divina, do que Deus esperava de nós. O último elemento é a apreciação da intenção subjetiva do ato, centro do julgamento divino. O ato faltoso, como intencionalmente errado, se torna a causa da responsabilidade<sup>3</sup>. Essas são as ideias que estarão inscritas no conceito moderno de responsabilidade.

Encontra-se a transição dessas ideias na teologia da imputação, sobretudo em Francisco Suarez (GIULIANI, 1997, 85-96), para quem o julgamento divino é um julgamento de imputação, e sobre esse modelo se construirá o julgamento sobre a ação humana. A partir do problema da criação divina, ele concebe a causa moral, até então desconhecida na tradição filosófica. A causa moral é a causa dos efeitos físicos que não têm uma causa física, como a criação divina e a vontade humana. O pecado humano não pode ser explicado em termos de causalidade física, mas como consequência de uma causa moral, a vontade livre do homem. O julgamento de imputação é assim uma avaliação moral de uma ação, em relação a uma norma, divina no caso do tribunal divino. A imputação é consequência da violação da regra e esta é uma proposição diretiva da conduta humana. Portanto, a responsabilidade perante Deus nasce de uma falha, de uma conduta humana livre contrária à norma.

O jurista Samuel von Pufendorf laiciza a teologia de Suarez e transporta seus conceitos para uma teoria jusnaturalista do Direito (GIULIANI, 1997, 89). Ele desenvolve a teoria suareziana da imputação no âmbito da oposição entre *entia physica* e *entia moralia*, estas tendo a liberdade como fundamento, indiferente às causas físicas. Segundo Pufendorf, a imputação supõe o livre arbítrio.

Dois coisas se destacam nessa concepção. Primeiramente, a capacidade do agente responsável. Tendo uma vontade livre, com a qual ele entra na ordem física, em um investimento subjetivo, o homem deve responder pelas consequências produzidas por seus atos. Em segundo lugar, nota-se a primazia da norma, que é prévia à conduta humana e cuja violação é o ato faltoso, pelo qual o homem deve responder. Há uma atribuição a um ato a um agente livre e a qualificação moral e negativa dessa ação, que é feita à luz de uma norma de conduta. Não há mais ordem, nem justiça como repartição de bens. O novo *leitmotiv* dominante é a capacidade humana de agir. O homem não é mais obrigado a manter o equilíbrio das coisas, mas de manter certa conduta. A responsabilidade gravita em torno de conceitos de ato, imputação, obrigação e falta.

Kant retoma essas duas ideias (atribuição e qualificação moral) para conceber sua ideia de liberdade e responsabilidade. Trata-se de uma dupla articulação cosmológica e ética da imputação. A liberdade transcendental, isto é, a possibilidade de começar a partir de si uma série de fenômenos que seguem as leis naturais, é a raiz de onde decorre a ideia de imputabilidade (*Imputabilität*). A imputação liga o agente ao ato, que é a espontaneidade, mas também aos efeitos, à consequência deste ato: “Um fato (*Tat*) é uma ação, enquanto seja considerada sob as leis da obrigação, por consequência enquanto o sujeito em si seja considerado sob o ponto de vista da liberdade de seu arbítrio” (KANT, 1994, 140). O agente é o autor (*Auctor*) do ato e igualmente o autor (*Urheber*) dos efeitos engendrados por este ato (GOYARD-FABRE, 1975, 47). A liberdade é a fonte da responsabilidade; todavia, a liberdade em Kant é ligada à lei moral, que é sua *ratio cognoscendi*. Dito de outra forma, a lei do dever, ou o

---

<sup>3</sup> A mutação no uso ordinário da palavra “responsável” se faz ressentir. Molière, na *Escola das Mulheres*, põe na boca de Chrysale: “E quem dá a sua filha um homem que ela odeia é responsável ao céu das falhas que ela fizer”.

conceito racional do dever, que é a determinação da vontade pela razão, é a expressão mesma da liberdade. A liberdade, em Kant, é estritamente ligada à lei moral, à obrigação.

Kant percorre portanto o mesmo caminho de Suarez e Pufendorf: de uma teodiceia ou uma cosmologia em que se tenta introduzir uma causa não física, isto é, a vontade humana livre, até a ligação desta liberdade a uma norma divina ou moral, em termos sob os quais o homem é julgado, portanto, responsável por seus atos<sup>4</sup>.

Segundo Paul Ricoeur, a responsabilidade jurídica vai manter esses dois círculos, a atribuição e a moralização, dando a esta o sentido de falta e a ligando à reparação de danos (RICOEUR, 2001, 41-70).

A evolução da noção de imputação coincide com o nascimento do substantivo *responsabilidade*<sup>5</sup>. Segundo Jacques Henriot, não se trata de uma coincidência, mas revela o interesse dominante dos juristas dos derradeiros anos do século XVIII em elaborar um princípio da reparação de danos (HENRIOT, 1997, 60): trata-se do nascimento do Código Civil francês, que assinala a mudança profunda do direito, substituindo o sistema objetivista da reparação de danos pelo subjetivista baseado no novo conceito de responsabilidade civil baseado na culpa ou falta, exatamente nos moldes da noção filosófica moderna de responsabilidade.

A filosofia e o sistema jurídico chegam a um mesmo resultado. A ordem do *kosmos* é substituída pela liberdade; o desequilíbrio, pela falta; a justiça corretiva, pela reparação. O homem livre, capaz de agir no mundo, deve seguir um conjunto de normas de conduta, sejam morais ou jurídicas, à luz das quais é responsável, tendo a obrigação de reparar o dano que há causado por sua falta e de suportar o castigo.

Com efeito, a noção de responsabilidade está ligada a uma forma de pensar as relações entre indivíduos, seus atos e suas conseqüências (ETCHEGOYE, 1993, 47). Mais que isso, ela reflete as ideias de liberdade, de causalidade e de justiça que predominam numa determinada sociedade; breve, a noção de responsabilidade condensa uma espécie de teodiceia humana ou “antropodiceia”, a qual Direito e Ética refletem. Ela serve como um condutor a fazer a comunicação entre os ramos e permitir o compartilhar do espírito do tempo, num diálogo rico e incessante.

Veremos ainda como da corrente evolução das noções de responsabilidade se vislumbra a própria evolução da visão de mundo da sociedade contemporânea.

### 3. Os conceitos contemporâneos de responsabilidade

Testemunha-se uma proliferação de usos e significados do termo responsabilidade (RICOEUR, 2001, 42), pelo que é possível vislumbrar os caminhos de sua evolução.

No campo jurídico, uma nova responsabilidade sem falta voltará a ser mobilizada, baseada sobre a noção de risco (ENGEL, 1995), para servir à resposta à industrialização e ao fenômeno social do acidente (EWALD, 1986). Trata-se de um retorno a uma responsabilidade sem falta, que passa a coexistir com a moderna responsabilidade subjetiva.

---

<sup>4</sup>A imputação moral faz a pessoa responsável de um ato bom ou mau enquanto ela é causa livre e suscetível de se determinar por si mesma, ao passo que a imputação jurídica faz a pessoa responsável de um ato justo ou injusto enquanto o ato é estimado como transgressor ou não (*reatus*) do que deve ser (*Sollen*).

<sup>5</sup>O neologismo aparece pela primeira vez na língua francesa no *Dictionnaire critique de la langue française*, publicado em 1787-1788 em Marselha, pelo abade Jean-François Féraud (Henriot, Jacques, *art. préc.* p. 60). A eclosão do termo inglês *responsability* se produz nos Estados Unidos por volta da mesma época. O *Oxford English Dictionary* data de 1787 o primeiro emprego do substantivo *responsability*, atribuindo a paternidade a Hamilton.

No entanto, vislumbra-se uma outra evolução, mais devagar e mais profunda, na noção de responsabilidade, que pode nos dar pistas sobre a visão de mundo que se inicia a ser construída.

No campo filosófico, encontra-se na filosofia contemporânea, reativa à filosofia moderna do sujeito, novas concepções de responsabilidade. Dois importantes filósofos da chamada ética da responsabilidade, a saber, Hans Jonas e Lévinas, chamam nossa atenção.

### **3.1 Hans Jonas e a responsabilidade pela humanidade**

A reflexão de Hans Jonas parte da ameaça que a intervenção humana, no estado atual do desenvolvimento da técnica, representa para a natureza e para o próprio homem. O homem é capaz de destruir o equilíbrio da natureza e assim destruir a condição de vida humana. A promessa da técnica modera “se inverteu em ameaça” (JONAS, 1990, 15) e exige uma nova resposta, uma nova significação ética.

Segundo Jonas, a ética tradicional é antropocêntrica, baseada sobre o esquema de relação direta homem-homem. O tempo e o espaço dessa relação não são considerados; eles são curtos na faixa considerada da ação. Qualquer que seja a corrente da ética tradicional, os comandos e máximas são restritos ao ambiente imediato da ação, ao presente comum dos atores. Por isso, as filosofias morais clássicas não dão ferramentas para responder a essa amplitude das ações humanas e à vulnerabilidade da natureza que elas expõem (JONAS, 1990, 33-34). Jonas afirma ainda que a metafísica da ciência, “que se realiza no reino da técnica” (POMMIER, 2012, 18), esvazia a natureza de valores. Sem ter nada que faça referência a uma norma, a natureza se tornou somente uma matéria apta a todas as formas de manipulação e um abismo é criado entre o ser e o dever ser, entre a vida e o Bem.

É preciso, portanto, reconstruir uma nova aliança entre o homem e a natureza, que seja capaz de considerar seu destino comum. O caminho de Jonas passa primeiro por uma metafísica que negue a dualidade entre ser e valor, uma metafísica que ele vai conceber a partir de uma fenomenologia da vida.

A vida, em todos seus estágios evolutivos, busca se libertar da matéria, dar a si mesma sua própria finalidade, uma finalidade de lutar contra a possibilidade da morte. A vida aprova seu modo de ser, se revela como um dever-ser contra o não-ser. Assim, ela traz em si um valor que obriga, que motiva o agir moral. O Ser, em todas as suas formas, exige se tornar fim para a vontade humana, faz-se “apelo do bem em si possível no mundo que se põe perante a minha vontade e que exige ser escutado” (JONAS, 1990, 168).

O sentimento que responde a esse apelo do Bem é a responsabilidade (THEIS, 2008, 74). O homem é responsável de preservar a vida, e o não-Eu, do não-Ser. E se trata de preservação da vida em sua possibilidade de ser e em sua forma mais avançada, que é a humanidade (THEIS, 2008, 52). Está inscrito no Ser mesmo, portanto, um dever de preservar a humanidade e suas futuras gerações.

Diante da amplitude da exigência, a saber, a proteção de toda a possibilidade de vida, é preciso uma responsabilidade inédita. Ela não tem nada de recíproco, porque não se exige nada daqueles que ainda não existem. Essa noção rompe assim com a ideia tradicional de responsabilidade como reciprocidade, com o princípio segundo o qual não há deveres que entre seres portadores de direito. De outra parte, ela mira o futuro; ela faz referência aos efeitos em longo termo e mesmo sobre ações que ainda não foram efetivadas. Em suma, incumbe-se pela humanidade que está por vir e pela vida futura.

A responsabilidade jonasiana para com a humanidade é, portanto, não-recíproca, aberta ao futuro. A primeira inflexão é, assim, nos efeitos dos atos pelos quais se é responsável. A questão da responsabilidade não é mais o homem, mas a humanidade, a longo prazo. A segunda inflexão é na direção da imputação: ela não é mais sobre o passado, mas sobre o futuro, as ações futuras. A responsabilidade de Jonas revela portanto ser mais um engajamento que uma imputação.

### **3.2 Lévinas e a responsabilidade que prima sobre a liberdade**

Lévinas começa sua reflexão por uma fenomenologia da existência, que é marcada pela experiência do “há”, termo forjado por Lévinas para designar o fundo da existência, indistinto e obscuro. Trata-se da expressão da impessoalidade, do não-sentido, um ruído que se instala entre o ser e o não-ser (LEVINAS, 1982, 45-47).

Desse ruído assustador não há que duas saídas. A primeira é o conhecimento, ou a filosofia do saber: o homem como sujeito, ele é identidade e consciência face ao indeterminado, mas a solitude do conhecimento é uma forma de dominação (LEVINAS, 1991, 143).

Para Lévinas, há uma outra saída ao “há”: é a primazia da ética, da ação, à ciência e à técnica. Trata-se de uma deposição do Eu, em uma relação aberta e desinteressada em relação ao Outro (LEVINAS, 1982, 50-51). Pois o Outro não é o idêntico, ele é infinito e essa infinitude não é acessível ao conhecimento. A metáfora mobilizada por Lévinas para mostrar essa singularidade do Outro é o rosto. O rosto, diz Lévinas, é fora do mundo, não pertence ao Ser, não é conhecível. O outro só existe para si mesmo, fora do Eu (LEVINAS, 1990, 60).

O rosto se manifesta antes mesmo de se deixar conhecer. É ele que vem ao sujeito, não o sujeito que vem a ele. O Eu é, antes de tudo, o alvo do rosto que se apresenta (LEVINAS, 1990, 61), que se revela como um convite ético, uma solicitação de escuta, uma exigência: “tu não matarás” (LEVINAS, 1982, 91-92).

Por consequência, não é a autonomia do sujeito que está no lugar primordial da experiência ética e que estrutura a moral. A resposta ao convite do Outro é a responsabilidade ela mesma. Segundo Lévinas, a responsabilidade não é pelo que se faz, mas é a responsabilidade pelo outro, a responsabilidade “de minha própria responsabilidade” (LEVINAS, 1982, 102). A responsabilidade para-com-o-outro é o fundo próprio do sujeito, da subjetividade e da liberdade (LEVINAS, 1982, 103). O sujeito é passividade: antes de ser-para-si, ele é ser-para-o-outro. A responsabilidade pelo outro precede a liberdade.

Vê-se que o caminho traçado por Lévinas, por ele considerado inverso à filosofia do conhecimento, nos leva a uma lógica da liberdade também inversa às filosofias do sujeito. A liberdade como “para si”, que dá sentido ao real, é uma liberdade de dominação, de egoísmo (TORNAY, 2006, 58). A responsabilidade precede a liberdade, é o próprio fundamento da liberdade não egoísta. A liberdade é deslocada do centro da filosofia moral e trocada pela responsabilidade para-com-o-outro.

A responsabilidade levasiana é inédita. Primeiro, ela faz do Eu um “indivíduo”, insubstituível (LEVINAS, 1982, 107-108). Ademais, ela não é recíproca, porque a relação entre o Eu e o Outro não é simétrica. Para terminar, ela é total, incondicional em relação ao Outro (LEVINAS, 1982, 105). Assim, em Lévinas ocorrem dois movimentos na responsabilidade: a liberdade é deslocada do centro e o objeto não é mais o efeito das ações, mas a carga pelo Outro.

Está-se distante dos conceitos kantianos de imputação, do sujeito considerado como causa de uma ação, e da falta como efeito dessa ação. Lévinas substitui a

imputação pela subordinação, isto é, a articulação entre dois sujeitos que não têm a mesma posição. Ele substitui a falta ou culpa, como apreciação de um ato cometido julgado por uma norma, por uma atitude passiva em relação ao outro.

Assim, a noção de responsabilidade repousando sobre a imputação e a falta é radicalmente modificada. A causa de minha responsabilidade está no outro. A responsabilidade é portanto a carga que se prende do outro. Não se responde por nossos atos, se responde ao outro.

## Conclusão

Tanto para Jonas quanto para Lévinas, a responsabilidade pelo Outro é o fundamento da existência humana (POMMIER, 2013, 204)<sup>6</sup>. O outro tem uma prioridade sobre mim mesmo, uma prioridade que funda originalmente minha responsabilidade em relação a ele. A responsabilidade é um engajamento, uma carga pesada que faz destituir a liberdade do sujeito.

Trata-se de uma responsabilidade não recíproca e assimétrica, completamente diferente de uma relação jurídica tradicional, em que “a limitação de minha liberdade que torna possível o direito do outro e também a condição sob a qual posso beneficiar, em retorno, de direitos que o outro me concede do fato da limitação de sua própria liberdade” (POMMIER, 2013, 207). Segundo Éric Pommier, Jonas e Lévinas “não consideram o sujeito como responsável do que ele fez em termos do que ele deveria ter feito em vista da lei” (POMMIER, 2013, 207). Para Jonas, a responsabilidade não concerne ao passado, mas ao futuro; não se trata de dano sofrido pelo homem, mas pela humanidade, no presente e pelas gerações futuras. Por sua vez, Lévinas desloca o objeto da responsabilidade: o Outro e não os efeitos da ação é o objeto de sua preocupação (RICOEUR, 2001, 63).

Pode-se enxergar nessa evolução uma nova concepção ou leitura da aventura humana: a natureza do homem não é mais a liberdade, mas a obrigação, para com o outro, a humanidade (CAYA, 2002, 49-50); a subjetividade já é intersubjetividade, responsabilidade em relação ao outro<sup>7</sup>. De um ponto de vista da “antropodiceia”, é como se não se enxergasse mais a liberdade como a causa do mal e o ponto de partida da salvação. A nova intuição da ética da responsabilidade é que o mal já está instalado, o que nos torna responsáveis antes de tudo<sup>8</sup>.

Tal revolução, já disponível ao Direito<sup>9</sup>, pode levar a uma mudança profunda no sistema jurídico, rompendo de vez a aparente distinção feita pelos modernos entre Direito e Moral<sup>10</sup>, reestruturando os sistemas de reparação civil ou penal, bem como transformando os direitos humanos em direitos em favor da humanidade (BIOY, 2006,

---

<sup>6</sup> A partir da fenomenologia de Heidegger, que vê a experiência do *Dasein* como angústia perante o nada e como tomada de consciência de sua ausência de determinação, Jonas e Lévinas entrevêm um além: há no *Dasein* um cuidado pelo outro. Pois não se vislumbra apenas nossa morte, mas também a morte do outro. Com efeito, para esses filósofos, a angústia pela morte do outro é mais fundamental que a angústia pela minha. Assim, há uma responsabilidade em relação a essa morte, seja do Outro seja da humanidade inteira.

<sup>7</sup> Confrontando as filosofias de Hobbes e Lévinas, Jean-François Rey afirma que “Ou a subjetividade se inscreve no interessado, e no cálculo de interesses, ou ela se estrutura em torno da responsabilidade para o outro” (La mesure de l’homme : l’idée d’humanité dans la philosophie d’Emmanuel Levinas. Paris : Michalon, 2001. p. 202.)

<sup>8</sup> *Connaissance, gloire et dignité humaine*, Diogenes 2006/3 (n. 215) p. 17

<sup>9</sup> E que já irriga vários conceitos jurídicos, como a dignidade da pessoa humana, princípios do Direito Ambiental, patrimônio da humanidade, bioética, etc.

<sup>10</sup> *Ibidem.*, p. 50.

84)<sup>11</sup>. Entretanto, se esse fenômeno é de fato uma manifestação radical e inexorável da forma como vemos e fazemos o Direito, ao futuro pertence a resposta.

## **Bibliografia:**

ARDANT, Philippe ; BREDIN, Jean-Denis. *Justice, éthique et dignité : actes du colloque organisé à Limoges les 19 et 20 novembre 2004*. Limoges : PULIM, 2006.

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Traduit du grec par Jules Tricot. Paris : J. Vrin ; 2007

CAYLA, Olivier et THOMAS, Yan, *Du droit de ne pas naître*, Paris : Gallimard, 2002.

ENGEL, Laurence. *La responsabilité en crise*. Paris : Hachette, 1995.

ETCHEGOYE, Alain. *Le temps des responsables*. Paris, Éd. Julliard, 1993.

EWALD, François. *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986.

GIULIANI, Alessandro. « Imputation et Justification », APD, 22, 1997, pp. 85-96

GOYARD-FABRE, Simone. *Kant et le problème du droit*, Paris, J. Vrin, 1975.

HENRIOT, Jacques. « Note sur la date et le sens de l'apparition du mot « responsable », APD, n. 22, 1997, pp. 59-62.

JONAS, Hans. *Éthique et liberté*. Traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris : Payot et Rivages, 2005.

JONAS, Hans. *Le principe Responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*. Traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Champs Flammarion, 1990.

KANT. *Fondements de la métaphysique des mœurs, deuxième section*. Traduit d'allemand par Victor Delbos. Paris : Gallimard, 1985.

KANT, Immanuel. *Métaphysique des mœurs*. Traduit par Alain Renaut. Paris : Flammarion, 1994.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Librairie générale française, 1990.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Librairie générale française, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini : dialogues avec Philippe Nemo*. Paris : Fayard, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. Paris : Librairie générale française, 1990.

MARTENS Paul, « Encore la dignité humaine : réflexions d'un juge sur la promotion par les juges d'une norme suspecte », in *Les droits de l'homme au seuil du troisième millénaire : mélanges en hommage à Pierre Lambert*, Bruxelles, Bruylant, 2000, pp. 561-580.

POMMIER, Éric. *Hans Jonas et le principe responsabilité*. Paris : Presses universitaires de France, 2012.

---

<sup>11</sup> Vide também Martens, Paul : “Ela marca uma ruptura na concepção individualista dos direitos humanos (« Encore la dignité humaine : réflexions d'un juge sur la promotion par les juges d'une norme suspecte », in *Les droits de l'homme au seuil du troisième millénaire : mélanges en hommage à Pierre Lambert*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p. 572)

- POMMIER, Éric. *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.
- REY, Jean-François. *La mesure de l'homme : l'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*. Paris : Michalon, 2001.
- RICŒUR, Paul. « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », in *Le juste*, Paris, Ed. Esprit, 2001, pp. 41-70.
- RICŒUR, Paul. *Le juste*, Paris : Ed. Esprit, 2001.
- THEIS, Robert. *Jonas : habiter le monde, collection « le bien commun »*. Paris : Michalon, 2008.
- THOMAS, Yan. « Acte, Agent, Société. Sur l'homme coupable dans la pensée juridique romaine », *APD*, 22, 1997, pp. 63-83.
- TORNAY, Alain. *Emmanuel Lévinas : philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi*. Paris Budapest Kinshasa, l'Harmattan, 2006.
- VILLEY, Michel. « Esquisse historique sur le mot responsabilité », *APD*, n. 22, 1997, pp. 45-58.

## O que há de errado com a corrupção?

Sílvia César Zákha Marani<sup>1</sup>

**RESUMO:** Modelos ditos clássicos nos informam que a corrupção pode ser compreendida tanto como uma espécie de imoralidade quanto como uma questão em cujo núcleo está o abuso ou mau uso do poder público para obtenção de benefícios particulares. Ao situar a corrupção num desses pólos, as definições clássicas de corrupção estabelecem sua ligação com o domínio da ética e do político. Neste trabalho, pretendemos interrogar a validade e os limites desses discursos mais tradicionais e sua infusão nos domínios da ética e do político, sustentando uma saída alternativa para a compreensão do tema da corrupção a partir da Teoria da Prática, formulada pelo filósofo norte-americano Theodore Schatzki.

**PALAVRAS-CHAVE:** Corrupção. Teoria da Prática. Ética. Política.

---

É com alegria que participo deste X Colóquio Vaziano, cujo desafio consiste em pensar a urgência e os limites de três dimensões fundamentais do ser humano: a ética, a política e o direito. Eu gostaria de referenciar nossa discussão me servindo, aqui, de uma ideia que, a meu ver, nos conecta quase de maneira imediata com o tema do ciclo e com a qual trabalhei, mais recentemente, em minha dissertação de mestrado: a corrupção.

É verdade que nunca discutimos tanto sobre corrupção como discutimos hoje. E não me refiro apenas ao Brasil: se levantarmos o número de artigos científicos publicados internacionalmente sobre esse tema observaremos o crescimento vertiginoso do interesse pelo estudo da corrupção ao longo das últimas décadas. Observaremos, ainda, que esse movimento que supõe a expansão do interesse pelo estudo da corrupção não tem sido acompanhado, noutra ponta, pelo aprofundamento de nossa compreensão sobre ela (MARANI et al., 2016).

Ao contrário, a corrupção parece ter se convertido, se quisermos utilizar uma expressão que Paul Valéry (2006) emprega para pensar a “liberdade”,

---

<sup>1</sup> Mestre em Administração Pública pela Universidade Federal de Lavras (2016), possui graduação em Direito pela Faculdade Milton Campos (2010) e graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2008). Nos anos de 2012 e 2013 esteve à frente da Diretoria Central de Promoção da Integridade Funcional e da Ética Pública na Controladoria-Geral do Estado (CGE) e, atualmente, desempenha suas funções no Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais (TCEMG).

[...] numa dessas detestáveis palavras que possuem mais importância [*valeur*] do que sentido; que cantam mais do que falam; que perguntam mais do que respondem; uma dessas palavras que se prestam a tudo, e das quais a memória está impregnada de Teologia, de Metafísica, de Moral e de Política; palavras muito boas para a controvérsia, a dialética e a eloquência; adequadas tanto às análises ilusórias e às sutilezas infinitas quanto aos finais de frases que desencadeiam o trovão.

Diante da constatação de que nossas discussões sobre a corrupção têm se alimentado mais de lugares-comuns e do discurso retórico do que têm explicitado o que ela de fato é ou, pelo menos, o modo como suas práticas se organizam, o que pretendo fazer nessa breve comunicação é retomar algumas perguntas sobre o tema, oferecendo-lhes apontamentos que nos possibilitem diluir, em alguma medida, essa aura que se encarregou de afirmar a corrupção como uma espécie de símbolo complexo, pungente e inesgotável do nosso tempo.

A primeira pergunta que eu gostaria de evocar, portanto, é: “estamos compreendendo bem a corrupção, seja quando nos referimos a ela em um contexto “científico” seja quando a mencionamos em uma conversa informal entre amigos?”. A segunda pergunta é uma extensão da primeira: “de onde retiramos as definições ou ideias principais que possuímos sobre a corrupção?”. Por fim, a elas eu gostaria de juntar uma última pergunta, um pouco mais provocativa: o que há de errado com a corrupção?

A hipótese que tentarei desenvolver neste texto é de que longe do apelo ético e da necessidade de que nosso comportamento seja referenciado por normas do direito, demandas que surgem com frequência quando falamos sobre corrupção, a principal urgência com respeito ao nosso objeto está em compreender efetivamente o que ele é e a maneira pela qual podemos atribuir sentido às suas práticas. Defenderei, desse modo, ao final da exposição, a adoção de uma abordagem alternativa aos estudos mais tradicionais sobre a corrupção, tomando como ponto de partida os estudos desenvolvidos pelo filósofo norte-americano Theodore Schatzki sobre a Teoria da Prática.

Começemos nosso itinerário, portanto, desconfiando: o que é a corrupção? De onde surgem as ideias mais comuns que possuímos sobre ela?

É difícil precisar exatamente quando, em nossa história, a preocupação sobre a corrupção e as tentativas de compreendê-la tiveram início. Parte dessa dificuldade resulta do fato de que na antiguidade a corrupção estava ligada, essencialmente, a um campo semântico diferente daquele em que a aplicamos no mundo atual. Muito antes de dizer respeito às reflexões morais, ao político, ao mundo do direito, a corrupção surgia no *De Generatione et Corruptione*, de Aristóteles (2009), como um acontecimento que dizia respeito ao mundo da *physis*. Ela era compreendida pelo filósofo como uma espécie de movimento realizado na natureza, por meio do qual o mundo natural deixava de ser. A principal contribuição dada por Aristóteles ao pensamento sobre a corrupção esteve, dessa forma, em integrá-la ao domínio da natureza, tornando-a um acontecimento próprio do mundo dos homens, imperfeito e oposto ao mundo dos deuses (FILGUEIRAS, 2008a).

Essa percepção foi retomada<sup>2</sup> no começo da modernidade, com a publicação da *Enciclopédia*, organizada por Diderot e D’Alembert (2015). Em sua extensa coleção de

---

<sup>2</sup> Alguns autores consideram um pequeno desvio no uso da palavra no fim da Idade Antiga, em escritos de padres da Igreja, como Agostinho. O novo uso possibilitaria, segundo eles, que a corrupção fosse compreendida como decadência da condição humana e, portanto, assimilada ao discurso da moralidade,

verbetes, a obra tratava a corrupção em um volume destinado às ciências da natureza, repetindo o tratamento dispensado pelos gregos antigos a esse tema.

À medida que nos aproximamos, entretanto, do final da modernidade, outros tipos de abordagens começaram a ganhar força. As investigações deixaram o campo da *physis* para se aglutinar, basicamente, em torno de três elementos, a saber, a moralidade, o poder e o direito. E, nesse ponto, é preciso notar que as discussões sobre a moralidade tiveram uma recepção diferente daquelas ocorridas sob a ótica da política e do direito – ou da lei, se quisermos.

Conforme nota Williams,

Antes de haver se sujeitado aos rigores da ciência social moderna, a corrupção era utilizada primeiramente como um termo de condenação moral. Em termos morais, corromper significa perverter, degradar, arruinar, desmoralizar. No domínio moral, um ato identificado como corrupto é algo a ser condenado. Dizer que a corrupção é errada é como dizer que um assassinato é errado. Ambas as afirmações expressam o que, na realidade, é uma verdade conceitual ou uma necessidade gramatical. [...]. Com poucas exceções, a ciência social moderna evitou largamente a perspectiva moral sobre a corrupção (WILLIAMS, 1999, 504).

Se o discurso da moralidade não foi fabricado, portanto, no interior da ciência, em que lugar iremos encontrá-lo?

A resposta está nas bancas de revistas, nos jornais, na TV e, evidentemente, hoje, na internet. Um grupo interessante de autores demonstra como, por meio do processo de escandalização da corrupção e de sua divulgação massiva em jornais e revistas, além de programas de televisão, a mídia constrói e pulveriza narrativas que dão sentido às práticas de corrupção (GIGLIOLI, 2008; LOWI, 1988; HEIDENHEIMER, 1996). Nessas narrativas sobressaem-se juízos morais sobre a conduta do agente (público ou privado) flagrado em casos de enriquecimento ilícito ou de favorecimento indevido. A utilização de *frames* ou enfoques predominantemente morais no processo de dramatização da corrupção atende, segundo Giglioli (2008), à lógica de mercado à qual os veículos de comunicação aderiram na segunda metade dos anos 1980. A despolitização ocorrida durante esse período contribuiu para o afastamento dos critérios puramente técnicos de análise dos casos de corrupção, dando lugar a uma abordagem que satisfizesse de modo mais direto a opinião pública, interessada nas redes de intrigas, em tramas políticas e nos mais diversos tipos de escândalos. Breit (2010) observa que a reconstrução da corrupção pelos meios de comunicação mescla quatro tipos de discurso: o da transgressão, o político, o individualista e o do “bode expiatório”. Por meio deles, a cobertura midiática alterna fases em que acentua traços pessoais da conduta do agente, de forma a ressaltar sua culpa, e períodos em que a ameniza, à medida que o andamento das investigações e o surgimento de novas descobertas no campo processual oferecem elementos que possibilitam inocentá-lo – pouco importando se, ao final, ambos os discursos resultem contraditórios. O sucesso obtido pela mídia com a dramatização e escandalização da corrupção se deve, em grande medida, à capacidade que o dinheiro e o poder possuem de universalizar a linguagem e, portanto, homogeneizar a compreensão que possuímos sobre a corrupção (LOWI, 1988).

O exame dos elementos políticos e jurídicos da corrupção, ao contrário, não é realizado nesse ambiente que acabamos de descrever. Seu estabelecimento nas ciências sociais modernas, conforme lembra Williams (1999), ocorreu por meio de abordagens

---

aprofundado, mais tarde, em autores do Renascimento. Cf. MARTINS, J. A. *Corrupção*. São Paulo: Globo, 2008. p. 18-19.

legalistas e economicistas. As abordagens legalistas, entre as quais estão compreendidas a do *public office* e a do *public interest*, compreendiam a corrupção como violação de regras, espoliação do Estado pelo servidor público ou mesmo como subversão do interesse público pelos interesses privados; enquanto as abordagens economicistas se concentravam nos processos de tomada de decisão, dos quais emerge a figura do “agente” ou indivíduo interessado em maximizar seus interesses.

Os responsáveis por moldar essa concepção da corrupção e, portanto, por fazer com que acreditemos que ela é o que aparenta ser são, em grande parte, os organismos internacionais e uma parcela da própria pesquisa científica. As atividades desempenhadas pelas instituições e organismos internacionais possuem um impacto relevante na modulação dessas abordagens. Afinal, em seu dia a dia, elas utilizam indicadores para medição de transparência e corrupção em governos e empresas, celebram acordos e convenções internacionais com vistas ao combate de práticas ilícitas e elaboram *reports* que nos comunicam de maneira direta o sentido que elas atribuem à corrupção.

Breit, Lennenfors e Olaison (2015) mencionam, por exemplo, como a Transparência Internacional, o Banco Mundial, a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) contribuíram para sedimentar uma visão sobre a corrupção cujo ponto de partida reside na combinação de dois elementos: o político e econômico. Para os autores, essas entidades compreendem a corrupção, ressalvadas pequenas variações, como abuso ou mau uso do poder para obtenção de benefícios pessoais. São formas de corrupção não apenas a propina, o suborno e os desvios, mas os favores, as promessas, o nepotismo etc. Essa compreensão sobre a corrupção possui, evidentemente, ligações fortes com a natureza dessas instituições. Estamos falando de entidades que lidam, em alguma medida, com o equilíbrio e distribuição do poder político e econômico no globo. Além disso, algumas delas fomentam e acompanham políticas públicas em países em desenvolvimento, nos quais encontram-se expostas frequentemente às práticas de corrupção.

Esse tipo de percepção da corrupção, manifestado pelas instituições internacionais, é corroborado pela existência de uma literatura científica que justifica a conexão entre a conduta dos agentes públicos e privados e seu beneficiamento pessoal em práticas de corrupção.

Na visão de Rose-Ackerman (1999), a corrupção tem como motivação central uma espécie de “interesse próprio” [*self-interest*] de quem a pratica. Para a autora, a conduta do agente é explicada pela tentativa de maximização de sua renda privada, em um comportamento conhecido como *rent seeking*. Trata-se, na verdade, de um cálculo ou escolha realizado pelo agente entre observar os interesses coletivos da organização e de subordiná-los ao seu próprio interesse, amplificando sua utilidade. Essa abordagem influenciou especialmente o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial<sup>3</sup> no controle das práticas de corrupção (FILGUEIRAS, 2008b).

O contexto de liberalização política e econômica iniciado no final do século XX, que ampliou o fluxo de pessoas, de capital e de informação em todo o globo também foi outro fator determinante na modulação das discussões sobre a corrupção. Para Johnston (2005), a tentativa de fazer com que os processos políticos e governamentais

---

<sup>3</sup> A influência do viés institucionalista é lembrada por Rose-Ackerman (1999) no prefácio de sua obra, ao mencionar o fato de a composição de *Corruption and Government* ter se iniciado antes de sua chegada ao Banco Mundial e terminado após sua passagem por ele. Além disso, devemos lembrar que a abordagem realizada pela autora é marcada por sua participação nos quadros da Transparência Internacional, em meados da década de 1990.

correspondessem aos processos do mercado jogou lenha nessa fogueira. Embora o autor defina a corrupção como “abuso de funções públicas ou de recursos públicos em benefício particular” (JOHNSTON, 2005, p. 12), ele sugere que ela possa ser estudada a partir do uso e das trocas ilícitas de poder e riqueza ocorridas neste cenário, aglutinadas em formas de “síndromes”, como a dos servidores que se enriquecem subitamente, a dos cartéis, a dos mercados de influência e, ainda, a das oligarquias e clãs.

As abordagens realizadas por Johnston (2005) e Rose-Ackerman (1999) ilustram de maneira interessante como a corrupção, mesmo quando identificada a um traço pessoal ou cultural dos agentes privados ou públicos que a praticam, submete o tratamento individual ou cultural presente nessas abordagens a um ponto de vista que, ao final, é político, jurídico ou econômico.

Essa espécie de redução chama a atenção para o fato de que o discurso sobre a corrupção construído pela mídia, pelas instituições internacionais e por uma parte importante da pesquisa científica está longe de ser trivial. Ao contrário, ele descreve perfeitamente bem a experiência cotidiana que as pessoas têm ao acompanharem os casos de corrupção noticiados e escandalizados em jornais e revistas. Neles, o discurso que salta das páginas vai imediatamente ao encontro de um tipo de corrupção bastante difícil de ser negado: o do agente que, desrespeitando uma regra, aufere vantagem econômica em razão do uso indevido do poder que detém.

Diante deste estado de coisas, a atitude exigida de cada um de nós é desconfiar das abordagens epistemológicas que tradicionalmente associam as práticas de corrupção aos desvios éticos, político e jurídicos.

Para fugir da armadilha que resume a corrupção a uma equação cujas variáveis são “poder” e “ganhos pessoais” – e que acrescenta a ela um componente de imoralidade – é importante que nós atentemos a alguns pontos. Em primeiro lugar, que, embora o abuso e o mau uso do poder seja uma maneira encontrada para se pensar a corrupção, ela não reflete o modo mais adequado de entender essa prática. Tanto o “uso” quanto o “abuso” não possuem uma existência que se sustente por si só, como a definição faz crer. Não se abusa nem se utiliza algo indevidamente em abstrato. Em segundo lugar, o pesquisador deve compreender que o exagero ou utilização indevida do poder só pode existir se está ancorado em um conjunto de dizeres e fazeres que envolvem praticantes, regras, entendimentos e afinidades (SCHATZKI, 2012) – elementos sem os quais a prática de corrupção não existe e, conseqüentemente, não produz sentido.

O que essas definições ou abordagens mais tradicionais sobre corrupção provocam é, portanto, uma espécie de curto-circuito na compreensão do próprio tema. Ao simplificarem grosseiramente a ideia de corrupção, essas abordagens realizam um duplo movimento: de um lado, restringem a compreensão dessas práticas a “escolhas racionais”<sup>4</sup>, realizadas pelos agentes diante de dadas situações que lhes são apresentadas; de outro, condenam à escuridão toda a estrutura da realidade que antecede o processo de escolha racional e que, portanto, organiza a prática social da corrupção.

É compreensível que organismos e instituições internacionais e mesmo uma parte da literatura científica flertem com compreensões mais comuns sobre a corrupção, mas não é desculpável que compreendam essas práticas apenas nesses termos.

Assim, após desconfiar da epistemologia que oferece suporte às concepções moral, política e econômica sobre a corrupção é preciso estabelecer uma nova forma de

---

<sup>4</sup> Essa crítica é realizada, dentre outros, por Schatzki (2005). Em seu texto, o autor argumenta contra as escolhas racionais, cuja construção matemática, segundo ele, é favorecida pela redução dos fenômenos sociais às construções realizadas pelos indivíduos. Para o autor, a Teoria da Escolha Racional é um exemplo clássico de uma ontologia social apoiada no individualismo.

compreender os espaços deixados por elas. Como escapar à tentativa de reduzir as práticas de corrupção a um destes principais discursos? Como definir uma nova abordagem para a corrupção?

Sugiro, aqui, que essas dificuldades sejam enfrentadas a partir da imersão nas “práticas” e nas relações mais corriqueiras e intrincadas das organizações. Isso significa, por exemplo, substituir uma visão excessivamente concentrada no indivíduo e nas suas escolhas por uma forma de pensamento que compreenda que suas ações, isto é, seus dizeres e fazeres, como os de toda a coletividade, situam-se em um contexto organizacional, como argumenta Schatzki (2015). Recorrer a esse pensamento é uma forma de restituir o estudioso ao momento em que a prática de corrupção acontece e de confrontá-lo à intrincada rede de práticas organizadas a partir dela.

A Teoria da Prática, conforme lembra Schatzki (2012), teria surgido em ligação com os estudos que Pierre Bourdieu desenvolveu no campo antropológico, sendo recepcionada, mais tarde, por outros estudiosos, como Giddens, Dreyfus, Taylor, Lyotard, Reckwitz, Shove e Kemmis. Essa filiação ao campo antropológico ou cultural teria lhe garantido, segundo Reckwitz (2002), uma vantagem em relação às tentativas de explicação da atividade humana realizadas tanto pelos utilitaristas escoceses e pelos adeptos da Teoria da Escolha Racional quanto por cientistas sociais, como Durkheim e Parsons. Para aqueles, a ação dos indivíduos seria compreendida como sendo orientada por objetivos, razão pela qual a ideia de utilidade, interesse e escolha são centrais na sua definição da atividade humana. Para estes, ao contrário, a ação do homem é compreendida apenas na medida em que entendemos que suas atividades são orientadas por meio de normas. Na perspectiva de Reckwitz (2002), o que diferencia a Teoria da Prática de outras formas de teorias culturais é o fato de o “social” não se encontrar nem nas ações individuais nem nas estruturas normativas, mas nas próprias práticas.

Para Schatzki (2012), as “práticas sociais” consistem em “uma série de conexões ilimitadas, espaço-temporalmente dispersas, de fazeres e dizeres”. A definição utilizada pelo autor nos chama a atenção em pelo menos dois aspectos. O primeiro aspecto diz respeito ao fato de as práticas serem um conjunto de dizeres e fazeres. Ora, dizeres e fazeres são atividades que expressam ações básicas dos seres humanos. Por meio da fala ou de uma ação, damos vida a uma variedade imensa de práticas. Essa é, inclusive, a razão pela qual Schatzki (2012) afirma que as práticas não se resumem a um número finito de atividades. Uma prática assim constituída é uma prática morta, argumenta o autor. A corrupção, que investigamos aqui, é uma prática na medida em que é constituída por dizeres e fazeres que não se esgotam unicamente com a exigência de propina, com o desvio de dinheiro ou, ainda, com o abuso do poder, simplesmente. Ela tem origem em atividades básicas orientadas por meio de um fazer ou de um dizer que estão na base de outras atividades, mais complexas. Imaginemos, por exemplo, a apresentação da execução orçamentária de um órgão público por um agente político que, sabidamente, desviara seus recursos. Nessa prática de corrupção estão envolvidas desde atividades mais básicas – como digitar os dados utilizados na apresentação em uma planilha – até atividades mais complexas, como, por exemplo, saber como manter outras pessoas em erro sobre o orçamento da organização. O segundo aspecto que chama a atenção no conceito empregado por Schatzki (2006, 2005) é a ideia segundo a qual as práticas acontecem em algum lugar e duram algum tempo. Essa característica atribui às práticas uma dimensão espacial e temporal que as conectam a um contexto ou lugar, ideias centrais na ontologia desenvolvida pelo autor. O contexto ou lugar representa, para ele, uma espécie de arena, capaz de aglutinar um conjunto de fenômenos, isto é, tudo aquilo que existe e acontece em uma organização (SCHATZKI, 2005). As práticas se tornam, nesse sentido, inerentes aos contextos em que elas se

desenvolvem. Essa ideia introduz um elemento importante para compreendermos as práticas de corrupção na atualidade, à medida que nos permite devolver a corrupção (e sua compreensão) ao contexto em que ela acontece. Embora pareça trivial, essa atitude representa um avanço significativo frente os discursos tradicionais sobre corrupção, os quais tendem a impor uma fórmula universal por meio da qual identificamos e avaliamos um comportamento como corrupto – seja no presente, seja no passado ou no futuro. Além disso, a abordagem prática se apresenta como uma barreira importante ao avanço de iniciativas científicas que compreendem a corrupção como uma característica atávica ou biológica dos seres humanos, como aquela formulada por Sobhani e Bechara (2011). Para compreendermos adequadamente a prática da corrupção é preciso, acima de tudo, que examinemos o contexto em que ela surge.

O contexto a que Schatzki se refere é, em nosso caso, o das organizações. Nelas, as atividades que constituem as práticas estão organizadas, segundo o autor, a partir de quatro elementos básicos: os entendimentos [*understandings*], as regras práticas [*practical rules*], as estruturas teleoafetivas [*teleoaffective structures*] e os entendimentos gerais [*general understandings*] (SCHATZKI, 2012; 2001).

Os “entendimentos” ou “entendimentos práticos” designam o saber que as pessoas possuem quanto ao modo de articular dizeres e fazeres básicos para desempenhar determinadas ações (SCHATZKI, 2012). Em uma prática de corrupção, por exemplo, os “entendimentos” ou “entendimentos práticos” podem descrever o saber exigido para se fraudar um processo licitatório para aquisição de merenda escolar; o conhecimento de técnicas para ludibriar um fiscal fazendário na leitura de registros de uma empresa; ou, ainda, o saber utilizado por um comerciante para oferecer comida a policiais em troca de uma patrulha policial mais ostensiva na região do seu estabelecimento comercial.

As “regras” consistem, por sua vez, em uma espécie de orientação, instrução, advertência que serve de diretriz à ação das pessoas (SCHATZKI, 2012). Elas constituem o aparato normativo sobre o qual as atividades (fazeres e dizeres) se organizam ou, no extremo oposto, confrontam. Imaginemos, por exemplo, o código de ética adotado por uma determinada organização pública. Nele está acordado um número definido de regras de conduta cujo respeito é essencial para o desempenho das funções públicas. A existência dessa codificação, quando desafiada por um servidor público, está na origem do açodamento e deterioração do sistema legal, normativo e jurídico que rege a organização, caracterizando a prática de corrupção que observamos quando olhamos a organização do lado de fora.

As “estruturas teleoafetivas”, segundo a definição oferecida pelo autor, “englobam uma série de fins, projetos, ações, e até emoções, além de combinações entre fins-projetos-ações (ordens teleológicas), que são aceitas ou apreciadas pelos participantes” (SCHATZKI, 2006, p. 1864) na realização de suas atividades. Elas expressam a comunhão, síntese ou alinhamento entre os fins ou objetivos das ações praticadas pelos sujeitos. Podemos supor, por exemplo, que em um grande escândalo de corrupção, como aquele descoberto recentemente na principal companhia petrolífera sul-americana, os interesses comungados por diretores, executivos e políticos expressem, em certo grau, o alinhamento entre os fins, projetos e ações por eles compartilhados: preservar um conjunto de práticas por meio das quais todos beneficiam-se ilegalmente dos recursos da organização, uns para manutenção de um padrão de vida pessoal e familiar muito superior ao que por direito lhes seria devido e outros para manutenção de um sistema de financiamento eleitoral intrinsecamente corrupto.

Os “entendimentos gerais” correspondem, finalmente, aos “sentidos abstratos”, uma espécie de impressão ou ideia vaga, ampla, sobre as atividades que as pessoas realizam (SCHATZKI, 2012). O sentimento de “imoralidade” que associamos ao

nepotismo é um exemplo. A “fealdade” que reconhecemos na apropriação do interesse público pelo interesse privado, outro; assim como a “indignação” surgida diante do desvio de dinheiro de entidades públicas.

Esses quatro elementos constitutivos da prática estão espalhados, conforme observamos anteriormente, em uma dimensão espacial e temporal que é responsável por lhes atribuir um sentido ou significado – no nosso caso, a organização.

Concebidas como um “fenômeno social”, segundo Schatzki (2006), as organizações não são constituídas apenas pelas práticas. Nelas encontramos também algumas entidades que são reunidas pelo filósofo sob o título de “arranjos materiais”. Essas entidades englobam as pessoas, as coisas, os artefatos e até mesmo outros organismos existentes dentro da organização. As relações estabelecidas entre as práticas e arranjos, que dão origem aos emaranhados de práticas-arranjos, servem como alicerce para a compreensão da vida social ou da organização na medida em que ela acontece.

Um dos pontos mais importantes da adoção dessa ontologia contextual, denominada por Schatzki (2005) como “ontologia do lugar” [*site ontology*], está em reconhecer que “a vida social está ligada a um contexto (lugar) do qual ela é parte inerente”. É apenas a partir do esforço de recuperação do contexto em que as práticas de corrupção acontecem que podemos oferecer uma explicação razoável para elas.

Examinada sob a perspectiva da prática, de Theodore Schatzki, a corrupção surge, portanto, como um conjunto ordenado e ilimitado de atividades (dizeres e fazeres) básicas e complexas, distribuídas no tempo e no espaço, cujo sentido é alcançado quando examinamos sua conexão com as pessoas, as coisas, os organismos e os artefatos existentes nas organizações, oferecendo-se a nós como um contraponto importante às concepções tradicionais que a tornaram quase que um ato imoral, pessoal e solitário do indivíduo que, convencido por um cálculo racional, é levado a praticá-la, em desacordo com a lei, mas conciliado com seu interesse e sua utilidade.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Sobre a geração e a corrupção*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.
- BREIT, E. On the (re)construction of corruption in the media: a critical discursive approach. *Journal of Business Ethics*, v. 92, p. 619-635, 2010.
- BREIT, E.; LENNERFORS, T. T.; OLAISON, L. Critiquing corruption: a turn to theory. *Ephemera theory and politics in organization*, v. 15, n. 2, p. 319-336, 2015.
- DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J. L. R. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ed. UNESP, 2015. v. 3, p. 265-267.
- FILGUEIRAS, F. *Corrupção, democracia e legitimidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008a. 221 p.
- \_\_\_\_\_. Marcos teóricos da corrupção. In: AVRITZER, L. et al. (Org.). *Corrupção: ensaios e críticas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008b. p. 353-361.
- GIGLIOLI, P. P. Political corruption and the media: the Tangentopoli affair. *International Social Science Journal*, v. 48, n. 149, p. 381-394, 2008.
- HEIDENHEIMER, A. J. The topography of corruption: explorations in a comparative perspective. *International Social Science Journal*, v. 48, n. 3, p. 337-347, 1996.

- JOHNSTON, M. *Syndromes of corruption: wealth, power, and democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 282 p.
- LOWI, T. Foreword. In: MARKOVITS, A.; SILVERSTEIN, M. (Ed.). *The politics of scandal: power and process in liberal democracies*. New York: Holmes & Meier, 1988.
- MARANI, S. C. Z.; BRITO, M. J.; SOUZA, G. C.; BRITO, V. G. P. Os sentidos da pesquisa sobre corrupção. In: XL EnANPAD – ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS GRADUAÇÃO E PESQUISA EM ADMINISTRAÇÃO, 2016, Costa do Sauípe.
- MARTINS, J. A. *Corrupção*. São Paulo: Globo, 2008.
- RECKWITZ, A. Toward a theory of social practices: a development in culturalist theorizing. *European Journal of Social Theory*, v. 5, n. 2, p. 243-263, 2002.
- ROSE-ACKERMAN, S. *Corruption and government: causes, consequences, and reform*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 282 p.
- SCHATZKI, T. R. A primer on practices: theory and research. In: HIGGS, J. et al (Ed.). *Practice-based education: perspectives and strategies*. Rotterdam: Sense Publishers, 2012. p. 13-26.
- \_\_\_\_\_. Introduction: Practice theory. In: SCHATZKI, T. R.; CETINA, K. K.; SAVIGNY, E. V. *The practice turn in contemporary theory*. London: Routledge, 2001. p. 10-23.
- \_\_\_\_\_. On organizations as they happen. *Organization Studies*, v. 27, n. 12, p. 1863-1873, 2006.
- \_\_\_\_\_. Spaces of practices and of large social phenomena. *EspacesTemps.net*, Works, 2015. Disponível em <<http://www.espacestemp.net/en/articles/spaces-of-practices-and-of-large-social-phenomena/>>. Acesso em: 20 out. 2016.
- \_\_\_\_\_. The sites of organizations. *Organization Studies*, v. 26, n. 3, p. 465-484, 2005.
- SOBHANI, M.; BECHARA, A. A somatic marker perspective of immoral and corrupt behavior. *Social Neuroscience*, v. 6, n. 5-6, p. 640-653, 2011.
- VALÉRY, P. Flutuations sur la liberté. In: \_\_\_\_\_. *Regards sur le monde actuel et autres essais*. La Flèche: Gallimard, 2006. p.55.
- WILLIAMS, R. New concepts for old? *Third World Quarterly*, v. 20, n. 3, p. 503-513, 1999.



## **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 Santos<sup>1</sup>

**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 clássico-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

---

<sup>1</sup> 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)<sup>2</sup>. 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

---

<sup>2</sup> 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 *anámnese* — recordação — e é *nóese* — pensamento. Na verdade, toda cultura é *anamnésica*, 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 *anámnese* e *nóese* — 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 indissolúvelmente 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 destroçar “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)<sup>3</sup>.

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 passado naquele domínio que é, afinal, o mais importante para a vida humana: o domínio

---

<sup>3</sup> Como em DELEUZE; PARNET, 1998, p. 21.

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 subjugou 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 Direito<sup>4</sup>. 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 especulativo, logo, com a mesma validade universal. Quando contestada a legitimidade

---

<sup>4</sup> A partir de SALGADO, 1998 e HORTA, 2010.

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 estéreis, 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.

## **A aporia contemporânea dissidente na hipótese do Estado de Natureza de Thomas Hobbes**

Vagner Moreira da Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** Tomas Hobbes parece constatar comportamentos do homem em seu tempo a partir dos quais era impossível o convívio espontâneo como entre outros animais. O modo como homem se revelava, colocava em questão a possibilidade de sua própria vida. Ora, Hobbes não situa a questão do estado de natureza como modo categórico e sim hipotético. No entanto, o vasto processo filosófico, histórico e simbólico que nos separa de Hobbes parece mostrar o contrário. Sobretudo, se nos atermos ao quantitativo simbólico de violência durante a Revolução francesa (1789) e a tomada da Bastilha; as duas Grandes Guerras Mundiais, a corrida armamentista durante a Segunda Guerra mundial das grandes potências políticas o modo como muitos foram executados, os campos de extermínios. Os impactos desses eventos parecem apontar a transição da hipótese para o categórico estado de natureza. Os impactos das duas Grandes Guerras Mundiais fazem emergir, de outras indagações, a seguinte: Somos civilizados?

**PALAVRAS-CHAVE:** Natureza. Transição. Ética. Política. Civilização.

---

### **1. A transição do ético-político aristotélico ao ético político de Tomas Hobbes**

A passagem da tradição antiga-clássica, em que “a natureza (physis) era o espelho de onde emergia a ordem universal aos homens dotados de normatividade”(VAZ, 1993,161), para a Modernidade se discorre nas vicissitudes de tensões religiosa, culturais e políticas trazendo novamente para o mundo das relações a imagem do homem já pensada pela antiga tradição política<sup>2</sup>. Dois grandes pensadores, Francis

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

<sup>2</sup> A hipótese do estado de natureza é empreendimento que remonta a larga tradição política como arte de governar dos antigos guerreiros visíveis na obra *O Príncipe* de Nicolau Maquiavel. “Deve-se saber que existem dois modos de combater: um, com leis; outro, com a força. O primeiro modo é próprio do homem; o segundo dos animais. Porém, como o primeiro muitas vezes mostra-se insuficiente, impõe-se um recurso ao segundo”. CHEVALLIER, 2001, p. 38. Espelhar-se nas feras para se tornar uma fera no comando. Eis, então, o grande feito. O homem não é totalmente anjo e, menos ainda, deve ser o príncipe. Um realismo de vertente dupla, o príncipe deve governar como homem de palavra, mas valendo-se igualmente de seu lado voraz, natural a todo homem.

Bacon (1561-1626) e Galileu Galilei (1564-1642) (Cf. AUDI, 2006, 424), lançaram bases para as ciências modernas gerando nova visão de mundo e do homem. De Galileu “o modelo interpretativo da natureza, fundado na matemática e na geometria que resultará na possibilidade da física mecânica tendo Nilton como um dos maiores expoentes” (BAZZANETE, 2010, 24-25). De Bacon “[...] a libertação dos ídolos que sitiam a mente humana tornando difícil o acesso a verdade e, portanto, o desenvolvimento da ciência [...]” (REALE; ANTISERI, 2005, 511.). A ciência, neste contexto, reivindica para si a autonomia como liberdade de fato orientada por novas condições socioeconômicas e suas iniciativas de financiar a sua autonomia, já que “[...] uma nova classe emergente se entrega preferentemente ao comércio. E a vida comercial exigia um conhecimento mais preciso da realidade física” (LARA, 1986, 42). A ética e a política modernas, também, terão suas novas bases na esteira da nova epistemologia que se forja, sobretudo, a partir da perspectiva segundo a qual “a verdade não trata de saber o que é o fenômeno, mas como ele se comporta de maneira a garantir a tradução das leis da natureza em relação numéricas” (LARA, 1986, 44). Ora, é dessa nova emergência epistemológica em curso que resultará o artífice político responsável pela proteção da vida e das relações em um horizonte desprovido de estabilidade e segurança.

### **1.1 Da inconsistência da terra à consistência das relações**

A constatação de que “a terra não era o centro do universo e [...] sim um astro entre outros na vaga imensidão do espaço desprovida de lugar seguro e sem ancora para sustentar a sua trajetória” (BAZZANETE, 2010, 24.), afetou simbolicamente as relações humanas. A inconsistência do universo toca também a consistência das relações entre os homens, restando-lhes, portanto, a sua situação vulnerável e “a tarefa de olhar os astros procurando entender as leis que regem o funcionamento da matéria, o funcionamento dos corpos, a linguagem da natureza” (BAZZANETE, 2010, 24). Entende-se, assim, a relevante influência das teorias e do pensamento Galileu sobre Thomas Hobbes (1588-1679) (Cf. AUDI, 2006, 467-470). Galileu, defensor das teses copernicanas, “advogou um novo método para ciência, mudando a imagem de mundo, de homem [...] e progressivamente de ciência” (MATOS, 2007, 33). E os filósofos clássicos perderam o cenário para outros pensadores e cientistas. Ora, se a verdade não trata de conhecer o fenômeno, mas seus comportamentos e se o conhecimento brota da experiência sensível, como se revela o homem afetado pelas descobertas de novos continentes<sup>3</sup>, tendo a possibilidade de consolidação da ciência moderna sob nova epistemologia que progressivamente gera outro modelo científico?

### **1.2 Homem de seu tempo discordante da visão político-filosófica clássico**

Imbuído por suas circunstâncias e aberto ao seu tempo, Hobbes discordou de Aristóteles que proponha a realização do homem discernindo entre os bens, evitando-se entre eles a falta e o excesso de modo racional na Cidade-Estado.

[...] existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque,

---

<sup>3</sup>“A descoberta da América por Colombo e a rota das Índias por Vasco da Gama, vão abalar a economia mundial e o espírito humano [...]”. (CHEVALLIER, 2001, 18).

então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem” (EN I 2, 1094 a 10-22).

Ser moral, neste sentido ou realizar-se para Aristóteles, era uma proposta de incorporar-se ao bem autossuficiente pelo exercício dinâmico da razão na *Polis* que tinha como referência a ordem expressa no cosmos. A realização, no entanto, proposta por Aristóteles exigia uma sociedade regida por boas leis, porque a razão não só nos capacita para a vida intelectual teórica e a vida pessoal prática, mas também para a vida em sociedade e a ética não se desvincula da política. O homem estaria, assim, nas melhores condições de sua realização na *Polis* o que justifica “a concepção político-filosófica clássica segundo a qual o ser humano é naturalmente político, sendo-lhe inato o convívio em sociedade” (MATOS, 2007, 73). Ao contrário, enraizado em suas circunstâncias e percebendo a manifestação dos corpos humanos, Hobbes destaca que cada homem é profundamente diferente um dos outros e propenso a discórdia. Logo:

o homem não é ligado ao outro por consenso espontâneo como os animais. Há ainda entre os homens motivos de contendas, invejas, ódio e sedições que não existem entre os animais. [...], a condição em que os homens se encontram naturalmente é uma condição de guerra de todos contra todos. [...] pois cada qual tende a se apropriar de tudo que necessita para sua própria sobrevivência e conservação. (REALE; ANTISERI, 2005, 496).

O homem está, por isto, arriscando a perder a sua vida, ficando a cada instante exposto ao perigo de sua ferocidade latente, pois o estado de natureza está sempre à espreita. O homem pode escapar desta situação estabelecendo um pacto, um contrato cujo instrumento para realização deste feito é a razão que evoca a preservação da vida e da paz porque os homens não são como certos animais espontaneamente sociáveis. O pacto pressupõe “a transferência mútua de direitos [...] a um soberano escolhido por voto da maioria [...]” (HOBBS, 1979, 80.). Ao soberano escolhido “[...] compete ser juiz de quais opiniões e doutrinas são contrárias à paz e quais lhes são propícias” (HOBBS, 1979, 108.). Cabe, também, ao soberano escolhido “[...] o direito de fazer a guerra e a paz com outras nações e Estados (HOBBS, 1979, 110.), criar leis e “[...] prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens que podem gozar e quais as ações que pode praticar [...]” (HOBBS, 1979, 110.). O contrato que se estabelece e as leis decorrentes dele têm como base a “[...] *lex naturalis* como preceito e regra geral, estabelecida pela razão, mediante o qual se proíbe ao homem [...] a destruição de sua vida ou privação dos meios necessários à sua preservação [...]” (HOBBS, 1979, 78.). Por não participar do pacto e por ter recebido em mãos pelo pacto todos os direitos dos cidadãos, o soberano os detém irrevogavelmente. Todos os poderes civis e políticos serão concentrados em suas mãos e a divisão do poder, senão por iniciativa do soberano, ou a violação das leis por ele estabelecidas é violação ao pacto ou crime, assim “[...] o bem pós pacto é fazer o que o Estado manda e o mal é ir contra o Estado” (HOBBS, 1979, 127.).

Hobbes elenca pós-pacto, um conjunto de direitos do soberano exercidos pelas instituições por ele instituídas, aqui destacamos apenas alguns. O Estado soberano, portanto, não está sujeito a lei civil que dele emerge e sim a lei natural que visa à preservação da vida. O pacto torna possível a “possível” transposição do estado natural ao estado civilizado minimizando a possibilidade da guerra de todos contra todos.

Não obstante, da ameaça à vida à possibilidade de resguardá-la, mediante contrato, há uma antropologia que não só se baseia na impossibilidade de perceber o homem em sua integralidade fenomenológica. Mas também, nos comportamentos do

homem em um contexto de guerra e da descoberta de novos povos e culturas. Ou seja, o contexto histórico-filosófico de Hobbes é fortemente marcado por tensões político-religiosas, ou seja, guerra dos 30 anos entre protestantes e católicos (1618-1648), junto à nova visão de mundo e cultura que se despontavam e se circunscreviam pela “tipografia presente em todas grandes cidades já no fim do século XV” (CHEVALLIER, 2001, 18.).

## 2. A literalidade da hipótese

Deve-se destacar, porém, que a expressão *guerra de todos contra todos* não deve ser compreendida literalmente como nos adverte Norberto Bobbio:

[...] deve ser considerada a apótese de um período hipotético que contenha na prótese a afirmação da existência de um estado de natureza universal. [...] O que Hobbes quer dizer, falando de ‘guerra de todos contra todos’, é que sempre onde existirem as condições que caracterizam o estado de natureza, este é o estado de guerra de todos que nele se encontram. (BOBBIO, 1991, 36).

A racionalidade que conduz o pensamento de Tomas Hobbes “[...] é, ao mesmo tempo, herdeira da Razão grega e a ela oposta, [...]. A esta nova forma de razão corresponde [...] a nova imagem de homem” (VAZ, 1993, 161). A reconfiguração da razão e a nova imagem do homem que com ela coincide perpassará a modernidade chegando aos nossos dias, sobretudo, na fabricação de utensílios e objetos que revelam toda uma estrutura cultural. O possível estado de natureza que descreve Hobbes, porém, no qual se pode entrever a possibilidade da guerra de todos contra não corresponde a um momento histórico da humanidade. Pois, não “[...] há um protótipo humano como termo empírico real[...].” (MATOS, 2007, 81) que poderíamos elevar da hipótese à comprovação categórica. Hobbes parece apontar como os homens se comportam quando o “Estado é inexistente ou quando ele é destruído, reino onde os homens vivem sem poder comum, [...] não há como definir o bem e o mal, o justo e o injusto” (HOBBS, 1979, 77). Portanto, como herdeiro de seu tempo e da epistemologia que passa a vigorar tendo outro modo de lidar com o mundo, Hobbes não tem a preocupação de saber o que é o fenômeno em si, mas como ele se comporta de maneira a garantir a tradução de suas leis em matriz numéricas (LARA, 1986, 44). Isso nos faz compreender, por vez, a mecânica empreendida sobre “o homem e o Estado, grandes máquinas e, como relógios, pode-se compreender e explicar todos os seus movimentos” (MATOS, 2007, 35).

### 2.1. Dificuldade de se descrever a aporia do estado de natureza em Hobbes

Os anos que se seguem ao contrato social de Hobbes se tecem com descobertas e inovações advindas do novo modo de se fazer ciência orientado pela técnica. O progresso advindo do modelo científico moderno permitiu “ao homem avanços tecnológico, científico e político despontando-se como seu orgulho”.<sup>4</sup> (HEIMANN,

---

<sup>4</sup>A impossibilidade de definição precisa e objetiva da Modernidade nos impele pensá-la como reconfiguração relativa de mundo e sociedade. Relativa à visão de mundo não tem um único evento como marco preciso e objetivo. Ao contrário, são inúmeros empreendimentos e eventos que pouco a pouco circunscrevem a Modernidade. O adjetivo *Moderno*, porém, já havia sido introduzido pela escolástica no séc. XIII, indicando a nova lógica tomista, que designava à *via moderna* em comparação a *via antiga* aristotélica. Cf. ABBAGNANO, 2003, 679.

1965, 58). Trazendo, não obstante, novos desafios éticos como a exigência da reconfiguração da conduta, dos hábitos e dos costumes. Ora, a dimensão poética da razão, não só se torna *o modus faciendi* da ciência, mas também, o *modus faciendi* da política gerando também de novo *modus vivendi* para o homem. Isso explica a fisiologia das relações e da política modernas que tendo seus alicerces orientados pela precisão e objetividade do cálculo matemático que incidirão sobre o homem, sua condição de vida e seu modo-de-ser-no-mundo.

Falar em aporia do estado hipotético em Hobbes é uma imprensa perigosa, difícil e árdua. As dificuldades surgem do próprio ponto de partida hipotético que parece não visar à constatação de animalidade humana e nem a configuração de seus comportamentos como selvagens e sim a ameaça do convívio em sociedade a partir dos comportamentos vigentes. Seria o homem capaz de se orientar pelas leis advindas do pacto? Teria o soberano a capacidade precisa de defender a vida dos súditos? E se considerássemos as atrocidades causadas com as duas Grandes Guerras Mundiais, a atuação-relação e lógica do narcotráfico nas Américas e em nosso cotidiano de cada dia? A partir da ocorrência e emergência desses fenômenos urge a seguinte pergunta: Somos civilizados? Coloquemos em suspenso a sensação de paz, segurança e tranquilidade na tentativa de percebermos a real condição humana a partir de alguns eventos simbólicos ocorridos na modernidade.

## **2.2. Eventos históricos que parecem legitimar a real situação do homem.**

Os anais da Revolução Francesa de (1789) e a tomada da Bastilha sinalizam a revolta em curso da população francesa, bem como, a vulnerabilidade política, social, religiosa, jurídica e administrativa de sua monarquia que eclodiu em “sangrenta revolta e na tomada da Bastilha, símbolo do poder, revelando seu total enfraquecimento com a decapitação de Luiz XVI” (1793) (PILETTI, 2002, 88). As revoltas não cessam com a Revolução Francesa, pois os conflitos políticos atravessam o século XVIII e os séculos seguintes. O descontentamento da população francesa cujo clímax é a decapitação do monarca nos sugere a pergunta: O que destitui um soberano do governo, a incapacidade de assegurar e preservar a vida dos súditos? Eis a resposta à luz do *Leviatã*: “Para que haja “corpo político”, é preciso que as vontades de todos sejam depostas numa única vontade e que exista um depositário da personalidade comum [...] o soberano”. (LEBRUN, 1981, 33). Após o *Leviatã* de Hobbes, o mundo das relações políticas não será o mesmo. Falar de liberdade, cidadania e política, entre os versados, sempre haverá tendências de se recorrer a Hobbes. Compreende-se, assim, o paradoxo do *Leviatã* nas palavras de Gérard Lebrun que “se tornará o símbolo do Estado Autoritário, pois com Hobbes se inaugura um discurso político tendo a originalidade do indivíduo e não sua naturalidade enquanto tal (LEBRUN, 1981, 44). E, não se pode esquecer que, “o soberano tem o direito de fazer a guerra [...] com outras nações e Estados” (HOBBS, 1979, 110.). Serão as duas grandes Guerras Mundiais que talvez melhor expressam este paradoxo.

## **2.3 O simbolismo da ineficiência do pacto com as duas Guerras Mundiais**

A expansão colonial provinda da racionalidade em curso, redirecionando o setor financeiro e a economia de mercado que ganhou força após a Revolução Industrial. Um dos marcos da Revolução Industrial foi a possibilidade de estreitamento dos laços territoriais pela criação de ferrovias, navios, máquinas a vapor, mas também de armas mais precisas e letais. “As nações passaram a se militarizar na chamada corrida

armamentista ou Paz Armada” (CORTI, 2013, 327). E, a proteção por meio de armas, eclodiu na Primeira Guerra Mundial em 1914, com o saldo de “cerca de 30 milhões de feridos e mais de 9 milhões de mortos – entre militares e civis” (CORTI, 2013, 329). A força da técnica perpassa os anos seguintes desencadeando<sup>5</sup> no conflito político-militar global, dos anos de 1935-1945, envolvendo a maioria das nações do mundo. Este conflito global-militar se denomina Segunda Guerra Mundial. As interrogações que se seguirão, cabe elencar o lançamento de duas bombas atômicas no Japão com o saldo aproximado de 100 mil pessoas mortas de imediato, a emergência dos estados totalitários, “o Holocausto da ditadura nazista com a morte de pelo menos 6 milhões de judeus. Cerca de dois terços da população judaica europeia foi morta, entre eles, 1,5 milhões de crianças, conforme descreve Ana Paula Corti e colaboradores (2013, 330). A Segunda Guerra Mundial é a real expressão da condição humana segundo Hannah Arendt. Estima-se que “na União Soviética, foram mais de 18 milhões de mortos, na Alemanha 4,2 milhões; na Polônia, 5,8 milhões; na Itália mais de 400 mil; na Inglaterra 422 mil” (CORTI, 2013, 335). Seríamos de fato civilizados? O pacto é capaz de garantir a preservação da vida impressa pela *lex naturalis* como preceito e regra geral? Hannah Arendt, ao retomar o problema da banalização do mal, em *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, descreve o caso Eichmann em Jerusalém colocando em questão a eficiência e eficácia do Estado e suas instituições. Somos civilizados após “a monstruosidade do horror da segunda guerra que transcende todas as categorias morais, explodindo todos os padrões de jurisdição”? (ARENDR, 2004, 85). Já Sigmund Freud, no *Mal-estar na Civilização*, descreve o que se chamada de “civilização como sendo a soma das realizações e instituições que nos afastam da nossa vida [...] de nossos antepassados animais com dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si”. (FREUD, 1930, 49).

### **Considerações finais:**

O contexto histórico-filosófico de Hobbes é fortemente marcado por tensões e guerras político-religiosas. Falar em aporia também do estado hipotético na elaboração de sua teoria política é uma imprensa perigosa, difícil como destacamos. As dificuldades surgem do próprio ponto de partida hipotético que parece não visar à constatação de animalidade humana e nem configuração de seus comportamentos como selvagens e sim a ameaça do convívio em sociedade a partir dos comportamentos vigentes.

Todavia, os conflitos políticos que atravessam os séculos, após a elaboração teórica de Thomas Hobbes, parecem apontar contradição tocante à possibilidade de preservação da vida dos súditos quando governantes deixam a *lex naturalis* como preceito e regra geral, estabelecida pela razão, mediante o qual se proíbe ao homem a destruição de sua vida ou privação dos meios necessários à sua preservação (HOBBS, 1979, 78.). Fazem ecoar, por isto, interrogações como: Seria o homem capaz de se orientar pelas leis advindas do pacto? Teria o soberano à capacidade precisa de defender a vida dos súditos? E se considerássemos as atrocidades causadas com as duas Grandes Guerras Mundiais, a atuação-relação e lógica do narcotráfico nas Américas e

---

<sup>5</sup> Deve-se compreender as duas grandes Guerras Mundiais como empreendimentos de alta complexidade motivacionais. A vulnerabilidade política, social, jurídica e administrativa de países no processo de globalização e desenvolvimento percorridos com a Revolução Industrial são algumas das causas. Mas, descrever em detalhes as motivações das duas grandes Guerras Mundiais pressupõem outras abordagens em conjunto minucioso como a emergência de ideologias propensas ao totalitarismo, esta descrição pressupõe outro momento reflexivo.

em nosso cotidiano de cada dia? Somos civilizados após “a monstruosidade do horror da segunda guerra que transcende todas as categorias morais, explodindo todos os padrões de jurisdição”? Deparamos-nos com ideologias que situam os judeus como mito ou narrativa que se criou com pós-guerra. Também há outros que tentam negar os horrores da Segunda Guerra Mundial. No tocante a racionalidade que se desenvolve na Modernidade não se desejou aqui elencar sua ineficiência ou não necessidade, mas seu demasiado anseio de objetividade e precisão que inviabiliza outra lida do ser-no-mundo-com-os-outros.

## **Bibliografia:**

- ABBGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 4ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ARENDT, H. *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- AUDI, R. (II Série). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. São Paulo: Abril Cultura, 1973. pp. 245-436 (Coleção os Pensadores, v.4).
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- CHAUÍ, M. *Iniciação à Filosofia*. 2ªed. (Manual do Professor). São Paulo: Ática, 2014.
- CHEVALLIER, J.-J. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. 8ªed. RJ: Agir, 2001.
- CORTI, P. A. (et. al) *Viver, Aprender: Ciências humanas- Ensino Médio*: São Paulo: Global, 2013. (Coleção viver e apreender).
- FREUD, S. *O mal-estar na Civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HEIMANN, E. *História das Doutrinas Econômicas: Uma introdução a teoria econômica*. RJ: Zahar. 1965.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma ou poder de um estado eclesiástico e civil*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultura, 1979. (Os Pensadores).
- LARA, T. A. *Caminhos da Razão no Ocidente: A Filosofia ocidental, do Renascimento aos nossos dias*. Petrópolis: RJ. 1986.
- LEBRUN, G. *O que é Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- MATOS, I. de D. *Uma descrição do humano no Leviatã, de Tomas Hobbes*. São Paulo: Annablume, 2007.
- PILETTI, N.; PILETTI, C. *História e vida integrada*. São Paulo: Ática, 2002.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: do Humanismo a Kant*. v.2. São Paulo: Paulus. 2005.
- VAZ, H. C. de L. *Antropologia filosófica I*. 3ªed. São Paulo: Loyola, 1991.
- VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.



## **Para a crítica da razão política: a função da democracia a partir do pensamento político de Karl Marx**

Guilherme Oliveira e Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** O pensamento político de Karl Marx, em comparação com a tradição precedente, se apresenta como uma ruptura no modo de tratar o problema político. Em Marx encontra-se uma determinação *ontonegativa* da política. Esta não é mais identificada com um predicado necessário do homem, mas como uma força social estranhada do próprio homem de modo que o fim da política não é a melhor organização, mas a emancipação humana. Acompanhar em traços gerais como o pensamento político ocidental se desenvolveu até Marx, indicar a ruptura deste em comparação com aqueles e, a partir disto pensar o lugar da democracia é o que proponho nesta ocasião.

**PALAVRAS-CHAVE:** Política. Razão. Emancipação. Democracia. Marx

---

### **1. Política e razão**

A cultura grega é consagrada como a cultura da razão. É a cultura que explica a realidade a partir do crivo do *logos*. Essa é a novidade grega que, ao invés de se refugiar nas explicações religiosas, submeteu tudo à explicação racional. Além de racionais, os gregos se compreendiam como inerentes à cidade. Somente nela o homem tornava-se homem. Eram cômicos de que faziam parte de um todo maior. Desta forma, o tema da política não era apenas mais um, entre outros, mas era o tema humano por excelência.

Portanto, o empreendimento racional grego era a compreensão da ordem do cosmos e entender o lugar da cidade no todo. Daí a célebre consagração da justiça que os gregos fazem. É a partir dela que se concebe a ordem do todo. Esse modelo de pensamento atravessa a idade antiga (mesmo perdendo força no período helenístico) e chega intacto até as teorias modernas do Estado. Mesmo ali, nas teorias do contrato social ou onde os instintos têm papel primário, lá está a razão a arbitrar o que é melhor para o homem. Até mesmo onde a política é vista como um mal necessário a razão exerce papel organizador. Na Ética pública utilitarista de Bentham até o Estado Racional de Hegel, a política é identificada com o próprio homem ou como um meio

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES.

para que ele assim se constitua. Esse breve traçado vale tão somente para realçar os traçados determinativos da concepção marxiana sobre a política.

## 2. A determinação ontonegativa da política

A reflexão de Marx sobre a política aparece como uma ruptura com a tradição. Para além do lugar comum, cabe neste momento reconstituir como se organiza as principais teses de Marx sobre a política para, depois, pensarmos sobre o lugar que a democracia ocupa, a partir de seu pensamento. Para tal, faz-se necessário acompanhar cronologicamente o desenvolvimento de suas teses até a formulação que nos parece definitiva. Ainda é necessário lembrar que a reflexão sobre a política em Marx se insere no esforço do Prof. José Chasin de para um renascimento do marxismo sob bases adequadas.

O período de Marx que nos interessa é o de 1843, sobretudo a partir de sua saída da redação da *Gazeta Renana* e de estabelecimento do seu gabinete de estudos em Kreuznach. Por isso, partimos do texto *Crítica da filosofia do direito de Hege* ou *Glosas de 43*. Partimos desse texto não porque o pensamento precedente de Marx seja desinteressante, mas porque é partir desse texto que a reflexão propriamente marxiana começa. Além, as concepções que se encontram ainda em germe, acreditamos, são aquelas que perduraram por todo o pensamento de Marx até o fim de sua vida. Nas *Glosas de 43* elencaremos dois temas de suma importância (e que estão intrinsecamente ligados) sobre o tema que nos propomos: a crítica à especulação e à alienação política.

Após constatar, nas glosas ao §261, a “antinomia sem solução” que Hegel estabelece quando coloca o Estado como fim imanente e como necessidade externa da família e da sociedade civil, Marx atribui essa antinomia ao fato de Hegel deduzir a realidade da lógica da Ideia, como um sujeito automovente. Esse seria o “misticismo lógico” (MARX, 2013, p.35) de Hegel. Seguindo esse método Hegel não pode compreender o objeto tal como é, mas somente enquanto fenômeno da Ideia. Daí ele afirmar que “O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico” (Ibid, p. 37). Consequência imediata disso é que “Como a Ideia é o ponto de partida e a realidade aparece como predicado, como fenômeno seu, a especificidade do objeto se perde” (DE DEUS, 2014, p. 12).

Devido ao seu procedimento é que Hegel fica impedido de conhecer a coisa que pretende, como fica evidente no §269<sup>2</sup>. Em sua filosofia do direito, Hegel conhece somente as determinações mais gerais, mas nunca sua diferença específica. Destarte, Marx afirmará: “uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação”, e a conclusão do procedimento da filosofia hegeliana é que

O único interesse é, pura e simplesmente, reencontrar ‘a Ideia’, a ‘ideia lógica’ em cada elemento, seja o Estado, seja o da natureza, e os sujeitos reais, como aqui a ‘constituição política’, convertem-se em seus simples nomes, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica. (MARX, 2013, p. 40)

---

<sup>2</sup> A disposição toma seu conteúdo particularmente determinado dos diferentes lados do organismo do Estado. Esse organismo é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções e em sua realidade objetiva. Esses lados distintos são, assim, os diferentes poderes, suas funções e suas atividades, por meio dos quais o universal continuamente, e, aliás na medida em que esses poderes são determinados pela natureza do Conceito, se mantém, se engendra de modo necessário e, na medida em que é igualmente pressuposto de sua produção, conserva a si mesmo; – esse organismo é a constituição política. (HEGEL apud MARX, 2013, p.39).

Além disso, como Hegel trata de encontrar na realidade as determinações da Ideia, ele adota, de alguma forma uma postura acrítica porque toda a realidade é tomada como momento da Ideia. Portanto, no lugar de fazer do Estado um lugar para a demonstração da Ideia, o que Marx propõe é que o “momento filosófico” da análise seja encontrar a lógica específica do objeto. Em seus termos: “O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a coisa da lógica, mas a lógica da coisa” (Ibid, p. 45). Com isso, Hegel resolve contradições reais apenas no âmbito do pensamento, deixando a realidade intocada, ou seja, encobre a contradição.

No lugar do mascaramento das contradições Marx propõe a verdadeira crítica filosófica. Sua tarefa é apreender as contradições em sua gênese e razão de ser. Conforme Marx diz:

A crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico. (Ibid. p. 114)

A questão que se coloca agora é onde buscar a gênese e a necessidade das contradições? O procedimento hegeliano acaba por deduzir a realidade da ideia e, com isso, toma o predicado pelo sujeito e o sujeito pelo predicado. Logo, o procedimento adequado é inverter essa relação. Se antes se partia da ideia, agora, “se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação” (Ibid., p.50). Nessa altura da crítica marxiana fica evidente a influência de Feuerbach. Isso será confirmado em 1844 quando Marx dirá que “Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio” (MARX, 2010a, p.117). É a partir do novo ponto de partida ontológico fornecido por Feuerbach<sup>3</sup> que Marx buscará a gênese da inversão que Hegel faz. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* Marx dirá que a filosofia do direito de Hegel alcança “sua versão mais consistente, rica e completa” (MARX, 2013, p. 157) porque ela expressa a alienação política moderna. Ou seja, a tentativa de Hegel de mediar as esferas do Estado, da sociedade civil e da família é o reconhecimento de uma contradição latente na realidade. Marx argumenta que a política moderna é marcada pela separação das esferas do Estado político e da sociedade civil. Isto é, as pessoas, na modernidade lidam com a política como algo exterior à sua vida privada, como se os homens estivessem divididos em seres políticos e seres privados. E essa é a lógica específica do Estado moderno porque antes a vida política se identificava com a vida privada. Assim ele argumente que

---

<sup>3</sup> No que diz respeito às diferenças entre Feuerbach e Marx e esse novo ponto de vista ontológico, é suficiente lembrar da I tese de *Ad Feuerbach*: O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [sinnliche Objekte], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [gegenständliche Tätigkeit]. Razão pela qual ele enxerga, n’A essência do cristianismo, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”. (In: A ideologia alemã, p. 533)

Na Idade Média havia servos, propriedade feudal, corporações de ofício, corporações de sábios etc.; ou seja, na Idade Média a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são políticos; o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na Idade Média, a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem não livre. É, portanto, a democracia da não-liberdade, da alienação realizada. A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo real, a modernidade é o dualismo abstrato. (Ibid., p. 58)

Ora, então, o que fez com que a política se tornasse algo alheio a sociedade civil na modernidade? Aqui encontramos a grande insuficiência deste texto, mas algo que será explorado com mais acuidade nos textos seguintes. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* a análise marxiana identifica essa alienação política com o desenvolvimento do comércio e da propriedade privada<sup>4</sup>. Ele identifica que o interesse do Estado é submetido ao interesse privado, como no caso da análise do morgadio (glosas ao §306). Apesar de Marx encontrar a solução para essa alienação na democracia, uma solução política, o que aqui nos interessa são os dois pontos principais de análise: (1) que o procedimento hegeliano não é adequado para compreender o problema do Estado e disso surge não somente uma nova metodologia, mas um novo ponto de partida ontológico e (2) que o Estado Moderno sofre de uma constitutiva alienação. Isto quer dizer, a guisa de síntese entre os pontos principais, que a vida política se encontra cada vez mais afastada da vida civil. E como Hegel entende que a política é um predicado do Estado e não da sociedade civil, que para ele é o reino do interesse privado, esta última precisa se descolar de sua vida concreta para alcançar o céu da política. A análise marxiana dirá o inverso: a base do Estado é a própria sociedade civil e a alienação política significa que a vida política não reconhece essa sua base real e procede independente dela.

Em *Sobre a questão judaica* o tema ganha uma maior profundidade. O artigo, que é uma polêmica com Bruno Bauer se desenvolve em três temas onde Marx lança mão das teses de Bauer para explicitar suas teses. Antes de entrarmos no texto é preciso notar que a pergunta “pode a emancipação política tornar o homem livre?” perpassa todo o texto.

O pano de fundo do artigo de Bauer é o contexto no qual os judeus, na Prússia, buscavam uma igualdade de direitos num Estado cristão. No primeiro tema Bauer argumenta que a aquisição de direitos é uma conquista incompatível com a estreiteza religiosa (estreiteza que segrega os homens) e que para tal os judeus e os cristãos deveriam abrir mão de sua religião e, também, o Estado abrir mão de uma profissão religiosa. Portanto, para Bauer, aquisição de direitos políticos num Estado, o que ele chama de emancipação política, é incompatível com a figura da religião.

Fazendo recurso às leis dos países emancipados politicamente (EUA e França), Marx percebe que esta emancipação não somente regula a religião para o âmbito privado (ou seja, tira a religião do direito público e a coloca no direito privado), como a pressupõe. Por isso Marx afirma que “[...] no país da emancipação política plena encontramos não só a existência da religião, mas a existência da mesma em seu frescor

---

<sup>4</sup> “Entende-se que a constituição como tal só é desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência independente” (Ibid. 58)

e suas forças vitais, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado” (MARX, 2010b, p. 38). Isso aponta a limitação da emancipação política porque ela é capaz de libertar o Estado da religião sem fazer também o homem livre.

Aqui é importante lembrar a influência da tese de Feuerbach sobre a essência da religião. Em *A essência do cristianismo* Feuerbach diz que “A religião [...] é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com a sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência” (FEUERBACH, 2013, p.45). Na emancipação política o processo é análogo. O homem faz-se livre mediado pelo Estado, que, conforme vimos nas *Glosas de 43*, é a sociedade civil abstraída, fora, de si, ou seja, ele mantém uma relação religiosa para com o Estado. Portanto,

A elevação política do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política. O Estado como Estado anula, p. ex., a propriedade privada; o homem declara, em termos políticos, a propriedade privada como abolida assim que abole o caráter censitário da elegibilidade ativa e passiva, como ocorreu em muitos estados norte-americanos [...] No entanto, a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele. (MARX, 2010b, p. 39-40)

A partir disso Marx constata que onde o Estado político está constituído o homem têm uma dimensão pública, genérica (que une os homens e os reconhece como iguais), e outra social, onde reina o interesse privado. É evidente que em comparação com a Alemanha de sua época a emancipação política é um avanço, mas um avanço que descola a alienação para o âmbito privado. Marx denomina essa oposição como vida genérica x vida burguesa. Do que foi dito, fica claro que a primeira tese de Bauer é falsa, pois que a emancipação política não só supõe a existência da religião como impõe um modo de vida religioso (no sentido de vida duplicada, como sua essência posta em um outro).

No segundo tema, Bauer, pergunta se aos judeus, em sua estreita separação em relação à sociedade, fosse possível emancipar-se politicamente, eles poderiam também reivindicar tomar parte nos direitos humanos universais? A resposta de Bauer é negativa porque “Esses direitos humanos são em parte direitos políticos, direitos que são exercidos somente em comunhão com os outros. Seu conteúdo é constituído pela participação na comunidade, mais precisamente na comunidade política, no sistema estatal” (Ibid. p. 47). Aqui Bauer, além da afirmação anterior, de que os direitos políticos implicam a abolição da religião, ele supõe que os direitos universais do homem estão em consonância com sua genericidade. Após constatar que

A incompatibilidade entre religião e direitos humanos está tão longe do horizonte dos direitos humanos que o direito de ser religioso, e de ser religioso da maneira que se achar

melhor, de praticar o culto de sua religião particular é, antes, enumerado expressamente entre os direitos humanos. O privilégio da fé é um direito humano universal. (Ibid., p. 48)

Marx passa a analisar a diferença entre os direitos do homem e os direitos do cidadão e percebe que o homem sujeito desses direitos é o burguês; de modo que seus direitos inalienáveis da liberdade, propriedade e segurança são os direitos do indivíduo isolado, não da genericidade, como supunha Bauer. Sobre o direito da liberdade<sup>5</sup>, é a liberdade entendida como a do “homem como monáda isolada recolhida dentro de si mesma”. Da mesma forma o da propriedade é o de dispor de seu patrimônio como lhe aprouver, sem levar os outros em consideração. E o direito de segurança é a garantia policial dos demais. Dessa forma Marx demonstra que a equação de Bauer que Direitos humanos = genericidade está errada. Isso porque as revoluções políticas tiraram o aspecto imediato da política do antigo regime, conforme foi dito acima, de modo que as atividades, como a corporação, um estamento específico, e reconhecido como tal, agora se tornou só mais uma atividade particular entre outras, sem significação num todo. Dessa forma, a política é levada a assunto universal, abstrato, mas os elementos que a compõe ficam intocados como estamentos privados.

O terceiro tema de Bauer versa sobre a emancipação do judeu em relação ao próprio judaísmo. Neste ponto do texto é notório como Marx avança em relação às teses das *Glosas de 43*. Marx argumenta, contra Bauer, que a compreensão do judaísmo e da sua vigência e da sua possível emancipação, não se dá pela compreensão ou crítica do Talmude ou dos Evangelhos, mas pela prática. Assim ele procede:

Observemos o judeu secular real, o judeu cotidiano, não o judeu sabático, como faz Bauer. Não procuremos o mistério do judeu em sua religião; procuremos, antes, o mistério da religião no judeu real. Qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade prática, o interesse próprio. Qual é o culto secular do judeu? O negócio. Qual é o seu deus secular? O dinheiro (Ibid. p. 56)

Portanto, a raiz do judaísmo e da sua possível emancipação está na relação social que lhe sustenta: o comércio. Portanto, a sociedade permanece religiosa porque está fundada sobre a troca, e, como vimos, como a troca no mundo moderno alcançou a liberdade, ela está na base da alienação política e do antagonismo entre gênero e interesse privado. Ou seja, a política, ao invés de ser a esfera da realização aparece como a instituição do estranhamento. Desse modo, uma emancipação humana só será possível quando esse sistema alienado for superado. Então, Marx arremata:

A emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forces propres” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política.

Mas, podemos considerar a visão definitiva, aquela que não sofre alteração no decorrer da obra marxiana, expressa no artigo *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano. O prussiano em questão é Arnold Ruge. Ao comentar sobre a insurreição dos trabalhadores da Silésia, que protestaram contra os baixos salários e as péssimas condições de trabalho, Ruge trata de retirar-lhe a

---

<sup>5</sup> A liberdade é o poder que pertence ao homem e fazer tudo quanto não prejudica os direitos do próximo. Ibid. p. 48, nota 18.

importância real e de dizer que o governo prussiano a tratou como “uma calamidade local causada por inundação ou fome” (MARX, 2010c, p. 26) porque a Prússia seria um país apolítico<sup>6</sup>. Ou seja, o governo prussiano, pelo fato de ser apolítico, não compreendeu a causa social que engendra o pauperismo. O procedimento de Marx é procurar como os países políticos lidam com as insurreições da classe trabalhadora fundadas no pauperismo. Disso segue-se que primeiro tratamento é o de colocar a culpa na política. A “burguesia inglesa admite que o pauperismo é culpa da política, o *whig* encara o *tory* e o *tory* o *whig* como a causa do pauperismo[...] nem dos partidos vê a razão na política em si; ao contrário, cada um a vê somente na política do partido contrário; nenhum dos dois partidos sequer sonha com uma reforma da sociedade”(MARX, 2010c, p. 30). O segundo tratamento é colocar a culpa do pauperismo na educação. Nessa conclusão chega Dr. Kay e assim Marx apresenta sua compreensão sobre o pauperismo:

É que, por deficiência na educação, o trabalhador não compreende “as leis naturais do comércio”, leis que necessariamente o degradam ao pauperismo. É por isso que ele se revolta. Isso pode “causar embaraço à prosperidade das fábricas inglesas e do comércio inglês, abalar a confiança recíproca dos comerciantes, diminuir a estabilidade das instituições políticas e sociais”. (Ibid., p. 32)

Portanto, o tratamento da questão é idêntico tanto na Prússia quanto na Inglaterra. A causa do pauperismo não é identificada como resultante da configuração social, mas numa causa externa. A outra acusação de Ruge é de o governo prussiano “valer-se de medidas *administrativas e beneficentes* como meio para sanar o pauperismo” (Id.) porque é uma nação apolítica e incapaz de compreender esse fenômeno no que ele encerra de fundamental. Mas também o Parlamento inglês “explica o terrível aumento do pauperismo como ‘falha administrativa’” (Ibid. p. 33). Por isso obriga as paróquias a auxiliar os trabalhadores pobres e cria uma série de leis contra a indigência social. Como essas “*Leis dos Pobres*” não tiveram efeito, coloca-se a culpa do pauperismo numa lei eterna da natureza, como fez Malthus. Logo,

A primeira coisa que a Inglaterra tentou, portanto, foi acabar com o pauperismo por meio da beneficência e de medidas administrativas. Depois ela não encarou o avanço progressivo do pauperismo como consequência necessária da indústria moderna, mas como consequência do imposto inglês para os pobres. Ela compreendeu a penúria universal como uma mera particularidade da legislação inglesa. O que antes era derivado de uma falha na beneficência, passou a ser derivado de um excesso de beneficência. Por fim, a miséria foi vista como culpa dos miseráveis e, como tal, punida neles mesmos. (Ibid. p. 34-35)

E isso se dá, segundo Marx, porque é próprio da natureza do Estado lidar com medidas administrativas com problemas que nascem em seu próprio bojo. E, nesse texto, Marx retoma a causa da insuficiência do Estado: a divisão vida pública x vida privada. Como a vida pública está submetida à vida privada (direitos do homem submetidos aos direitos do burguês), quando o Estado quisesse abolir os problemas sociais, ele deveria “eliminar a vida privada. E se quisesse eliminar a vida privada teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe tão somente como antítese a ela.” (Ibid. p. 40).

---

<sup>6</sup> Por apolítico Marx e os neo-hegelianos entendem aqueles países que não tomaram parte nas revoluções burguesas.

Com esse breve apanhado se quis defender a tese de que em Marx a política não é o lugar da realização humana, como na tradição política ocidental, mas como a desrealização humana. A política é a força social estranhada do homem, por isso, ontonegativa, porque implica a mediação do homem através do Estado e, quando têm que enfrentar um problema social, não busca sua causa real, mas o trata de maneira imprecisa. A política, na visão marxiana, está fundada em uma cisão entre interesse público e interesse privado. E como o interesse privado é o interesse burguês, cabe ao trabalhador sofrer as mazelas. Essa concepção de política pode ser identificada tanto no *Manifesto do Partido comunista* até *O Capital* (sobretudo no capítulo 8, sobre a jornada de trabalho).

## Conclusão

A política de hoje se mostra como um lugar com configurações muito parecidas com a política do tempo de Marx. Argumenta nesse sentido o texto *Estado e forma política* de Alysson Mascaro. Mais que concluir, essa breve seção quer servir como uma provocação: num contexto mundial onde as humanidades perdem cada vez mais espaço (assim argumenta Nussbaum em *Sem fins lucrativos*), onde cada vez mais coisas estão sendo quantificadas em dinheiro (conforme Sandel em *O que o dinheiro não compra*) e onde os direitos sociais estão sendo retirados como que de roldão, a democracia realmente parece estar apta a lidar de modo resolutivo para com esses problemas? A resposta marxiana é absolutamente negativa. Por certo que muito discutível, mas o diagnóstico desses autores tão distantes, no tempo, de Marx não parecem atestar seu diagnóstico?

## Referências

- BARKER, E. *Teoria política grega*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1978. (Coleção pensamento político; 2)
- CHASIN, J. A determinação ontonegativa da politicidade. *Ensaio Ad Hominem*. São Paulo, Tomo III, 2000.
- DE DEUS, L. *Jovem Marx, 50 anos: alienação e emancipação*. Ouro Preto: Amazon, 2014.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. 4.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- \_\_\_\_\_.; ENGELS, F. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Anna Slume, 2010.

## A relação entre Ética e Direito e a crise de sentido no pensamento de Lima Vaz

Felipe Augusto Ferreira Feijão<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este trabalho objetiva demonstrar a relação de Ética e Direito e sua estreita conexão com a sociedade política segundo Lima Vaz. Em duas partes. Na primeira, apresenta-se a ideia de sociedade política como surgimento a partir da formação do *ethos* e como consequência do Direito. O problema do poder e dos direitos humanos também serão abordados, porque merecem destaque no contexto contemporâneo. Na segunda, trata-se de expor a eminente crise de sentido vivida pela sociedade atual e o enfrentamento proposto.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ética. Direito. Sociedade. Poder. Crise.

---

### Introdução

O trabalho tematiza a relação de Ética e Direito e sua ligação com a sociedade política de acordo com Lima Vaz. A leitura realizada da história do surgimento da sociedade política aponta para a formação da ciência do *ethos* como gênese do Direito. O aparecimento da ideia de sociedade política está situado na formação do *ethos*.

Assim, dessa situação surge a lei como base de representação. A lei (*nómos*) por um lado diz respeito ao indivíduo (*práxis*) e por outro lado se refere à cidade como participação dos indivíduos no bem “que é comum a todos e que é, o próprio viver-em-comum” (VAZ, 1988, 135).

Da dupla funcionalidade da lei, aqui empregada, resulta a conceptualização do *ethos* em hábito e em costume. A racionalidade imanente do *ethos* designa, pois o indivíduo e a comunidade, respectivamente. A presença dessa pertença do indivíduo a comunidade como elemento análogo da virtude no indivíduo, se encontra já em Aristóteles na Ética à Nicômaco.

Para Lima Vaz, reside na Ética no sentido estrito, um problema fundamental, a saber, o de uma razão da liberdade. Numa palavra, a problemática aqui situada diz respeito ao domínio da Política em seu sentido propriamente dito enquanto ciência da *práxis* comunitária, “o problema maior é o problema de uma razão do livre consenso, ou

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do Grupo de Estudos Vazianos da Faculdade Católica de Fortaleza.

de uma razão imanente à livre aceitação do existir e agir em comum e que demonstre na lei justa a realização plena” (VAZ, 1988, 136).

Uma denominação de domínio do Direito de relevo é a de Hegel ao afirmar que: “a liberdade constitui a sua substância [...] e o sistema do direito é o império da liberdade realizada” (HEGEL, 1997, § 4).

## **1. Sociedade política: problema do poder**

Dado o surgimento da sociedade política imersa no contexto histórico do *ethos* das sociedades da Grécia arcaica, desponta de início o problema do poder como consequência que vem a tona através do pacto associativo da reunião dos indivíduos de forma estável.

O que representa esse poder? Força como fato natural e universal que se manifesta na violência. É exatamente nesse estágio que a sociedade política entra em cena com o objetivo de não mais assistir o exercício do poder como força e violência, mas legitimar na abrangência da lei e do Direito tal exercício.

O exemplo que o mundo antigo presenciou do aparecimento da sociedade política se mostra com a “invenção da *pólis* como Estado onde o poder é deferido à lei ou a constituição” (VAZ, 1988, 137). Desse modo, a concretude histórica emerge significativamente com o estabelecimento do paradigma adotado, advindo do *ethos* e do Direito.

O poder ocupa o lugar de um problema na medida em que se anuncia como problema de legitimação consensual. Ainda que seja o *logos* presente na lei o orientador do dinamismo do poder, podem ocorrer excessos, isto é, o uso da violência mesmo na legitimidade da efetivação da lei, não se descarta.

Dáí porque existe a necessidade de uma regulação adequada mediante a ordenação da razão. O poder nesse sentido é o “ser da sociedade política [...] garantia do seu permanecer” (VAZ, 1988, 137), por isso tem a necessidade de ser legítimo, “um poder no qual o exercício da força é regido pela justiça” (VAZ, 1988, 137). Vale dizer que a definição de justiça é a clássica do Direito Romano que “tem por objeto o direito a ser atribuído permanentemente a quem é devido” (VAZ, 1988, 137).

### **1.1 Antropologia política: direitos humanos**

Lima Vaz visualiza o homem como um vivente político (*zôonpolitikón*). A dimensão de vivência humana política denota de forma condicional o homem também como um vivente racional (*zôonlogikón*). Ele considera e resgata o sentido clássico da política como a “forma mais alta de convivência entre os homens” (VAZ, 1985, 6). Essa rememoração atualizada confere à sua concepção de vivência social, de comunidade, de ser-com-os-outros, importância singular em seu pensamento.

Na continuidade da reflexão política há a identificação da gênese e concepção do Direito com a concepção do homem. O Direito é a forma da sociedade política. É o homem no seu ser como sujeito que dá razão a esses direitos, denominados de direitos humanos. Para Lima Vaz, o tema dos direitos humanos é “dominante na sociedade em que tais direitos são reconhecidos se não efetivamente respeitados” (VAZ, 1988, 138).

O ato político exige aqui a explicitação da sua *teoria* e da ideia do homem presente na consciência social do corpo político, ou seja, exige que se defina uma ideia do Direito segundo a qual o indivíduo, como membro da comunidade política, possa ser pensado não

na particularidade empírica da sua existência natural, mas na universalidade racional da sua existência política, como sujeito livre de direitos e deveres (VAZ, 1988, 139).

A consideração vaziana do tema dos direitos humanos repousa sob os seguintes aspectos. Em primeiro lugar, é um dado em evidência nas sociedades políticas contemporâneas. Em segundo lugar, após séculos passados das solenes declarações, o caminho a ser percorrido no intento de formas de organização e de ideário político, permanece desafiante para o mundo em sucessivas transformações.

Lima Vaz afirma: “Entre a proclamação formal dos direitos e o real estatuto político dos indivíduos e dos grupos aos quais eles são atribuídos, estende-se um vasto espaço, ocupado por formas antigas e novas de violência” (VAZ, 1988, 140).

Essa questão precisa levar em conta que a

fragmentação da imagem do homem na pluralidade dos universos culturais nos quais ele se socializa e se politiza efetivamente (...) torna problemática e difícil a adequação das convicções do indivíduo e da sua liberdade a ideias e valores universalmente reconhecidos e legitimados num sistema de normas e fins aceito pela sociedade (VAZ, 1988, 174).

Reside nessa manifestação

a raiz provável do paradoxo de uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e práticas sociais (VAZ, 1988, 174).

O momento hodierno se configura como uma época, indubitavelmente oportuna para a colocação da temática dos direitos humanos. A situação atual é marcada por uma aparente contradição. Os avanços tecnológicos, os descobrimentos científicos, convivem com guerras regionais, intolerância religiosa, terrorismo, violência de Estado, indiferença e desprezo para com o outro.

Esta contradição desafiou Lima Vaz, e a presente exposição tenta expor a proposta deixada por ele. Desse modo há

De um lado, o crescimento vertiginoso das tecnociências, em particular da biotecnologia, de outro, a não menos rápida e abrangente dissolução do tecido social tradicional e sua substituição por novas e inéditas formas de convivência humana e de organização da sociedade (VAZ, 2000, 240).

## 1.2 A universalização do *ethos*

A civilização do Ocidente tendo se tornado universal (VAZ, 1997, 121), através da amplitude de influência cultural, de crença, de costumes e de estilo de vida, não foi capaz de satisfazer o *ethos* tradicional de modo que se tornasse da mesma forma universal. Há então uma civilização carente de *ethos* universal, noutros termos, impossibilitada de formular a Ética referente às práticas culturais e políticas e aos fins universais pautados por ela.

O que significa ser favorável a universalização do *ethos* e conseqüentemente da Ética? Ora, os tempos de hoje denotam uma dinâmica de velocidade e de facilidade nas relações jamais assistidas, no entanto, o estágio de uma sociedade mundial efetiva propriamente dita, isto é, uma sociedade em que exista razoável unidade política entre

nações e modelos de organização social estruturalmente semelhantes, denota o respeito pelas condições e tradições que particularizam a diversidade dos grupos humanos.

Um exemplo oportuno para melhorar a compreensão: os direitos humanos. A aceitação universal dos direitos humanos significa a adesão obviamente universal dos direitos humanos na diversificação das culturas particulares. A implicação do valor atribuído a esses direitos se encontram em muitos países como sensor de arbitrariedades, por vezes praticadas pela violência e pelo poder.

É justamente essa a proposta de Lima Vaz como intérprete do mundo na passagem para o novo milênio. Diante disso, emerge um problema: “O problema está em que a razão se expandiu em várias direções, (científica, técnica, organizacional, política), mas no âmbito do *ethos* não consegue criar um novo paradigma de racionalidade ética ou uma *ética universal* para uma civilização universal” (HERRERO, 2012, 394).

A práxis do homem moderno, por ser uma práxis da operação técnica, evidencia a dificuldade de estabelecimento dessa ética universal. A práxis ética ao sofrer transformação de relevo com o acontecimento da práxis tipicamente do homem moderno, resultou na procedência da incapacidade de satisfação da abrangência da referida ação.

Dessa pretensão procede o enigma insolúvel da impossibilidade de se instaurar uma ética universal justamente no momento em que se difundem práticas civilizatórias efetivamente universais, como a difusão mundial da comunicação. E a raiz mais profunda dessa impossibilidade parece estar na ausência de um *horizonte normativo* ao qual possam referir-se as práticas tidas como representantes do projeto universalizante da nossa civilização (HERRERO, 2012, 394).

## 2. A crise de sentido do mundo contemporâneo

O exercício de efetivação de uma pretensa ética universal se inscreve no âmbito eminente do relativismo e do niilismo predominantes nas sociedades políticas contemporâneas, de modo que a incapacidade reinante de configuração e de efetivação de um *ethos* se mostra como paradigma da situação atual.

Lima Vaz atesta que o *ethos* dialoga e se relaciona com a cultura (VAZ, 1988, 36), sendo esta um constituinte de estrutura básica de uma civilização mundial. Isso denota um problema cultural determinante na atualidade:

Vale dizer, em outras palavras, que a cultura é coextensiva ao *ethos*: ao produzir o mundo da cultura como mundo propriamente humano onde se exerce a sua prática e onde se situam as suas obras, o homem se empenha necessariamente na luta pelo sentido a ser dado a sua existência (VAZ, 1997, 127).

Nessa reflexão cabe perguntar: qual o sentido da vida humana nessa nova perspectiva civilizacional? Que fins e valores funcionam como bússola para seu percurso histórico? Uma resposta plausível se encontra no resgate às origens da Ética em seu sentido primeiro para através desse retorno satisfazer de forma atualizada os problemas de hoje.

Nessa linha inscrevemos nossa *Introdução à Ética filosófica*. Partimos da pressuposição que tornou possível em suas origens a Ética. A pressuposição de uma relação constitutiva do ser humano a uma instância racional, em si mesma trans-histórica, mas *normativa* de todo agir histórico: a instância de um Bem *transcendente*. Essa instância permanece como um invariante conceptual na variação dos tempos e lugares. Vivida e pensada em diferentes formas históricas, ela assegura a *identidade* da vida *ética* como constitutiva da

vida propriamente *humana* onde quer que se manifeste, e deve ser considerada a razão última de possibilidade da formação do *ethos* das comunidades históricas particulares e da ideia do *ethos* de uma comunidade política universal, se essa um dia vier a realizar-se (VAZ, 2002a, 241).

A não resposta para essas duas perguntas denota um esvaziamento de perspectiva de rumo da vida humana. O agir em sua tendência de se identificar com a vida ética enquanto vida humana é elemento fundamental do mundo em crise de sentido.

É notória a esperança que Lima Vaz deposita na possibilidade de viabilização da comunidade política, entendida no sentido explicitado. De igual forma, é nítida a concepção que ele adota de crise. A acepção que aqui se designa, trata dessa crise como crise do *sentido*.

Num primeiro momento, importa saber qual a significação vaziana de *sentido*. Pode-se considerar desse modo, que o *sentido* de que se fala, diz respeito à existência do sujeito, ou seja, é uma denominação *existencial*: “o sentido configura-se, então, como sentido da vida ou sentido da existência” (VAZ, 1997, 154).

Nesse patamar, o “enigma da modernidade” (VAZ, 1991, 6) foi proposto por Lima Vaz como caminho de compreensão do niilismo ético. Uma pergunta fundamental é posta:

terá chegado para a modernidade o momento de ultrapassar o espaço de sombra do niilismo ético que neste fim de milênio, se estende sobre a sua rota histórica e prosseguir, nos tempos que já se anunciam, à luz de um *ethos* correspondente ao seu desígnio civilizatório universal? (VAZ, 1990, 9).

Noutras palavras, trata-se “do enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética” (VAZ, 1991, 11). O pressuposto desse enigma pode ser adotado como já foi acenado, na coextensão de *ethos* e cultura.

Isso se verifica, em primeiro lugar, porque o *ethos* é o modo especificamente humano, inseparavelmente individual e social, de existir no mundo; em segundo lugar, porque a cultura não é mais que a criação de um mundo propriamente humano, tanto pela produção material de bens que garantam a sobrevivência dos grupos humanos como pela produção de obras que atestam o empenho dos grupos humanos na luta pelo sentido a ser dado à sua existência (PERINE, 2002, 52).

Dizer que há um enigma, significa dizer que há determina obscuridade que permanece como encobrimento do não desenvolvimento, do não prevalecimento do *ethos*. Aqui faz bem analisar a situação desse enigma. Dele resultam dois pressupostos: o que se refere à coextensão do *ethos* e cultura e o da universalização da civilização ocidental. A união desse terreno que antecede a afirmação enigmática e consequentemente a conjugação dos dois pressupostos, denota a expressão coerente da pretensão de acompanhamento desses processos ao passo legítimo de um *ethos* universal e necessariamente alicerçada nele, de uma ética capaz de satisfazer a circunscrição natural que atesta na cultura universal a constitucionalidade de uma ética universal.

## 2.1 Niilismo e crise de sentido

Não será tratada com profundidade a questão do niilismo. Para o objetivo aqui evidenciado, basta uma breve compreensão do niilismo enquanto expressão proposta por Lima Vaz de “niilismo ético”: “A proclamação nietzscheana de que o niilismo é a falta de finalidade, a ausência de todo para quê e, em última instância, a desvalorização dos valores supremos, é apenas mais um marco, talvez o mais atraente, da imensa literatura produzida em torno da questão, não só no âmbito estritamente filosófico” (PERINE, 2002, 56).

O que significa a expressão “niilismo ético”? Ela se encontra nos *Escritos de Filosofia II*, volume que aborda Ética e cultura, no qual Lima Vaz a denomina como “uma negação radical do *ethos*” (VAZ, 1988, 25). Numa palavra, negar o *ethos*, é negar a ética, é negar a bagagem construída, desenvolvida e vivenciada até então pela comunidade social.

O que acontece no percurso atual da história, ao invés de ser a realização de um *ethos* explicitado numa Ética reconhecidamente universal, é a entrada e permanência dos *ethea* tradicionais em progressiva bancarrota. É justamente a partir disso que Lima Vaz chama de niilismo ético, a situação da relevância crítica da negação do *ethos*, uma vez que “ele preocupa-se com o homem em suas vicissitudes históricas, notadamente com o modelo social hodierno, sua crise espiritual, (...) o niilismo ético que se estendem ao campo das ideias e das práticas sociais” (SOUSA, 2010, 19).

Dessa forma, a questão da liberdade desponta como sendo uma bandeira levantada pelos adeptos do niilismo, ao mesmo tempo em que devido a isso a razão de ser livre fique submergida pela faixa ideológica erguida juntamente com tal bandeira.

Essa crise será, ao que tudo indica, o pórtico obrigatório que a humanidade deverá atravessar para penetrar no terceiro milênio. A questão consiste em saber se ela o atravessará às cegas, em direção ao desconhecido ou se, atravessando-o lúcida e conscientemente, saberá, a partir dele, traçar os caminhos que conduzam às almeçadas terras de uma civilização verdadeiramente una e universal, de uma civilização para todos os homens (VAZ, 1997, 126).

A utilização, pois da liberdade sem declarar fins, coloca novamente em risco a prática social universal oposta a ética. Se a práxis humana é necessariamente teleológica e justifica os seus fins através de razões fundamentais, numa sociedade em que esses fins não são claros para os membros, a convivência social entra em crise.

De forma clara, se observa que toda a humanidade se encontra nesse processo de atravessar a crise. Ora, para Lima Vaz, a práxis humana é uma práxis teleológica, isto é, uma prática de finalidade. Essa práxis precisa, pois, justificar seus fins através de razões que servem de fundamento.

A Ética, a Política e o Direito constituem justamente os corpos fundamentais de razões que as civilizações vêm elaborando para atender à necessidade de prescrever à práxis uma racionalidade teleológica que, operando consensualmente, possa alcançar no seio das comunidades uma validade universalmente reconhecida (VAZ, 1996, 439).

Desse modo, numa sociedade em que a teleologia não é visível para os membros, acontece uma crise na convivência social (SOUSA, 2014, 128). É exatamente diante essa situação que emerge a necessidade de um retorno capaz de satisfazer a reflexão sobre as razões da vida em comunidade social que de acordo com Lima Vaz são a ética, a política e o direito.

## Considerações finais

O trabalho tentou relacionar Ética e Direito no pensamento vaziano. Consequentemente, o tema da sociedade política vem à tona como necessidade da abordagem dos dois primeiros temas. Num primeiro momento a explicitação de interpretação da leitura histórica norteou os rumos que foram adotados ao longo do desenvolvimento deste texto.

Num segundo momento, a crise de sentido emerge como característica marcante da vida das sociedades contemporâneas, problema que assola profundamente a estrutura civilizatória. O sentido da vida está em jogo. Perante essa situação, o intento aqui expresso explicitou o tratamento dado por Lima Vaz à problemática da ética e do direito dentro do contexto de sociedade imersa numa crise de sentido.

A proposta de retorno às origens da ética e o intenso e abrangente diálogo com a tradição e atualização do pensar, se torna uma tentativa de visualização de possibilidade de um mundo mais humano, pautado num modelo social e comunitário, capaz de orientar o rumo hodierno da vida humana.

## Referências bibliográficas

- HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HERRERO, F. J. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, 2012.
- LIMA VAZ, H. C. de. Democracia e sociedade. *Síntese*, Belo Horizonte, Belo Horizonte, n. 33, 1985.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.
- LIMA VAZ, H. C. de. Ética e justiça: filosofia do agir humano. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, 1996.
- LIMA VAZ, H. C. de. Ética e civilização. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 17, n. 49, p. 5-14, 1990.
- LIMA VAZ, H. C. de. Ética e comunidade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, n. 52, p. 5-11, 1991.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 2002a.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002b.
- PERINE, M. Ética e sociedade. Razão teórica versus razão técnica. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002.
- SOUSA, M. C. de. O conceito de comunidade segundo Lima Vaz. *Theoria – Revista eletrônica de filosofia*, Pouso Alegre, v. 2, n. 5, 2010.
- SOUSA, M. C. de. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2014.



## O Princípio da dignidade humana na efetivação de direitos fundamentais: urgência e limites

Pedro Henrique Moysés<sup>1</sup>

Maria Laura Tolentino Marques Gontijo Couto<sup>2</sup>

**RESUMO:** Nos *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, padre Henrique Cláudio de Lima Vaz define a sociedade atual como obcecada pela consagração e definição de direitos. Tal ponto, apesar de reconhecidamente importante, não compreende a totalidade da questão: também se faz necessário contemplar a efetivação desses direitos. A questão da dignidade humana é imprescindível ao debate em torno das limitações aos direitos fundamentais, em especial no que tange a construções como a tese dos limites dos limites. O presente trabalho busca, além de abordar a mencionada tese, pensar o papel que a dignidade humana possui na efetivação de direitos fundamentais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Direitos. Dignidade. Limites.

---

### 1. Introdução

Nos *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, padre Henrique Cláudio de Lima Vaz define a sociedade atual como obcecada pela consagração e definição de direitos. Tal ponto, apesar de reconhecidamente importante, não compreende a totalidade da questão - também se faz necessário contemplar a efetivação desses direitos:

[...] uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos, e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e nas práticas sociais (VAZ, 1993, 174).

Verifica-se, porém, que a possibilidade de efetivação plena de todos os direitos abrangidos no ordenamento jurídico de um Estado se mostra como um objetivo de difícil consecução num plano pragmático, inclusive no que tange aos direitos fundamentais. À realização desse objetivo, opõem-se restrições como o conflito entre norma e realidade – as dificuldades encontradas para se colocar em prática os princípios e direitos positivados na Constituição. Um ponto que expressa esse conflito é o

---

<sup>1</sup> Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bolsista FUNDEP.

<sup>2</sup> Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisadora voluntária

argumento da reserva do possível - utilizado comumente para justificar uma relativa omissão do Estado, geralmente motivada por razões econômicas, no que diz respeito a medidas necessárias para a garantia de direitos.<sup>3</sup>

As referidas restrições também são abordadas nas discussões sobre a viabilidade da imposição de limites, por meio de normas infraconstitucionais, aos direitos fundamentais previstos constitucionalmente. No que concerne a este último tópico, procuramos abordar a questão da tese dos limites dos limites. O professor Bernardo Gonçalves Fernandes, em seu livro *Curso de Direito Constitucional*, trata de tal elaboração teórica no capítulo concernente à Teoria dos Direitos Fundamentais. Nessa obra, ao discutir a citada tese, o autor transpõe uma relação entre a limitação dos direitos fundamentais e o núcleo essencial destes, onde a primeira deve sempre respeitar o segundo – o qual está intrinsecamente ligado à noção de dignidade da pessoa humana (FERNANDES, 2016, 348). Ressalta-se, desse modo, o caráter inabalável que essa relação deve ter.

Constata-se que a questão da dignidade humana é imprescindível ao debate em torno das limitações aos direitos fundamentais, em especial no que tange a construções como a tese dos limites dos limites. Nesse debate, cabem não apenas considerações ligadas ao Direito Constitucional, mas também reflexões de caráter filosófico - em especial aquelas relacionadas à Filosofia da Dignidade Humana. O presente trabalho busca, além de abordar a mencionada tese - e, ao fazê-lo -, articular ambos os campos de estudo, trabalhar o papel que a dignidade humana possui na efetivação de direitos fundamentais. Papel este que se apresenta no sentido de evitar limitações excessivas que poderiam, até mesmo, descaracterizar ou inviabilizar o propósito desses direitos.

Para tanto, no próximo tópico, realizaremos uma apresentação dos pontos principais da tese dos limites dos limites, dando destaque à discussão sobre o conteúdo essencial dos direitos fundamentais. A seguir, trabalharemos a relação entre esse conteúdo e a dignidade humana, e faremos uma breve reconstrução do conceito de dignidade, para determinar melhor a dimensão de sua importância no que concerne à efetivação dos direitos fundamentais, incluindo, aqui, seu papel na questão das limitações às restrições a esses direitos.

## 2. Os limites dos limites

Antes de trabalhar os limites dos limites, é necessário destacar, primeiramente, que nem toda a doutrina aceita que sejam impostos limites externos a direitos fundamentais. A chamada *teoria interna* entende que não se pode criar restrições para esses direitos.<sup>4</sup> Somente se admite a existência de limites internos ao próprio direito, inerentes à sua natureza. Desse modo, por exemplo, uma norma infraconstitucional não poderia criar limites a um direito; poderia, no máximo, expressar uma restrição que já é própria a ele.

---

<sup>3</sup>A questão da reserva do possível é abordada, frequentemente, em relação à efetivação dos direitos sociais, visto que são necessárias prestações positivas do Estado para realizá-la. Há o entendimento de que, nesse caso, tais prestações devem ser realizadas na medida do possível, a depender dos recursos econômicos disponíveis. MACHADO, Ivja Neves Rabêlo. *Reserva do possível, mínimo existencial e direitos prestacionais*. Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/16435-16436-1-PB.pdf>>. Acesso em: 10 de maio de 2017.

<sup>4</sup>"no âmbito da teoria interna não há como falar que determinada ação seja *prima facie* garantida por uma norma de direito fundamental mas que, em decorrência das circunstâncias - fáticas e jurídicas - do caso concreto, tal ação deixe de ser protegida". SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia*. 2ª ed. São Paulo: Malheiros, 2010, p. 130.

Por outro lado, a *teoria externa* entende que o direito em si e suas limitações estão separados; dessa forma, há limites externos. Cabe ressaltar que "a restrição ao direito não tem influência no conteúdo do direito, pois a restrição ao seu exercício se dará em uma situação concreta (contextualizada)" (FERNANDES, 2016, 347).

Salienta-se que o entendimento adotado no presente trabalho a respeito do que constitui a situação concreta é aquele definido por Virgílio Afonso da Silva:

A expressão 'caso concreto' pode significar duas coisas distintas: (1) *caso concreto* pode significar, na forma como pode ser apreendida também em sua concepção não-técnica, a decisão de um caso específico por parte do *Judiciário* [...]; (2) mas *caso concreto* pode também significar algo menos concreto ou, pelo menos, mais distante daquilo que usualmente se costuma entender por isso, já que aponta, nessa segunda acepção, a uma decisão do *legislador* acerca da colisão entre direitos fundamentais (SILVA, 2010, 140, nota 65, grifos do autor).

Ademais, no âmbito da *teoria externa*, segundo indica Bernardo Gonçalves Fernandes,

a limitação *deve surgir* para desenvolver o direito fundamental ou outros direitos fundamentais previstos constitucionalmente em casos de colisão. Certo é que a *restrição* (limitação) não pode ser tal que, ao invés de desenvolver (dar mais efetividade), prejudique o direito fundamental (ou os direitos fundamentais em questão)[...] (FERNANDES, 2016, p. 347, grifos do autor).

É nesse contexto que é trabalhada a tese dos limites dos limites<sup>5</sup>. Aceitando-se a possibilidade de restringir tais direitos, é necessário adotar parâmetros que garantam que essa restrição não seja excessiva.

Cogita-se aqui dos chamados 'limites dos limites' (*Schranken-Schranken*), que balizam a ação do legislador quando restringe direitos individuais. Esses *limites*, que decorrem da própria Constituição, referem-se tanto à necessidade de proteção de um núcleo essencial do direito fundamental quanto à clareza, determinação, generalidade e proporcionalidade das restrições impostas (MENDES, 2014, 210).

Feita esta apresentação inicial, discutiremos agora sobre o ponto desses limites que mais interessa ao presente trabalho: a questão do núcleo (ou conteúdo essencial) dos direitos fundamentais, para, a seguir, relacioná-lo à dignidade da pessoa humana.

### 3. Conteúdo essencial dos direitos fundamentais

A ideia de que esses direitos possuem um conteúdo essencial tem encontrado forte apoio na doutrina e na jurisprudência brasileiras (SILVA, 2010, p. 21). E, mesmo que não haja previsão expressa desse conteúdo na Constituição brasileira (diferentemente do que

---

<sup>5</sup> Sobre essa nomenclatura, indica Bernardo Gonçalves Fernandes que "A expressão 'limites dos limites' segundo Jane Reis, foi utilizada por Karl August Betterman, em uma conferência realizada em Berlim (1964), na qual sustentou que as limitações aos direitos fundamentais, para serem legítimas, devem atender a um conjunto de condições materiais e formais estabelecidas na Constituição, que são os limites dos limites dos direitos fundamentais" (FERNANDES, 2016, p. 348, nota 118). No entanto, Gilmar Mendes defende que "A expressão *limites dos limites* (*Schranken-Schranken*) foi utilizada pela primeira vez por K. H. Wernicke nos comentários ao art. 19 da Lei Fundamental alemã" (MENDES, 2014, 243, nota 67).

ocorre em outras Constituições)<sup>6</sup>, é possível apontar que a concepção de um núcleo essencial encontra sustento no modelo garantístico da Constituição da República de 1988 (MENDES, 2014, 212). E "o princípio da proteção do núcleo essencial destina-se a evitar o esvaziamento do conteúdo do direito fundamental decorrente de restrições descabidas, desmesuradas ou desproporcionais" (MENDES, 2014, 210-211).

Mas, como definir qual seria o conteúdo essencial de um direito? Virgílio Afonso da Silva apresenta as concepções objetiva e subjetiva: de acordo com a primeira, deve ser analisada a dimensão objetiva do direito, o significado que este adquire como um todo e para a sociedade; já para a segunda, importa considerar se existe direito subjetivo dos indivíduos a uma defesa desse conteúdo essencial (SILVA, 2010, p. 185).

Há, ainda, distinções entre teorias que consideram o conteúdo essencial absoluto e as que o consideram relativo. "As teorias *absolutas* vêm no núcleo essencial um conteúdo normativo irrestringível, abstractamente fixado; as teorias *relativas* vêm no núcleo essencial o resultado de um processo de ponderação de bens" (CANOTILHO, 2003, 459, grifos do autor).

#### 4. Conteúdo essencial da dignidade

Em sua obra *Direitos Fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia*, Virgílio Afonso da Silva, ao fazer a distinção entre as ideias de conteúdo essencial absoluto e relativo, relaciona cada uma delas à dignidade humana. No caso do conteúdo relativo, o que cabe discutir é se a dignidade, assim como os demais direitos, também teria um núcleo essencial relativo, definido a partir de sopesamento a partir de um caso concreto. O autor defende que isso é possível, "a não ser nos casos em que a *própria constituição*, em normas com estrutura de *regra*, defina condutas *absolutamente vedadas* nesse sentido" (SILVA, 2010, 202, grifos do autor). Dessa forma, Silva entende que estaria garantida a proteção à dignidade da pessoa humana.

Há, entretanto, outro enfoque a ser abordado: aquele relacionado à concepção de conteúdo essencial absoluto, em que a dignidade humana pode ser indicada como esse conteúdo. Aponta o autor que, "Segundo Vieira de Andrade, o limite absoluto do conteúdo essencial dos direitos fundamentais [...] seria a dignidade da pessoa humana. Isso porque a dignidade seria a base dos direitos fundamentais [...]" (SILVA, 2010, 192, grifos do autor). Ainda,

Se a existência de outros princípios ou valores [...] justifica que os direitos possam ser restringidos [...], a ideia do homem como ser digno e livre, que está na base dos direitos, liberdades e garantias, tem de ser vista como um limite absoluto a esse poder de restrição (ANDRADE, 2004, 306, *apud* SILVA, 2010, 192).

Entendemos que a dignidade não é um conceito fixo, e sim algo construído, conforme será abordado no próximo tópico. Portanto, não entraremos aqui em maiores discussões sobre o conteúdo essencial absoluto e relativo, optando por trabalhar, agora, com um breve panorama da construção da dignidade humana e sua relação, que

---

<sup>6</sup> "Ao contrário do que ocorre com a constituição brasileira, que não disciplina a possibilidade de restrições e regulamentações a direitos fundamentais, há no direito estrangeiro uma grande quantidade de exemplos de constituições que, além de se referirem expressamente a possibilidades de restrições nesse âmbito, também prevêm, de forma expressa, uma necessária garantia a um conteúdo essencial dos direitos fundamentais. A primeira constituição a conter um dispositivo nesse sentido foi a constituição alemã, cujo art. 19, 2 dispõe: 'Em nenhum caso pode um direito fundamental ser afetado em seu conteúdo essencial'". (SILVA, 2010, p. 25).

consideramos de destacada importância, com os direitos fundamentais e seu núcleo essencial (independentemente da classificação que se atribua a este).

#### 4. Construção da dignidade humana

Atualmente, estamos inseridos em um contexto onde o termo “dignidade” é tratado, constantemente, de maneira banalizada, genérica. Não é raro vermos a expressão “dignidade humana” sendo proferida em tribunais, debates ou até mesmo no Congresso Nacional, mas será que está sendo empregada da maneira correta? Infelizmente, o conceito é tratado muitas vezes como algo imutável, uma espécie de máxima, ou pior: uma ideia inata, como se todos tivessem a obrigação de “saber” algo tão “claro”. Ademais, hoje podemos notar pessoas fazendo uso do termo como espécie de artigo para enriquecer o discurso, sem almejar uma verdadeira defesa do que a dignidade humana representa de fato.

Antes de qualquer coisa, é extremamente pertinente destacar brevemente aqui a noção essencial de dignidade humana sob uma perspectiva kantiana. No livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que “no reino dos fins tudo tem um preço ou uma dignidade” e completa o raciocínio afirmando que a segunda se refere a algo que possui um valor que não pode ser substituído por qualquer outra coisa equivalente. Diante do que foi apresentado, é notório, portanto, constatar que a dignidade está acima de qualquer preço “e, por conseguinte, o que não admite equivalente, é o que tem uma dignidade”.

No reino dos fins, tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem preço, pode ser substituída por algo equivalente; por outro lado, a coisa que se acha acima de todo preço, e por isso não admite qualquer equivalência, compreende uma dignidade. [...] o que se faz condição para alguma coisa que seja fim em si mesma, isso não tem simplesmente valor relativo ou preço, mas um valor interno, e isso quer dizer, dignidade. Ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador do reino dos fins. Por isso, a moralidade e a humanidade enquanto capaz de moralidade são as únicas coisas providas de dignidade (KANT, 2004, 62).

Diante do que foi exposto, é extremamente notório afirmar que não estamos abordando um conceito que nasceu pronto. Nesse sentido, a concepção construída acerca do tema se inspira muito nas noções apresentadas na obra *Filosofia da Dignidade Humana: Por que a essência não chegou ao conceito?*, da professora Karine Salgado.

No livro citado anteriormente, a autora afirma que o conceito de dignidade humana reúne diversos elementos e valores que foram desenvolvidos ao longo da história do ocidente. Dentre eles, é possível destacar, principalmente: a universalidade, seu pressuposto primeiro que exige a dignidade enquanto reconhecida e efetivada a todos; a valorização do homem, como advento do medievo, em que aparece o maior interesse pelas coisas humanas, do homem em relação às outras criaturas, ainda que tudo esteja condicionado à fé; e a liberdade, que é conteúdo central da dignidade humana.

Todavia, somente na modernidade, com a cisão da filosofia com a religião, é possível conceber esse conceito enxergando o homem puramente livre. Ademais, ainda que no medievo existisse uma concepção de universalidade com “todos somos filhos de Deus”, não é possível falar em liberdade e a fé acaba por limitar o valor humano.

Nesse sentido, a professora Karine Salgado afirma que “a dignidade humana é um valor absoluto que expressa o que o homem tem de mais humano, a sua capacidade,

enquanto ser racional, de ser livre” (SALGADO, K, 2011, 161). A efetivação da dignidade humana só é plena quando o outro também a tem, sendo a reciprocidade o critério de efetivação.

Na obra *A ideia de justiça no mundo contemporâneo – Fundamentação e aplicação do direito como maximum ético* (SALGADO, J., 2007), o professor Joaquim Carlos Salgado postula sobre a posição do escravo que, enquanto escravo, só saberá da sua liberdade no ato do reconhecimento dessa. Nesse sentido, a importante categoria do reconhecimento entra em cena. Na medida em que o escravo reconhece a liberdade do senhor, ele busca o reconhecimento da sua liberdade - e é apenas com a Revolução Francesa que o escravo passa a saber que é igual ao senhor. Primeiro, o escravo tem o conhecimento da dependência. Porém, surge, então, uma dialética na qual o escravo “mira-se” no senhor e vê nele a sua imagem, aquilo que ele é, e é nesse momento que o escravo passa a saber da liberdade.

Segundo Joaquim Salgado, o momento ético é a declaração de direitos. Nesse sentido do reconhecimento da liberdade, o estágio de se enxergar no outro para compreender a própria liberdade parece ser o instante adequado para que se fale do momento ético do estado, que consiste na declaração dos direitos fundamentais. A dignidade humana se encontra, por sua vez, incorporada aos direitos fundamentais. E a autonomia, cerne do conceito de dignidade humana, constituiria o fundamento do momento formal do Estado de Direito. Uma vez que o momento ético é justamente a declaração dos direitos fundamentais, essa será a etapa em que o indivíduo consegue enxergar a si mesmo nos olhos do outro, será o momento em que o indivíduo irá adquirir consciência da liberdade que possui, adquirindo, portanto, a autonomia (que é necessária para que a fundamentação dos direitos fundamentais ocorra). Pensamento este que corrobora a posição defendida pela professora Karine Salgado em sua obra:

De toda a construção cultural que se assiste no Ocidente, nada se compara, nada supera o conceito de dignidade enquanto valor maior para a realização de uma justiça que se dá por meio do direito, pelo reconhecimento, garantia e efetivação de direitos que são desdobramentos, que têm como fundamento a dignidade humana, os chamados direitos fundamentais (SALGADO, K., 2011, 169).

Assim, a relação do Estado de Direito com a dignidade humana é profunda, senão intrínseca. Tal como dispõe Joaquim Carlos Salgado em sua obra (SALGADO, J., 2007), o único momento de possibilidade de justiça é com a lei efetivada, pois teoria sem realidade não é justiça. Aplicação da lei significa, portanto, fruição da lei. É como acontece com a liberdade, o seu pressuposto jurídico ganha efetividade no reconhecimento que possibilita a autonomia.

## **5. Conclusão**

Com base no acima exposto, entendemos que o princípio da dignidade humana, enquanto base do Estado Democrático de Direito, é também o que integra o cerne dos direitos fundamentais. Concordamos com o professor Bernardo Gonçalves Fernandes, em seu argumento que aduz que

Qualquer limitação (restrição) aos direitos fundamentais tem que respeitar o *núcleo essencial* destes, ou seja, o *núcleo essencial que envolve diretamente* os direitos

fundamentais e por derivação a noção de *dignidade da pessoa humana, que não pode ser abalada* (FERNANDES, 2016, p. 348, grifos do autor).

No âmbito trabalhado no presente artigo, referente às limitações a limitações a direitos realizadas por meio de atos infraconstitucionais, compreendemos que o respeito à noção de dignidade nas citadas restrições é um passo na efetivação dos direitos fundamentais, que não basta por si só, mas é imprescindível. Percebe-se que, caso esse princípio seja violado, o ponto essencial de qualquer direito fundamental também será atingido, fazendo com que ele não mais exerça a proteção dos indivíduos - razão pela qual a real articulação entre tais direitos e o princípio em questão é urgente e indispensável.

## Referências Bibliográficas

CANOTILHO, J. J. G. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7ª ed. Coimbra: Almedina, 2003.

FERNANDES, B. G. *Curso de Direito Constitucional*. 8ª ed. Salvador: JusPODIVM, 2016.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MACHADO, I. N. R. *Reserva do possível, mínimo existencial e direitos prestacionais*. Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/16435-16436-1-PB.pdf>>. Acesso em: 10 de maio de 2017.

MENDES, G. F; BRANCO, P. G. B. *Curso de Direito Constitucional*. 9ª ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

SALGADO, J. C. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo – Fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALGADO, K. *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou a conceito?* 2ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SILVA, V. A. da. *Direitos fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia*. 2ª ed. São Paulo: Malheiros, 2010.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1993.



## **Liberdade: um paralelo entre Nicolau Maquiavel e John Locke**

Isabela Antônia Rodrigues de Almeida<sup>1</sup>  
Maria Gabriela Machado Prado<sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente artigo objetiva retratar as teorias de Nicolau Maquiavel e John Locke a respeito da liberdade. Serão, para tanto, analisados os contextos históricos de produção de cada um dos filósofos e, em seguida, suas teorias. Por fim, será apontada a relação entre estas. O que se almeja, ao comparar os dois filósofos, é tentar encontrar algo comum nas duas construções.

**PALAVRAS-CHAVE:** Liberdade. Maquiavel. Locke.

---

### **1. Introdução**

A liberdade, segundo Lima Vaz, apresenta-se na modernidade como característica basilar à compreensão do ser humano como tal, que busca com muito afinco satisfazer seus desejos e necessidades, passando, assim, a ser protagonista de sua experiência enquanto ser livre e racional, pois ele é capaz de construir seu projeto de vida de modo autônomo (NODARI, 2010, 67).

É nessa compreensão que este artigo busca relacionar os conceitos de liberdade entre o Renascentista Nicolau Maquiavel e John Locke. Buscando pontos de convergência entre os dois filósofos. A modernidade foi uma construção de racionalidades diversas e muito se embasou na Renascença, momento de transição e de retomada de conceitos clássicos da antiguidade. A questão que se tenta retratar aqui é como de um momento para outro, de pontos distintos da Europa, a liberdade pode ser observada de formas semelhantes.

### **2. Liberdade em Maquiavel**

#### **2.1 Contextualização**

No período entre os séculos XI e XII percebeu-se uma emergência de valores cívicos nas cidades italianas<sup>3</sup>. Assim, essas cidades aspiraram tanto à liberdade que se

---

<sup>1</sup> Graduanda em Ciências do Estado pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisadora de iniciação científica voluntária.

<sup>2</sup> Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisadora de iniciação científica voluntária.

tornaram cidades-repúblicas, afirmando esse sentimento veementemente em contraposição ao domínio do Sacro Império Romano-Germânico e do Papado. Essas cidades-repúblicas já experimentavam certa independência por meio de seus autogovernos, como os *podestà*, os quais eram cidadãos de outras cidades que se elegiam e governavam por seis meses, bem como eram trabalhadores assalariados, fato que garantia a rotatividade do governo. No entanto, as cidades-repúblicas mesmo possuindo autonomia material, não possuíam autonomia jurídica, ou seja, de direito, já que estavam sob o domínio do Sacro Império Romano-Germânico. Este insistia na recuperação do controle total das cidades-repúblicas<sup>4</sup>, porém, crescia progressivamente o sentimento de amor a liberdade. Desse modo, a defesa da liberdade ocorria em dois sentidos: a liberdade como autonomia e a liberdade como independência, como explica Skinner:

Depreende-se numerosas proclamações oficiais, que seus propagandistas geralmente tinham em mente duas ideias bastante claras e distintas quando defendiam sua “liberdade” contra o Império: uma era a ideia do direito a não sofrerem qualquer controle externo de sua vida política – ou seja, a afirmação de sua soberania; outra era a ideia do direito, conseqüentemente do primeiro, a se governarem conforme entendessem melhor – ou seja, a defesa de suas constituições republicanas (SKINNER, 1996, 28-29).

Destarte, as cidades-repúblicas reivindicavam a liberdade do ponto de vista jurídico e político, de modo que houve um intenso esforço de legitimar o ordenamento jurídico cidadão em meio a uma realidade universalizante do ponto de vista da Igreja e do Império.<sup>5</sup> A defesa da capacidade das cidades-repúblicas seguirem o próprio ordenamento acontecia muito pela argumentação de que o *merum Imperium*, ou seja, a capacidade de legislar também cabia às cidades, uma vez que esse direito do imperador era concedido pelo consenso do povo, sendo este o titular do direito que por conveniência transfere ao imperador. Um grande defensor desta tese é Bartolo de Saxoferrato<sup>6</sup>. Ele defende que a lei deve se acomodar aos fatos, isto é, pressuposto da validade seria a aceitação tácita da comunidade. Desse modo, as cidades-repúblicas seriam *sibi principes*, ou seja, príncipe de si mesmas.

Outra forma de defesa das cidades, e por conseqüência da liberdade destas, foi por meio da retórica. O humanismo cívico foi uma nova teoria acerca da vida pública a qual engrandecia a vida ativa, em contraposição à valorização da vida contemplativa pregada

---

<sup>3</sup> Tese trabalhada por Quentin Skinner em seu livro “As fundações do pensamento político moderno”. (SKINNER, 1996).

<sup>4</sup> Skinner acrescenta ao citar o historiador germânico Oto de Freising que “se o imperador conseguisse subjugar todo o Norte da Itália, ele assim se tornaria o senhor de “um verdadeiro jardim de delícias”, já que por essa época as cidades da planície lombarda haviam “suplantado todos os outros Estados do mundo em riqueza e poder”. (SKINNER, 1996, 26).

<sup>5</sup> O problema da soberania na Idade Média é complexo, devido à cultura política do período, esta influenciada pelos ordenamentos do Império e da Igreja, como o Código Justiniano. Bignotto acrescenta que: “Em primeiro lugar, havia o fato de que esse debate ocorria num momento em que as duas principais instituições que eram objeto de estudo tinham pretensão de serem universais: a Igreja e o Império. Nesse sentido, ao longo de quase toda a Idade Média, pensar a realidade de pequenas comunidades só era possível dentro de um quadro de disputa e por vezes de oposição entre duas formas de organização da experiência humana, que tinham igual pretensão ao mando sobre a totalidade da humanidade cristã.” (BIGNOTTO, 2001, 34-35).

<sup>6</sup> Skinner apresenta uma breve história de Bartolo: “Bartolo era nascido no *Regnum Italicum*; estudou em Bolonha e depois lecionou direito romano em várias universidades da Toscana e da Lombardia. Ele partiu da intenção explícita de reinterpretar o código civil romano com o objetivo de proporcionar às comunas lombardas e toscanas uma defesa legal, e não apenas retórica, de sua liberdade contra o Império.” (SKINNER, 1996, 31).

por Santo Agostinho. Assim, tem-se que o humanismo cívico trouxe uma nova base para a vida política, esta como ação, como participação na vida pública, como autogoverno. O espaço das cidades não era mais um espaço de espera do eterno<sup>7</sup>, transcendente, mas um espaço do agora. Nesse sentido, a retórica foi um instrumento de ação política, tradição herdada da Idade Média, a *Ars dictamis* (arte de escrever cartas) e a *Ars arengendi* (arte de fazer discursos públicos formais). Por meio desses mecanismos foi possível trazer o estudo da retórica como um assunto cívico, no qual havia a defesa dos assuntos relacionados à cidade no campo público. Um grande exemplo seria Coluccio Salutati, chanceler de Florença. Frente ao ataque de Antonio Loschi, cidadão de Milão, à liberdade florentina como destruidora da Itália, Salutati com o princípio que a tutela da liberdade é um dever do cidadão, defende Florença, herdeira de Roma:

Veremos o que dissestes; todavia viu e vê e verás a força mais que romana e constância do povo florentino na defesa da dulcíssima liberdade, que, como foi dito, é um bem celeste, que supera toda a riqueza do mundo. Todos os florentinos têm no ânimo o firme propósito de defendê-la com a própria vida, mais ainda do que com a vida, com as riquezas e com a espada, para deixar aos filhos essa ótima herança que recebemos de nossos pais, para deixá-la, com a ajuda de Deus, saudável e incontaminada. (SALUTATI, in BIGNOTTO, 2001, 242).

## 2.2 Liberdade no pensamento maquiavélico

Nicolau Maquiavel nasceu em Florença, e teve uma carreira promissora na política. Foi segundo chanceler e secretário do Conselho dos Dez responsável pelas ações diplomáticas. No entanto, com a ascensão dos Medici, por questões políticas, foi exilado de Florença, cidade que tanto amava. O autor d'*O Príncipe*, obra riquíssima, teve uma fama de sanguinário de forma pejorativa. Entretanto, nos últimos anos vem crescendo uma corrente que o considera como um autor republicano, tradição esta seguida no presente artigo. De modo que se tem a retomada dos outros textos de Maquiavel, principalmente os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, em que ele glorifica valores cívicos e o amor a República. Herdeiro da tradição do humanismo cívico, bem como crítico dela, tem-se que, como afirma Bignotto, “para se compreender o sentido da liberdade, é preciso entender o sentido da república” (BIGNOTTO, 1991, 75). Por conseguinte, a liberdade maquiaveliana é a do regime republicano.

Ao se falar de liberdade, nos conceitos maquiavelianos, deve-se considerar a composição do corpo político. Este é composto por dois elementos: o povo e os grandes. O secretário florentino inova ao considerar positiva a relação conflituosa desse corpo político. Para o autor, ao analisar a história das instituições romanas, concluiu que a liberdade nasce da desunião do povo. Como ele alude nos *Discursos*:

Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar as assuadas e grita que tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideravam que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles (MAQUIAVEL, 2007, 21-22).

---

<sup>7</sup> “É possível afirmar que o humanismo cívico forjou as bases de uma concepção de política baseada na importância da ação humana na construção das cidades, que deixaram de ser o espaço de espera pelo final dos tempos. Ao ressaltar o caráter ativo da relação dos homens com o seu meio, os humanistas apontaram para um lugar de uma política cujo centro se deslocou da eternidade das formas transcendentes para a imanência das cidades.” (BIGNOTTO, 2012, 124).

Seguindo esse pensamento, pode-se acrescentar a passagem d’*O Príncipe* que diz: “Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos<sup>8</sup>, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (MAQUIAVEL, 2010, 45). Assim, conclui-se que a liberdade tem seu significado na ação política dos tumultos. E, o desejo de não ser dominado, como discorre Adverse, exprime o desejo de participação política, de forma que o povo exige ser sujeito político, e esse foi o sucesso de Roma. É importante destacar, também, que para Maquiavel, um regime de liberdade apenas é possível mediante certo nível de igualdade política. No capítulo V de *O Príncipe*, Maquiavel argumenta que se um príncipe deseja dominar um povo acostumado a viver livre deve destruí-lo ou será destruído, posto que o amor a liberdade não possibilita que a comunidade a esqueça, de maneira que com a tentativa de retirada desta, ocorre a resistência<sup>9</sup>. “A rebelião é resistência ativa e evidencia a ligação entre cidadão e cidade sob a forma de engajamento” (ADVERSE, 2007, 37). O povo ama a liberdade, e por isso, e pelo desejo de não dominar, é o seu fiel guardião. Guardião este no sentido de exercer importantes magistraturas e ser representado, sem ter seu desejo positivado no sentido de se igualar ao desejo dos grandes, o de dominação.

E sem dúvida, se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos plebeus [*ignobili*], veremos naqueles grandes desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que os outros se apoderem (MAQUIAVEL, 2007, 24).

O povo, como fiel guardião da liberdade, utiliza de mecanismos institucionais para preservá-la. Assim, a República é um bem que deve ser preservado, bem este que está aliado à concepção de liberdade. Esta era a afirmação de um modo de vida, a qual valorizava as leis e as instituições. Nesse sentido, “ser guardião da liberdade implicava, portanto, o direito de exercer o poder, seja por via representativa, seja por via direta. O reconhecimento (ou concessão) desse direito satisfaz no âmbito institucional, o desejo de participação na vida pública” (ADVERSE, 2007, 41).

A liberdade política é ação<sup>10</sup>, conforme Hannah Arendt defende que a razão da política é a liberdade e, essa liberdade é vivida basicamente na ação. E, a liberdade

---

<sup>8</sup> A definição dos humores que Maquiavel trabalha tem o desejo dos nobres como positivo e, o desejo do povo como negativo, conforme explica Adverse: “Quanto à natureza dos humores, o que podemos aprender imediatamente é que o desejo dos grandes é positivo porque determinado, ao passo que o desejo do povo, indeterminado, seria negativo: antes de mais nada, o povo exige apenas ‘não ser oprimido’” (ADVERSE, 2007, 36). É imprescindível acrescentar que, mesmo sendo opostos, os desejos não se anulam, posto que são diferentes. Ademais, o desejo do povo não é passivo, uma vez que pressupõe a ação política.

<sup>9</sup> “Quem se torna senhor de uma cidade habituada a viver livre e não a destrói pode esperar ser destruído por ela, porque ela sempre tem refúgio, na rebelião, o nome da liberdade e suas antigas ordenações, que nem o passar do tempo nem os benefícios jamais farão esquecer” (MACHIAVEL, 2010, 24).

<sup>10</sup> Assim, pode-se dizer que a liberdade possui uma relação intrínseca com a política e a ação, conforme Arendt: “pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana” (ARENDRT, 2013, 191-192).

como ação é a *virtù* de Maquiavel<sup>11</sup>. *Virtù* que todos os cidadãos devem possuir, definida como capacidade do ator político de agir de maneira adequada no momento adequado. *Virtù* que defende a capacidade do indivíduo frente à Fortuna. Virtuosi, ou seja, uma excelência das artes de realização. O homem seria livre enquanto ele age, de maneira que a liberdade seria exercida em seu sentido político na participação das coisas relacionadas à *res pública*. As leis e instituições são fruto do conflito do povo com os grandes, é fruto da liberdade e a gera. É ação, posto que é produto do fazer. “Os canais institucionais são meio de desafogar os humores entre os grandes e o povo e contemporizar suas diferenças” (ADVERSE, 2007, 44). Por conseguinte, a liberdade política é participação, em um ambiente de isegoria e isonomia, local em que os cidadãos lutam por sua cidade, pela política. Agem no ambiente público para preservar o *vivere civile*, a sua liberdade.

### 3. Liberdade em John Locke

#### 3.1 Contextualização

A Revolução Inglesa foi – juntamente com a Revolução Francesa – marco divisor entre Idade Média e Idade Moderna. Um conflito marcado por disputas religiosas e ideológicas em meio à fragilidade de um governo instável. Esse movimento representou a chave de abertura da Inglaterra para uma perspectiva liberalista, notadamente, uma revolução de cunho burguês e capitalista. Ocorreram manifestações durante todo o século XVII, em especial, a Revolução Puritana e a Guerra Civil, que transcorreu de 1640 a 1649; o período da República de Oliver Cromwell, que durou de 1649 a 1658; a Restauração da dinastia dos Stuart, com os reis Carlos II e Jaime II, de 1660 a 1688; e, por fim, a Revolução Gloriosa, que encerrou o reinado de Jaime II e instituiu a Monarquia Parlamentarista.

Nesse contexto, grandes teóricos surgem para tentar explicar a relação Estado-indivíduo. Relação essa de conflito entre a liberdade do indivíduo e o poder do Estado. O século XVII foi de grandes mudanças para a população inglesa, que teve que se ajustar a um capitalismo emergente e às imposições que isto significou à vida econômica e política do país. A insegurança devido às mudanças no cotidiano do inglês camponês, por exemplo, era enorme. Nas palavras do historiador Christopher Hill:

A maior parte das aldeias tinha o seu "curandeiro", sua feiticeira especializada em magia branca: era mais barato recorrer a esses do que a um médico ou advogado. E, se pensarmos um pouco em que mundo eles viviam, será fácil entender por que se considerava tão óbvio que houvesse interferências de ordem milagrosa na vida cotidiana. Nós acreditamos que o universo se rege por determinadas leis simplesmente porque hoje são mais raros do que no século XVII os "atos de Deus". A generalização do sistema de seguros, incluindo a previdência social, o aperfeiçoamento dos serviços médicos e em especial a prática da anestesia, o fim da peste, a construção de casas de alvenaria, menos sujeitas a incêndios, a alimentação do gado no inverno com forragens de entressafra, fazendo que a primavera deixasse de ser uma estação em que se morria de fome — tudo isso transformou profundamente a rotina da vida. Porém no tempo de que tratamos a insegurança já tradicional na vida medieval se vira agravada pela nova insegurança, a do mercado capitalista (HILL, 1987, 100).

---

<sup>11</sup> “Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa da *fortuna*.” (ARENDR, 2013, 199).

Além disso, as constantes mudanças de monarcas, de católicos a protestantes, era confusa. A todo o momento a sociedade estava sujeita a mudanças abruptas na liberdade religiosa. Era um período confuso em que religião e poder político estavam fadados a se separar, algo que não aconteceu de maneira pacífica. Tudo começa com a morte da rainha Elizabeth no início do século, monarca responsável por criar um nacionalismo vinculado à religião protestante criada por seu pai e rei antecessor, Henrique VIII. A questão se problematiza pelo fato de, após a morte da rainha e, com ela, da Dinastia Tudor, assumir Jaime Stuart, rei da Escócia. Um monarca católico e estrangeiro, lidando com cofres públicos vazios – deixados por Elizabeth.<sup>12</sup>

Em meio a tantas transformações, o poder político e o Estado se tornam campos confusos, repletos de disputas. A liberdade do indivíduo é uma garantia frágil, passível de muitas interpretações e limites. O liberalismo está emergindo, mas ainda não se consolidou, e encontra barreiras por instituições e tradições do Antigo Regime. É neste contexto que John Locke desperta sua vocação para a filosofia política, apresentando não uma teoria de ruptura radical, mas sim uma conciliação que traria a estabilidade possível para a Revolução Industrial no século XVIII.<sup>13</sup>

### 3.2 Liberdade no pensamento lockeano

A liberdade de acordo com as teorias de Locke existe em dois expoentes: a liberdade natural e a liberdade política. Distinção essencial para o jusnaturalista, que concebe um Estado de Natureza em que “(...) eles sejam absolutamente livres para decidir suas ações, dispor de seus bens e de suas pessoas como bem entenderem, dentro dos limites do direito natural, sem pedir a autorização de nenhum outro homem nem depender de sua vontade” (LOCKE, 1994, 36). Neste ponto é importante frisar que, diferentemente de Hobbes, que concebe o Estado de Natureza como de luta de todos contra todos, Locke não descarta a ideia de um direito natural, afirmando que:

Para que se possa impedir todos os homens de violar os direitos do outro e de se prejudicar entre si, e para fazer respeitar o direito natural que ordena a paz e a “conservação da humanidade”, cabe a cada um, neste estado, assegurar a “execução” da lei da natureza, o que implica que cada um esteja habilitado a punir aqueles que a transgridem com penas suficientes para punir as violações. Pois de nada valeria a lei da natureza, assim como todas as outras leis que dizem respeito aos homens neste mundo, se não houvesse ninguém que, no estado de natureza, tivesse poder para executar essa lei e assim preservar o inocente e refrear os transgressores. E se qualquer um no estado de natureza pode punir o outro por qualquer mal que ele tenha cometido, todos podem fazer o mesmo. Pois nesse estado de perfeita igualdade, onde naturalmente não há superioridade ou jurisdição de um sobre o outro, o que um pode fazer para garantir essa lei, todos devem ter o direito de fazê-lo (LOCKE, 1994, 37).

---

<sup>12</sup> A Inglaterra sai do século XVI como segunda maior potência do século, com uma desenvolvida marinha mercante e de guerra, aspectos de importância fundamental para a burguesia emergente. O que não necessariamente ajudou seu primo e sucessor Jaime Stuart. “No começo do século XVII a Inglaterra é potência de segunda linha na Europa. Acaba de falecer a rainha Isabel (ou Elizabeth), que teve papel importantíssimo na formação de um nacionalismo identificado com a religião protestante; mas ela deixa os cofres vazios, e a coroa a seu primo Jaime Stuart, rei da Escócia. Esse príncipe estrangeiro, desprovido de sustentação política ou social em seu novo reino, vai seguir uma política desastrosa” (HILL, 1987, 12).

<sup>13</sup> “As ideias de Locke — que devem menos que as de Hobbes à ética protestante — eram menos implacáveis em sua lógica, menos brilhantes em sua nitidez, menos chocantes para os tradicionalistas. Casavam-se bem com um mundo no qual os reis governavam por graça de Deus porém podiam ser depostos se não governassem como queriam os proprietários; no qual a Igreja mostrava aos homens qual o caminho para chegar aos céus, porém os bispos eram nomeados pelos políticos” (HILL, 1987, 373).

O que difere, então, este Estado de Natureza, esta liberdade ilimitada da sociedade após o contrato social? Segundo Locke, ainda que exista um direito natural neste tipo de Estado, os direitos dos indivíduos são frágeis, correm grande risco de serem corrompidos, sendo necessário o contrato para assegurá-los. É importante evidenciar que Locke não confunde o Estado de Natureza com o Estado de Guerra - de inimizade, maldade, violência e destruição mútua (LOCKE, 1994, 40). Entretanto, admite que um dos motivos que leva o homem a viver sob o contrato social, delegando poderes e limitando sua liberdade, é evitar este Estado (LOCKE, 1994, Cap. III).

A partir do momento em que a comunidade aceita o contrato – todos o devem fazer de forma voluntária – a liberdade fica limitada à medida que: “(...) a liberdade dos homens submetidos a um governo consiste em possuir uma regra permanente à qual deve obedecer, comum a todos os membros daquela sociedade e instituída pelo poder legislativo nela estabelecido” (LOCKE, 1994, 41). Sendo que, caso sinta sua vida ameaçada por uma força arbitrária, possui direito de manifestar e ir contra o governo que impõe essa força. O poder que comanda os homens deve, necessariamente, ser comandado pela razão, somente a razão provará as leis de um governo válidas (LOCKE, 1994, Cap.VI).

Nessa perspectiva, a propriedade torna-se fundamental para assegurar a liberdade, pois:

Aqueles que estão reunidos de modo a formar um único corpo, com um sistema jurídico e judiciário com autoridade para decidir controvérsias entre eles e punir os ofensores, estão em sociedade civil uns com os outros; mas aqueles que não têm em comum nenhum direito de recurso, ou seja, sobre a terra, estão ainda no estado de natureza, onde cada um serve a si mesmo de juiz e de executor, o que é, como mostrei antes, o perfeito estado de natureza (LOCKE, 1994, 58).

A liberdade na sociedade civil é, assim, a possibilidade de viver em segurança por meio das leis, com o detalhe de poder ir contra elas caso as considere opostas à razão e prejudiciais à preservação da vida. Já a liberdade natural é ilimitada, instável e impossível de prever sua obediência ou não.

#### **4. Conclusão – A relação entre a liberdade de Locke e Maquiavel**

Após a exposição destas duas teorias, é necessário estabelecer a relação entre elas. A liberdade em Maquiavel nasce do conflito, ou seja, a diferença definitiva entre os humores dos grandes e do povo. Diante disso, tem-se que Maquiavel resgata a tradição romana na maneira de se pensar a liberdade, relacionando-a com modo de se cogitar a própria ação política, de forma que ele traz uma perspectiva original ao relacionar a liberdade com os mecanismos institucionais. Assim, a liberdade é fruto da força da luta, que se desafoga nas leis, que não podendo ser realidades, buscam constantemente manifestar-se. Fruto de uma herança histórica, esse pensamento relaciona demasiadamente a liberdade como ação no âmbito público, posto que, como apresentado, as cidades-repúblicas utilizaram deste meio para se afirmarem como livres. É na ação que a liberdade acontece. Por consequência disso Maquiavel defende que a liberdade é conflito. Ademais, ninguém melhor para proteger essa liberdade do que o povo, este que possui o desejo negativo de não dominação, e por isso, é o seu fiel guardião. Consequentemente, esta defesa ocorre por meio dos mecanismos institucionais, os quais o povo assume para evitar qualquer apropriação da sua liberdade. Assim, tem-se que a liberdade, como aqui defendida, é a liberdade política de

participação ativa no âmbito público, novamente, ela é ação. O cidadão possui um dever com a sua cidade, esta que lutou tanto para se afirmar diante de poderes que queriam dela usurpar – como apresentado, a Igreja e o Sacro Império Romano-Germânico. Por conseguinte, é nessa esfera que se tem a relação intrínseca entre liberdade e ação, liberdade e política, a valorização da vida ativa diante da cidade.

Para Locke, a liberdade é relativa ao estado em que os seres humanos se encontram (natural ou social), com papel essencial da propriedade privada após o contrato. A igualdade também é aspecto relevante para sua teoria, não a que diz respeito à matéria, mas a formal, assegurada pela lei. Locke também defende um sistema representativo de governo, em que todos possam ter voz. Impera o individualismo, que é marca da teoria liberal descrita por esse filósofo. A teoria lockeana não é de todo radical, e, por isso, correspondeu ao anseio burguês inglês do fim do século XVII. Apesar deste século representar o período de maior revolução na Inglaterra, o resultado foi uma mudança suave da divisão do poder dos nobres com a burguesia. Não diminuindo a importância de tal mudança: foi elementar para a supremacia britânica na I Revolução Industrial.

A liberdade assume, dessa forma, contornos distintos em cada momento histórico em que se manifesta. Importante é compreendê-la em cada um de seus períodos a fim de tornar possível plena efetivação. Ao relacionar Maquiavel e Locke, recorte este que se pretendeu no presente artigo, tem-se que no primeiro a liberdade é política, enquanto no segundo ela é natural, ou seja, inata ao ser humano, mas também é autoconservação. E essa autoconservação ocorre pela proteção jurídica, ou melhor, regulada e protegida pela lei, esta sendo seu suporte e aliado. Ambas as liberdades encontram no meio institucional o seu significado, uma como ação, outra como preservação.

## Referências

- ADVERSE, H. “Maquiavel, a República e o desejo de liberdade.” *Trens/Form/Ação*, São Paulo, v.30, n. 2, p. 33-52, 2007.
- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Perspectiva, 2013.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. Loyola, 1991.
- BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Editora UFMG, 2001.
- BIGNOTTO, N. O humanismo e a linguagem política do renascimento: o uso da *Pratiche* como fonte para o estudo da formação do pensamento político moderno. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. spe 02, p 119-131, 2012.
- HILL, C. *O mundo de ponta-cabeça. Ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Companhia das Letras. São Paulo, 1987.
- LOCKE, J. *Segundo Tratado do Governo Civil*. Editora Vozes. Petrópolis, 1994.
- MACHIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Martins Fontes, 2007.
- MACHIAVEL, N. *O Príncipe*. Martins Fontes, 2010.
- NODARI, P. C.; BARTELLI, G. O conceito de Liberdade na Antropologia Filosófica de Lima Vaz. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 1. jan./abr. 2010.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Companhia das Letras, 1996.

## **Esfera pública e religião: diálogo crítico entre Jürgen Habermas e Charles Taylor**

Felipe V. Capareli<sup>1</sup>  
Rayara Regina Conceição da Silva<sup>2</sup>

**RESUMO:** Apresenta-se como objetivo do presente artigo desenvolver os argumentos de Jürgen Habermas e Charles Taylor presentes no livro “*The power of religion on the public sphere*”, que tocam temáticas concernentes à religião, à esfera pública, e à secularização.

**PALAVRAS-CHAVE:** Esfera pública. Religião. Secularismo. Jürgen Habermas. Charles Taylor.

---

### **Introdução**

Segundo Habermas, a esfera pública pode ser entendida como um espaço social distinto do Estado, da Economia e da família, em que cada indivíduo dirige-se ao outro para deliberar sobre o bem comum. Desse modo, como e em que medida a religião se comportaria no interior dessa estrutura horizontal e plural? Ela se limitaria meramente ao âmbito privado de cada indivíduo, caracterizando-se pelo não uso da razão? Por outro lado, a esfera pública seria o local em que deliberações – livres de coerção e buscando o entendimento recíproco – fariam uso por excelência da razão?

A chave para compreensão desses apontamentos estaria para Habermas – em oposição a Carl Schmidt – não em uma teologia política, mas sim em uma postura pós-secular que, apesar de reconhecer a influência da religião em âmbito global, “traduz” ideias éticas de tradições religiosas, em um idioma secular dotado de uma linguagem universalmente acessível.

Charles Taylor apresenta, no capítulo intitulado “*We need a Radical Redefinition of Secularism*”, a ideia de que, na maioria das vezes, pensamos o secularismo enquanto uma definição responsável por separar a Religião e o Estado. Todavia, a definição correta reside na distinção entre Estado Democrático e diversidade. Nesse sentido,

---

<sup>1</sup> Graduando em Direito pela Universidade Federal de Lavras, bolsista do Programa de Iniciação Científica da UFLA e monitor na disciplina de Teoria da Constituição.

<sup>2</sup> Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq e monitora na disciplina Teoria Geral do Direito na UFMG.

segundo o autor, o ponto de um Estado de neutralidade consiste, precisamente, em evitar favorecer não apenas às posições, mas qualquer posição básica seja ela religiosa ou não religiosa. Para que os sujeitos ajam conjuntamente, para que deliberem com o objetivo de formar a vontade comum a partir da qual irão atuar, é preciso um alto nível de comprometimento comum, um senso de identificação. Dessa forma, uma sociedade dessa natureza pressupõe confiança, um elo básico que os membros e grupos constituintes têm que ter, ou seja, a confiança de que as suas visões serão consideradas pelos demais como importantes na esfera pública deliberativa. Segundo o autor, caso não haja esse comprometimento comum, a confiança acaba por erodir. Logo, um estado democrático moderno demanda uma população com um importante senso de identidade coletiva e a democracia. Portanto, a compreensão adequada para Taylor, estaria numa radical redefinição do secularismo e não na tradução para um idioma secular e universal de conceitos análogos que se edificam no interior de Estados secularizados.

## **1. "O político": o significado racional de uma herança questionável da teologia política**

Na segunda metade do Século XX, ainda sob a égide do paradigma do Estado de Bem Estar Social, a política era capaz de empunhar uma direção a outros sistemas opostos a ela, mitigando, dessa forma a desintegração social. Atualmente, sob as condições do assim chamado capitalismo globalizado, a possibilidade de proteção à integração social torna-se cada vez mais restrita. Se antes o sistema político – fechado em si mesmo e operando de acordo com o código binário poder/não poder – era capaz de “irritar” os demais sistemas e influenciá-los, atualmente o que se pode notar é um desequilíbrio entre eles.

O desequilíbrio sistêmico entre política e economia faz com que cada vez mais imperativos econômicos ingressem na esfera privada da vida dos indivíduos, influenciando cada vez mais seus interesses, causando, dessa maneira, a erosão da confiança coletiva e a atrofia das sensibilidades normativas, o que reforça a tese latente de que cada vez mais a democracia torna-se um modelo obsoleto.

Para alguns filósofos contemporâneos como Carl Schimidt, Leo Strauss, Claude Lefort e Hannah Arendt, a solução para a despolarização de nossa época estaria na retomada do conceito clássico de “o político”. "These colleagues extend their political reasoning to metaphysical and religious domains, which seem to transcend the trivial kind of administrative and Power wrestling politics as we know" (BUTLER, 2011, 16). Porém, como lembra Habermas, a modernidade trouxe consigo o rompimento com o passado e seus símbolos, forçando a diferenciação entre os sistemas, impossibilitando que o referencial de legitimidade do conceito de “o político” encontre-se hodiernamente na religião.

## **2. O conceito do “político” e o deslocamento de seu referencial de legitimidade**

As elaborações discursivas do conceito de “o político” conectavam, à época das antigas monarquias, o poder de legitimação das dinastias com o divino, transformando práticas rituais arcaicas em práticas estatais. Nesse sentido, “o político” era a representação simbólica do entendimento coletivo que possibilitou, ao deixar de se compreender enquanto uma sociedade tribal, uma maior integração social. Essa

confusão do conceito de “o político” enquanto um amálgama indiferenciado marca, durante todo o período dos antigos impérios, uma tensão entre religião e poder político:

Once this transformation has taken place the political ruler can no longer be perceived as the manifestation of the divine but only as its human representative. From now on, he, as a human person, is “THE POLITICAL” also subordinated to the nomos in terms of which all human action must be measured. Because the axial worldviews make both legitimation and the critique of political authority possible at the same time, “the political” in the ancient empires was marked by an ambivalent tension between religious and political powers (BUTLER, 2011, p.16).

A diferenciação funcional liderou uma progressiva reorganização hierárquica, separando sociedade e Estado, ao mesmo tempo em que deslocou o referencial de legitimidade do “político” para a sociedade. Essa mudança liberou também o Estado das práticas rituais que, como já dito anteriormente, nele se encontravam incorporadas. Sendo assim, como manter a integração social tendo em vista que a religião já não mais exerce esse papel? E, além disso, numa democracia constitucional o conceito de “político” tornaria a religião obsoleta?

This break with the traditional pattern of legitimation, in fact, raises the question of whether a justification of constitutional essentials in the secular terms of popular power and human rights closes off the dimension of “the political,” thereby rendering the concept of “the political” with its religious connotations obsolete. Or does the locus of “the political” merely shift from the level of the state to the democratic opinion- and will-formation of citizens within civil society? (BUTLER, 2011, 21).

Com o advento da modernidade e, conseqüentemente, a complexificação das relações comunicativas, o pano de fundo compartilhado pelos indivíduos se torna cada vez mais precário não sendo mais papel da religião complementar a integração social – estabelecendo assim o entendimento cotidiano –; a única estrutura social capaz de desempenhar esta função seria o Direito.

O Direito como estrutura de mediação entre sistema e mundo da vida, através dos direitos fundamentais, assegura um espaço de atuação individual ao mesmo tempo em que é a expressão de acordos comunicativos previamente estabelecidos. É o Direito que dá vazão às expectativas normativas, funcionando como uma espécie de charneira.

Dito isso, e tendo em vista que “o político” já não se encontra apartado da sociedade civil, a religião não pode ser considerada como obsoleta, e a todos e todas deve ser reservado a liberdade de escolha e prática de um credo. No interior de uma democracia constitucional, o Direito deve garantir que todas as comunidades religiosas possam participar da tomada de decisões feitas na esfera pública. As questões religiosas podem e devem incidir a qualquer momento nas instâncias estatais, pois, ainda que estejamos diante de uma sociedade secularizada, a garantia da possibilidade de levar às instâncias deliberativas expectativas de determinada comunidade religiosa é umas das condições que legitima o Estado democrático proporcionando a integração social. Porém, Habermas nos lembra que, apesar da possibilidade de elementos religiosos estarem presentes nas deliberações, é preciso que haja uma “tradução” das ideias éticas de tradições religiosas em um idioma secular dotado de uma linguagem universalmente acessível. Nesse sentido, "Religious citizens who regard themselves as loyal members of a constitutional democracy must accept the translation proviso as the price to be paid for the neutrality of the state authority toward competing worldviews" (BUTLER, 2011, 26).

Nesse contexto, Direto e Moral passam a ter uma relação de complementaridade e co-originalidade, estando ambos submetidos ao princípio do discurso, ou seja, à possibilidade de que os potenciais indivíduos afetados pelas decisões que serão tomadas participem do momento da tomada de decisões, o que, no interior do processo legislativo, por exemplo, significa a possibilidade de a Bancada Evangélica e a comunidade LGBT comporem o conjunto que é membro das casas do poder legislativo.

In democratic discourse secular and religious citizens stand in a complementary relation. Both are involved in an interaction that is constitutive for a democratic process springing from the soil of civil society and developing through the informal communication networks of the public sphere. As long as religious communities remain a vital force in civil society, their contribution to the legitimation process reflects an at least indirect reference to religion, which “the political” retains even within a secular state. Although religion can neither be reduced to morality nor be assimilated to ethical value orientations, it nevertheless keeps alive an awareness of both elements. The public use of reason by religious and nonreligious citizens alike may well spur deliberative politics in a pluralist civil society and lead to the recovery of semantic potentials from religious traditions for the wider political culture (BUTLER, 2011, 27-28).

Pelos argumentos demonstrados até aqui, a chave para compreensão do papel da Religião na modernidade e, mais especificamente, da compreensão entre Direito e Moral num contexto pós secular, estaria para Habermas – em oposição a Carl Schmidt – não em uma teologia política, mas em uma postura pós-secular que reconhece a influência da religião em âmbito global e “traduz” as ideias éticas de tradições religiosas diversas em um idioma secular dotado de uma linguagem universalmente acessível.

### **3. Charles Taylor e a redefinição do secularismo**

Considerando a secularização do Estado, na perspectiva teórica apresentada por Charles Taylor, é entendimento da maioria o pensamento segundo o qual as democracias modernas têm que ser seculares e os modelos que constituem o regime secular envolvem algum tipo de separação entre Igreja e Estado. Todavia, para o autor, o secularismo requer mais do que isso, pois o pluralismo da sociedade pede algum tipo de neutralidade ou um distanciamento baseado em princípios (BUTLER, 2011, 34).

Nesse sentido, cabe tratar de mais aspectos do que apenas da busca por um objetivo. Taylor afirma a existência de três, que são as características da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade. Em primeiro lugar, ninguém deve ser forçado a fazer parte de uma religião ou ter alguma crença básica; segundo, é preciso haver igualdade entre as pessoas das mais diversas crenças; e, ao cabo, todos os sujeitos devem ter espaço de fala, incluindo poder de se manifestar no processo de determinação da identidade política social e na definição do regime exato de direitos e privilégios (BUTLER, 2011, 35).

Eventualmente, esses objetivos podem entrar em conflito. Todavia, Charles Taylor afirma a necessidade de um quarto princípio – aquele segundo o qual tentamos manter, na maior medida possível, relações interpessoais harmônicas e comprometimento entre os apoiadores das mais diversas religiões ou filosofias de vida (BUTLER, 2011, 35).

Dentro dessa construção, o autor coloca que normalmente pensamos o secularismo enquanto algo que tem a ver com a relação entre o Estado e a Religião. Contudo, a resposta correta reside na consideração que o Estado Democrático deve ter para com a diversidade. Assim, ao analisar os três objetivos citados anteriormente, eles

têm em comum o fato de: estarem preocupados em proteger as pessoas no que diz respeito ao seu sentimento de pertença em qualquer prática a partir de qualquer ponto de vista que escolha se inserir; o tratamento igual seja qual for a visão de mundo defendida pelo sujeito; e dar aos diversos posicionamentos o poder de fala (BUTLER, 2011, 36-37).

Uma vez que os direitos humanos, a equidade, a supremacia do direito e a democracia são as premissas básicas de um Estado e devem ser apoiadas, essa ética política pode e é dividida pelas pessoas que têm as mais diferentes perspectivas. (BUTLER, 2011, 37).

As mais diversas visões de crença concordam nos princípios que defendem, mas diferem nas razões profundas pelas quais mantém essa ética. O estado tem que defender a ética, mas deve prevenir-se de favorecer qualquer razão mais profunda (BUTLER, 2011, 37). Então, de fato, o ponto de um Estado de neutralidade é precisamente evitar favorecer ou desfavorecer não apenas a religião, as posições religiosas, mas qualquer posição básica, seja ela religiosa ou não.

Porém, para as pessoas agirem em conjunto, ou seja, para deliberarem em ordem para formar uma opinião comum pela qual elas irão atuar, é preciso que exista algum nível de comprometimento comum, algum senso de identificação comum. A sociedade desse tipo pressupõe confiança, a confiança básica de que os membros e grupos constituídos têm que ter, a confiança de que eles são parte real do processo, de que serão escutados e que as suas visões serão levadas em consideração pelos demais. Sem esse comprometimento, essa confiança será erodida (BUTLER, 2011, 43).

### **3.1 Uma análise da teoria de Charles Taylor em uma perspectiva comparada da tensão facticidade e validade proposta por Jürgen Habermas**

Adotando uma perspectiva crítica do pensamento apresentado pelo Charles Taylor, é notória a comunhão dos pilares da sua teoria com a perspectiva do Estado Democrático de Direito almejado nas sociedades contemporâneas. Enquanto não há o reconhecimento da esfera estatal enquanto instância de atuação dos sujeitos de direito sem o pressuposto da imposição de um valor religioso como aquele que detém maior importância dentro dos espaços de deliberação social, não há equidade procedimental e materialização do pressuposto da igualdade entre todos os membros daquele corpo social.

Nesse momento, sobrepõe-se a necessidade do debate estatal acerca da sua neutralidade e dos objetivos sociais por ele a serem alcançados. Analisando essa perspectiva, Habermas toma para si, em sua teoria, o desafio de como seríamos capazes de garantir a produção de um direito legítimo considerando que vivemos em uma sociedade pluralista e fragmentada, na qual convivem diversos valores e concepções de mundo. Nesse contexto, já não se poderia esperar respostas da metafísica enquanto um procedimento objetivo capaz de trazer as verdades morais (HABERMAS, 2005, 646). É justamente nesse âmbito que parece haver a inclusão da temática secularista enquanto fator a ser estudado com maior acuidade.

De fato, segundo Habermas, é preciso produzir um direito que detenha uma força social integradora, ou seja, capaz de orientar nossa ação de maneira minimamente plausível, diminuindo, portanto, os conflitos entre os indivíduos.

Ainda de acordo com Habermas, na sociedade pós-metafísica haveria uma tensão entre facticidade e validade, ou seja, uma tensão entre a capacidade de ditar uma orientação inteligível e passível de imposição sobre os indivíduos e a justificabilidade das diretivas que são assim propostas (HABERMAS, 2005, 657).

E, para o autor, não seria possível pensar no direito a partir de uma lógica jusnaturalista visto que esse direito metafísico não existiria, bem como o positivismo não seria capaz de garantir a legitimidade, visto que as propriedades formais do direito não são suficientes para tal (HABERMAS, 2005, 651). Assim, a legitimidade estaria no processo legislativo democrático que objetivaria institucionalizar determinadas regras pragmáticas que possibilitassem o discurso racional. Nesse ponto, destaca-se a denominada Ética do Discurso, visto que Habermas busca nela um modelo de Estado que pudesse garantir a legitimidade através da legalidade.

Trata-se, portanto, de uma teoria que coloca todas as suas esperanças no Estado Democrático de Direito, pois nesse estaria a única maneira legítima de produzir o direito, e, portanto, o único direito que merecia ser obedecido (HABERMAS, 2005, 646-647).

## **Conclusão**

Diante do exposto, parece que uma das razões da perda da credibilidade das instituições governamentais é que cada uma das suas esferas desconhece a dimensão de quais são as suas verdadeiras responsabilidades enquanto instâncias que não devem reconhecer o valor religioso como algo intrinsecamente valioso per si.

Diante das circunstâncias políticas que compõem a disputa democrática contemporânea, todos os atos autoritários ou indevidos talvez possam ser explicados em parte pela incapacidade dos poderes de atuarem em consonância com a moralidade política que supostamente subjaz os pressupostos constitucionais fixados pelo procedimentalismo constitucional.

É preciso reconhecer que existe uma importância fundamental na imagem que as decisões das instâncias governamentais transmitem aos demais, sobretudo no que tange as ações que interferem nessa disputa religiosa existente.

Assim, é preciso garantir uma ação moralmente responsável, pois o Estado não pode agir como ente independente da moralidade política consoante com o sistema que trabalha a secularização enquanto desafio diário e disputa contínua.

## **Referências Bibliográficas**

BUTLER, Judith; HABERMAS, Jürgen; TAYLOR, Charles; WEST, Cornel. *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press: New York, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez: Sobre el Derecho y el Estado Democrático de Derecho*. 4ª ed. Madrid: Trotta, 2005.

## **A ética da responsabilidade em Hans Jonas: crítica à modernidade e novos caminhos de atuação**

Isaias Mendes Barbosa<sup>1</sup>

**RESUMO:** A presente pesquisa apresenta a invenção de uma nova ética pautada no princípio da responsabilidade humana e extra-humana, para a civilização moderna na segunda metade do século XX. Tal proposta do filósofo alemão Hans Jonas (1903-1993) é marca ressonante para uma reflexão na contemporaneidade. Partindo de uma abordagem metodológica reflexivo-analítica da obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica* (1979), a presente comunicação destaca os seguintes pontos: 1) as características e limites da ética tradicional, 2) alguns problemas e riscos de ordem ética na Modernidade científico-tecnológica, 3) a reformulação do imperativo categórico kantiano pelo imperativo jonasiano e 4) a proposta de uma ética baseada no princípio da responsabilidade para a civilização científico-tecnológica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ética tradicional. Paradigma da Modernidade. Ética da responsabilidade.

---

### **Introdução**

Pensar a tradição clássica ética como resposta para os problemas da Modernidade do século XX se torna uma empresa impossível, uma vez que seu construtivo ético está condicionado pelo tempo histórico-cultural-social em que surgiu. E tal caminho do decidir e fazer humano clássico construtivo até certo ponto não corresponde às exigências da referida época tecnicista. Se a Modernidade é marcada por um desenvolvimento progressivo intensivo, produtivo, a sua força motriz impulsionadora gera riscos para a vida humana e extra-humana. É partindo dessas considerações contextuais críticas que o filósofo alemão Hans Jonas (1903-1993) delineia a proposta de uma nova ética baseada no princípio da responsabilidade. Se a utopia é o caminho de superação do capitalismo selvagem explorador e espoliador, assim como configura parte do marxismo com a emergência ideal do proletariado a postura jonasiana, por outro lado, é uma crítica a tais utopias e ao mesmo tempo uma proposta prudente-planejada-

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará (UECE), discente do curso de Teologia na Faculdade Jesuíta Filosofia e Teologia (FAJE).

responsável para a subsistência humana e planetária. É nessas pontuações reflexivas que a presente comunicação destaca quatro pontuações de uma proposta ética jonasiana.

A partir da obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica* (JONAS, 2006) a presente comunicação destaca o itinerário de uma ética da responsabilidade. O primeiro ponto apresenta uma compreensão jonasiana sobre a tradição ética até a Modernidade. O segundo sinaliza para a problemática do progresso tecnológico moderno. O terceiro expõe a necessidade da reformulação do imperativo kantiano em vista de uma nova ética. Por fim, o quarto ponto é uma explanação dos elementos característicos da ética da responsabilidade. Daí é possível considerar, na conclusão, a relevância de tal ética na pós-modernidade em que a subjetividade e o compromisso político social e a ecologia carecem de uma integração ética em vista a preservação e plenificação da existência humana e extra-humana.

## 1. As características e limites da ética tradicional

Na obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica* Hans Jonas sustenta o estatuto de uma nova ética da responsabilidade para a civilização moderna no final do século XX. Porém tal postulado ético não faz jus ao pensador sem uma reflexão crítica dos pressupostos metafísicos da ética tradicional<sup>2</sup>. Pois esta, nas suas características essenciais, apresenta limites para ser validada na praticidade moderna. É na observância da ética tradicional que Jonas destaca os seus três pressupostos inter-relacionais fundamentais:

(1) A condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontram-se fixada uma vez por todas em seus traços fundamentais; (2) com base nesses fundamentos, pode-se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem; (3) o alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definida de forma rigorosa (JONAS, 2006, 29).

Tais pressupostos, a saber, da condição humana e da natureza fixada em seus traços fundamentais, da condição de determinação do bem antropológico e da extensão da praticidade humana definida de forma rigorosa, não correspondem à Modernidade marcada pela transformação das faculdades humanas e pela modificação da natureza. Se na Modernidade a natureza humana sofreu modificação, do mesmo modo se “impõe uma modificação na ética” (JONAS, 2006, 29).

Segundo Jakeline Rodrigues, na sua monografia *Ética e responsabilidade planetária em Hans Jonas*, no percurso da civilização antiga a relação homem-natureza se dava numa intervenção que não modificava o equilíbrio da natureza (RODRIGUES, 2014, 3). O homem era uma extensão da natureza e se humanizava nessa relação. Era no pressuposto de uma natureza fixa que o homem construía seu *ethos*, definido pela consciência de bem-mal numa estrutura repetitiva comportamental, isto é, no costume. Assim se construía o universo humano e se delineava seus princípios fundamentais civilizatórios. A relação do agir humano com a natureza era permeada de uma concórdia e permanecia inalterada essencialmente:

---

<sup>2</sup> Segundo comenta os doutores em Educação Cláudia Battestin e Gomercindo Ghiggi sobre a reflexão crítica jonasiana da ética tradicional: “Jonas quer chamar a atenção para a insuficiência dos imperativos éticos tradicionais diante da ‘nova’ dimensão do agir coletivo. A ética tradicional já não tem categorias consensualmente convincentes para sustentar um debate sobre a ação humana com o meio que estamos vivendo” (BATESTIN, 2010, 72).

Todas as liberdades que ele se permite com os habitantes da terra, do mar e do ar deixam inalterada a natureza abrangente desses domínios e não prejudicam a sua força geradora. [...] Ainda que ele atormente anos após ano a terra com o arado, ela é perene e incansável; ele pode e deve fiar-se na paciência perseverante da terra e deve ajustar-se ao seu ciclo. Igualmente perene é o mar. Nenhum saque das suas criaturas vivas pode esgotar-lhe a fertilidade, os navios que o cruzam não o danificam, e o lançamento de rejeitos não é capaz de contaminar suas profundezas. (JONAS, 2006, 32)

Esse era o limite da ética tradicional humana em que o sujeito se servia da natureza conforme suas necessidades fundamentais de humanização. Assim se criava o espaço humano equilibrado com o meio, a *cidade* dos homens em interação com a realidade natural. Porém, se nessa relação o homem construía-se a si mesmo, e sua praticidade acabava por se impor, por outro lado, construir seu espaço sobre a natureza “não era objeto da responsabilidade humana – ela cuidava de si mesma e, com a persuasão e a insistência necessárias, também tomava conta do homem” (JONAS, 2006, 34). Deste modo é que a ética se restringia ao aspecto “intra-humano”, pois a natureza de nada usufruía de tal arte e engenhosidade do caráter humano. Mas pelo contrário, o homem é que se civilizava de acordo com o caminho próprio que a natureza se auto gestava.

Por conseguinte Jonas destaca algumas características que percorreram a ética até a sua contemporaneidade. Primeiramente “todo o trato com o mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techne* (habilidade) era – à exceção da medicina – eticamente neutro” (JONAS, 2006, 35). Em acréscimo, mais quatro pontos podem ser sintetizados:

2. Asignificação ética dizia respeito ao relacionamento direto de homem com homem, inclusive de cada homem consigo mesmo; [...] 3. Para efeito da ação nessa esfera, a entidade “homem” e sua condição fundamental era considerada como constante à sua essência[...]. 4. O bem e o mal, com o qual o agir tinha que se preocupar, evidenciavam-se na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeria um planejamento a longo prazo. [...] 5. Todos os mandamentos e máximas da ética tradicional, fossem quais fossem a sua diferença de conteúdo, demonstram esse confinamento ao círculo imediato da ação. (JONAS, 2006, 35-36)

Portanto, apesar da ética tradicional ter criado o universo do *ethos* humano, social e civil, ela não considerou o aspecto mutável da natureza humana e extra-humana e muito menos superou as categorias do espaço e tempo imediato. As categorias éticas, e sua fundamentação antropológica, como por exemplo o conceito de bem humano, eram baseados “em determinada constante da natureza e da situação humana como tal” (JONAS, 2006, 37). Porém tal ética se delimitou ao presente e aos atos estritamente contextuais imediatos, portanto sem orientação científico-teórica.

## **2. Alguns problemas e riscos de ordem ética na modernidade científico-tecnológica**

Ao passo que a ética da tradição possui limites para as questões pertinentes a Modernidade do século XX, Jonas destaca alguns problemas e riscos de ordem ética em tal período tecnocrático, que impõe a necessidade de uma nova ética<sup>3</sup>. Segundo ele, “a

---

<sup>3</sup> Na obra *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*, Hans Jonas apresenta alguns elementos característicos da Modernidade tecnológica que se relacionam com a necessidade de uma nova ética. Ver: JONAS, 2013, 29-32.

promessa tecnológica moderna se converteu em ameaça, [...] de forma insolúvel” (JONAS, 2006, 21). Isso porque se antes a relação humana com a natureza era de caráter humanitário em vista de uma antropologia sem alteração essencial da natureza, na Modernidade o agir humano assume uma postura transgressora e transformadora da natureza e do próprio homem. “Tudo se modificou decisivamente. A técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com tais novos objetos e consequências que o mundo da ética antiga não consegue mais enquadrá-la” (JONAS, 2006, 30).

Tome-se, por exemplo como primeira grande alteração ao quadro herdado, a crítica vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica do homem – uma vulnerabilidade que jamais fora pressentida antes de que ela se desse a conhecer pelos danos já produzidos (JONAS, 2006, 39).

Se a intervenção técnica trouxesse grandes danos ao sistema extra-humano, isto é, ao que chamados de sistema planetário<sup>4</sup>, isso alterou a própria compreensão da natureza humana, pois modificou a representação que o sujeito tinha de si e a relação que ele tinha com o mundo. Uma relação não mais pautada sob os cuidados de uma natureza imutável, mas na dramática vulnerabilidade da mesma. Diante de tal compreensão emerge uma nova relação onde desaparece “as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e o prolongamento temporal das sequências de causa e efeito, postas em movimento pela práxis técnica” (JONAS, 2006, 40). Os efeitos da técnica na natureza e na sociedade humana assumem o caráter acumulativo: “[...] seus efeitos vão se somando, de modo que a situação para um agir e um existir posterior não será mais a mesma da situação vivida pelo primeiro ator, mas sim crescentemente distinta e cada vez mais um resultado daquilo que já foi feito” (JONAS, 2006, 40).

A Modernidade técnica superou os limites da antiguidade, porém ela deu primazia ao *homo faber* sobre o *homo sapiens* (NODARI, 2014, 5). O predomínio da *techne* fez o homem pensar em um progresso contínuo. Todavia a dinâmica do poder sobre os meios de dominação relegou ao último plano o caráter fundamental ético: o seu Ser. Deste modo o homem moderno perdeu o seu caráter ontológico para se tornar produto da sua produção. Nessa ótica, Jonas sustenta que o homem atual se tornou “[...] cada vez mais o produto daquilo que ele produziu e o feitor daquilo que ele pode fazer [...]. Mas que é ‘ele’? Nem vocês nem eu; importa aqui o ator coletivo e o ato coletivo, não o ator individual e o ato individual” (JONAS, 2006, 44). Por fim, a *techne* atingiu e dominou não apenas o espaço extra-humano, mas o intra-humano:

[...] o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto. Essa culminação de seus poderes, que pode bem significar a subjugação do homem, esse mais recente emprego da arte sobre a natureza desafia o último esforço do pensamento ético, que antes nunca precisou visualizar alternativas de escolha para o que se considerava serem as características definitivas da constituição humana. (JONAS, 2006, 57)

---

<sup>4</sup> Sobre a postura jonasiana, diante da intervenção técnica da Modernidade no meio natural, a Filósofa Jakeline Rodrigues (2014, 4) comenta: “Jonas refere-se à tecnologia como sendo um fator principal no uso desastroso da natureza, e na destruição da mesma”.

### **3. A reformulação do imperativo categórico kantiano pelo imperativo jonasiano**

A ética antiga até então partiu de princípios normativos de conduta de ordem racional e lógica. Do período da ilustração até a Modernidade do século XX a ética assumiu o imperativo metafísico kantiano da racionalidade que se auto fundamentava como vontade do indivíduo humano. Tal ética se sustentou no imperativo categórico que transitava, em ordem não contraditória, da subjetividade humana para lei normativa social:

O imperativo categórico de Kant dizia: “Aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral.” Aqui, o “que tu possas” invocar é aquele da razão e de sua concordância consigo mesma: a partir da suposição da existência de uma sociedade de atores humanos (seres racionais em ação), a ação deve existir de modo que possa ser concebida, sem contradição, como exercício da comunidade (JONAS, 2006, 47).

Porém, a ética normativa kantiana não considerou o princípio da racionalidade em relação com as condições necessárias da *existência e felicidade*. Porque Kant não expressou nem um juízo sobre possibilidade da existência ou da não existência da humanidade, da felicidade ou da infelicidade da mesma. Pois como Jonas destaca: “não existe nenhuma contradição em si na ideia de que a humanidade cesse de existir, e [...] na ideia de que a felicidade das gerações presentes [...] possa ser paga com a infelicidade ou mesmo com a não-existência de gerações pósteras [...]” (JONAS, 2006, 47). Diante de alguns problemas da Modernidade tecnicista e exploratória do século XX, Jonas nos apresenta um novo imperativo para nova ética da responsabilidade:

Um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: “Ajas de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida” (JONAS, 2006, 47-48).

O antigo imperativo partia de pressupostos subjetivos. “O imperativo de Kant era voltado para o indivíduo, e seu critério era momentâneo” (JONAS, 2006, 48). Porém, ele não alcançava o previsível futuro concreto e nem ampliava-se para uma questão extra-humana (SILVA, 2014, 6-7). “Mas o novo imperativo diz que podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a da humanidade” (JONAS, 2006, 48). Esse imperativo exige uma coerência da ação humana com os seus efeitos finais para a própria continuidade da humanidade.

### **4. A proposta de uma ética baseada no princípio responsabilidade para a civilização científico-tecnológica**

Se a Modernidade tecnocientífica impulsionou novos paradigmas sobre a concepção antropológica humana e ecológica planetária, a inspiração de tais mudanças e problemas tem seu ponto de partida na ação progressista “excessiva da civilização técnico-industrial, baseada nas ciências naturais” (JONAS, 2006, 235). O capitalismo seguiu o ideal baconiano na sua dinâmica executiva técnica-produtiva. Porém o programa baconiano de “colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade” (JONAS, 2006, 235), se tornou, no capitalismo

moderno, um sistema irracional, antiético e exploratório. Gerador de uma produção excessiva e consumo exacerbado que subjogou a sociedade. Se a proposta de êxito progressivo e excessivo foi o erro da Modernidade tecnológica, à proposta jonasiana importa colocar um freio em tal fim trágico humano-planetário. “O apelo a fins ‘modestos’, [...] deve se tornar um primeiro imperativo” (JONAS, 2006, 308). Daí se destacar a necessidade de renunciar “o fim excessivo *par excellence*, tanto porque seus esforços conduzem à catástrofe quanto porque [...] não pode perdurar por um período de tempo que valha a pena”(JONAS, 2006, 308). O compulsivo desenvolvimento econômico e biológico fez parte do ideal de êxito excessivo, porém isso promoveu a necessidade da produção de bens superior aos recursos naturais (JONAS, 2013, 32) e uma expansão demográfica inserida na cadeia de consumo.

Uma população estática poderia em determinado momento dizer: “Basta”. Mas uma população crescente obriga-se a dizer: “Mais!” Hoje começa a se tornar assustadoramente evidente que o êxito biológico não só coloca em questão o êxito econômico, reconduzindo-nos do efêmero banquete da abundância para o cotidiano crônico da miséria, mas ameaça levar-nos a uma catástrofe aguda da humanidade e da natureza, de proporções gigantescas. (JONAS, 2006, 236)

Deste modo o capitalismo moderno levou a frente o ideal baconiano do saber pelo poder, gerando um poder que “tornou-se autônomo”, ao mesmo tempo que a “sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse” (JONAS, 2006, 237). É diante disso que a proposta de ética jonasiana assume uma postura de controle responsável diante de tal catástrofe: “a prudência será a melhor parte da coragem e certamente um imperativo da responsabilidade” (JONAS, 2006, 237).

Todavia, no percurso da Modernidade o comunismo marxista também assumiu o ideal baconiano. Porém, apesar do marxismo ter apresentado uma proposta de superação da promessa de êxito que se encontrava no capitalismo, ele se tornou “tão tributário do ideal baconiano quanto a sua contraparte capitalista” (JONAS, 2006, 241). Daí se percebe que o socialismo, como fase processual do comunismo, idealizou um processo contínuo e acelerado da industrialização ao moldes e impulso da tecnologia moderna que contrapõe a quantidade limitada de recursos energéticos orgânicos na natureza. Numa relação entre o sistema capitalista e o comunista, Jonas afirma:

Por causa das paixões desencadeadas em diferentes direções, relacionadas a esse grande *shibboleth* de nosso tempo, necessitamos aqui de uma paciência especial. O que nos facilita a tarefa é o fato de que não pretendemos comparar as vantagens intrínsecas dos sistemas [capitalista e marxista] de vida como tal, mas simplesmente a sua capacidade para dar conta de um objetivo estranho a ambos, isto é, impedir uma catástrofe humanitária ao refrear o ímpeto tecnológico do qual ambos os sistemas são adeptos. (JONAS, 2006, 241) (Acréscimo nosso)

Jonas demonstra ser contrário aos dois sistemas sociais de ideal baconiano porque eles apresentam um ideal que não levam em consideração o tempo moderno com as mudanças que ocorreram no final do século XX. Se por um lado o sistema capitalista é gerador de uma desigualdade social, de uma sociedade de consumo, e de uma degradação dos recursos ambientais, por outro lado, o ideal marxista, de ascensão do proletariado, da distribuição equitativa dos bens de produção e consumo social, não se identifica com as situações reais históricas do marxismo em alguns países, como Cuba. A utopia marxista não é possível de se concretizar, apesar de parcialmente possuir vigor revolucionário e impulsionador de uma sociedade autônoma, igualitária e sem classes.

Tal proposta não assumiu ou soube responder, de modo atualizado, os problemas da Modernidade marcada por questões a níveis globais, planetários e internacionais.

Daí se fazer necessário uma nova postura diante dos problemas modernos, uma nova proposta ética para a civilização tecnológica, que Jonas leva a cabo partindo do princípio da responsabilidade. Diante da eminente catástrofe do mundo natural e da própria humanidade, produzida pelo poder do ideal baconiano, faz-se “necessário agora, a menos que seja a própria catástrofe que nos imponha um limite, um poder sobre o poder – a superação da impotência em relação à compulsão do poder que se nutre de si mesmo na medida de seu exercício” (JONAS, 2006, 241). Trata-se de uma praticidade que equilibre os exageros e excessos do poder destrutivo humano.

Se a ética tradicional e os sistemas de vida modernos se centraram no hoje e agora da vida, a proposta jonasiana leva em consideração a existência da geração futura como imperativo ético. “O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica” (JONAS, 2006, 229). A categoria de futuro como processo de permanência da sociedade deve ser uma preocupação da ética da responsabilidade, pois mais vale pensar numa vida saudável, estável e de qualidade equitativa com o meio ambiente em vista da viva perpetuação e felicidade do gênero humano, do que usufruir de todos os recursos imediatos, de modo egoísta, e ter como consequência a destruição do gênero humano e do planeta. A responsabilidade para com o futuro da humanidade não está dissociada do futuro da natureza:

Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*. Mas mesmo independente desse fato, este último constitui uma responsabilidade metafísica, na medida em que o homem se tornou perigoso não só para si, mas para toda a biosfera. Mesmo que fosse possível separar as coisas [...] – os interesses humanos coincidem com o resto da vida, que é a sua pátria terrestre no sentido mais sublime da expressão [...] (JONAS, 2006, 229)

Na medida em que Jonas critica os sistemas dominantes modernos e suas propostas utópicas, que possuem riscos para a vida intra e extra-humana, tal crítica já se apresenta como um caminho renovado do pensar, da vontade e da práxis humana inserida na ética da responsabilidade. Porém ela deve observar a heurística do medo como caminho real, plausível e apropriado na proposta de nova ética<sup>5</sup>. O medo não é incerteza, terror e desespero frente à responsabilidade pelo futuro, mas uma motivação transformadora: “O medo que faz parte da responsabilidade não é aquele que nos aconselha a não agir, mas aquele que nos convida a agir. Trata-se de um medo que tem a ver com o objeto da responsabilidade” (JONAS, 2006, 351).

Por fim Jonas apresenta que o respeito e o medo deve-nos levar a encontrar no outro a figura do sagrado que deveria ser preservado:

Também temos novamente de recuperar o respeito e o medo que nos protejam dos descaminhos do nosso poder (por exemplo, de experimentos com a constituição humana). O paradoxo da situação atual está em que precisamos recuperar esse respeito a partir do medo, e recuperar a visão positiva do que foi e do que é o homem a partir da representação negativa, recuando de horror diante do que ele poderia tornar-se [...]. Somente o respeito, na medida em que ele nos revela um algo “sagrado”, que não deveria

---

<sup>5</sup> Battestin e Ghiggi, (2010, p. 75) afirmam: “A Heurística do Medo é considerada viável para o descompasso entre a previsão e o poder da ação. A categoria Heurística do Medo é a capacidade humana de solucionar problemas imprevistos, servindo como critério seguro para a avaliação dos perigos apresentados pela técnica”.

ser afetado em nenhuma hipótese [...], nos protegeria de desonrar o presente em nome do futuro, de querer comprar este último ao preço do primeiro. (JONAS, 2006, 353)

## Considerações finais

A ética jonasiana baseada no princípio da responsabilidade intenta refletir sobre a realidade moderna para propor caminhos de resolução aos problemas criados pelo ser humano. Se antes a ética estava centralizada nas relações humanitárias em nível antropológico, cultural, ético e político, no mundo tecnicista, transformador da natureza e do próprio ser humano, a ética tem o desafio de responder a uma sociedade onde o avanço tecno-científico se torna o paradigma influente e imperativo de civilidade. Junto a ele deve se integrar as bases fundamentais da vida humana, a saber, a realidade planetária. Pois este se tornou objeto de consumo-descartável. A ética da responsabilidade é uma proposta de vida que resgata princípios fundamentais da manutenção e continuação da sociedade humana. Por isso que o futuro, as gerações, a existência, a política, a tecnologia e o meio ambiente fazem parte essencial de sua reflexão. Num mundo em constante transformação faz-se necessário uma base de fundamentação. E o princípio que maior corresponde com um envolvimento integral e participativo é o da responsabilidade.

Para a atualidade pós-moderna essa proposta ética tem a força indicativa de elementos que não podem ser desprezados ou esquecidos por esta geração. Não se trata de negar o que se conquistou até então, mas de refazer os passos diante do novo ethos que constitui atualmente a vida humana. Se a subjetividade é marca pós-moderna, ela não pode se realizar sem sua relação com o meio e as condições político-sociais-culturais-ecológicas de vida. Daí a importância de tal ética na própria continuidade e equidade do sujeito pós-moderno na sua condição de vida e existência: uma intersubjetividade equilibrada e integral, humano-planetária, em passos firmes e não declinantes.

## Referência Bibliográfica

BATTESTIN, C.; GHIGGI, G. O princípio responsabilidade de Hans Jonas: um princípio ético para os novos tempos. *Thaumazein*, Ano III, Nº 06, Santa Maria, Outubro de 2010. pp.69-85. (Revista do Curso de Filosofia)

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica*. Rio de Janeiro, Contraponto, Ed.PUC-Rio, 2006.

JONAS, H. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo, Paulus, 2013. (Coleção Ethos)

NODARI, P. C. *Ética da Responsabilidade em Hans Jonas*. Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014. Artigo publicado no X Simpósio Internacional Filosófico Teológico- FAJE. Do humano ao pós-moderno: encruzilha ou destino. Disponível em: [http://www.faculdadejesuita.edu.br/simposio/cd10/textos/doutores/paulo\\_nodari.pdf](http://www.faculdadejesuita.edu.br/simposio/cd10/textos/doutores/paulo_nodari.pdf). Acesso em 10 fev. 2017.

SILVA, J. R. da. *Ética e responsabilidade planetária em Hans Jonas*. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação em Filosofia). CAMPINA GRANDE, PB, Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2014.

## **Atuação das irmãs dominicanas deságua na luta pela terra: Ética, política e direito?**

Gilvander Luís Moreira<sup>1</sup>

**RESUMO:** Pretender-se apresentar aqui nesse X Colóquio Vaziano um pouco da presença e atuação das Irmãs Dominicanas de São Romão em Salto da Divisa, na região do Baixo Jequitinhonha, MG e mostrar como a atuação ética e política delas desaguou na luta pela terra, resultando na conquista de dois Assentamentos no município de Salto da Divisa: Assentamento Dom Luciano Mendes de Oliveira e Assentamento Irmã Geraldinha, e em um Acampamento, o Ouro e Prata, com cerca de 70 famílias acampadas na luta pela terra.

**PALAVRAS-CHAVE:** Irmãs Dominicanas. Luta pela terra. Reforma agrária.

---

Ao participar do X Colóquio Vaziano, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte, MG, com o tema: “ÉTICA, POLÍTICA E DIREITO: urgência e limites”, recordei-me imediatamente da minha tese de doutorado, defendida na FAE/UFMG, dia 05 de maio último, com o tema: “A luta pela terra em contexto de injustiça agrária: pedagogia de emancipação humana? Experiências de luta da CPT e do MST”, porque ao pesquisar o tema da luta pela terra enquanto pedagogia de emancipação humana, necessário tornou-se abordar várias vezes questões éticas, políticas e de direito. Por ser a FAJE uma Faculdade com significativa presença de seminaristas, freis, freiras e agentes de pastoral, optei por apresentar aqui nesse X Colóquio Vaziano um pouco da presença e atuação das Irmãs Dominicanas de São Romão em Salto da Divisa, na região do Baixo Jequitinhonha, MG e mostrar como a atuação ética e política delas desaguou na luta pela terra, resultando na conquista de dois Assentamentos no município de Salto da Divisa: Assentamento Dom Luciano Mendes de Oliveira e Assentamento Irmã Geraldinha, e em um Acampamento, o Ouro e Prata, com cerca de 70 famílias acampadas na luta pela terra. É o que passo a apresentar a seguir.

---

<sup>1</sup> Frei e padre da Ordem dos Carmelitas; bacharel e licenciado em Filosofia pela UFPR; bacharel em Teologia pelo ITESP/SP; mestre em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma, Itália; doutor em Educação pela FAE/UFMG; assessor da CPT, CEBI, SAB e Movimentos Populares urbanos de luta por moradia; e-mail: [gilvanderlm@gmail.com](mailto:gilvanderlm@gmail.com) – [www.freigilvander.blogspot.com.br](http://www.freigilvander.blogspot.com.br) – [www.gilvander.org.br](http://www.gilvander.org.br) – [www.twitter.com/gilvanderluis](https://www.twitter.com/gilvanderluis) – facebook: Gilvander Moreira III

Na dissertação de mestrado de Luis Antonio Alves, intitulada *Ação Pastoral das Irmãs Dominicanas em Salto Da Divisa, MG, de 1993-2005*, é relatado pormenorizadamente o processo de formação do povo saltense: história sangrenta<sup>2</sup>, com o extermínio dos povos indígenas botocudos, existente na região, e a instalação da cultura do clientelismo e coronelismo em Salto da Divisa.

Os sobreviventes desse extermínio criaram uma dependência muito grande dos fazendeiros, em questões de trabalho, moradia, alimentação, vestuário... Enfim, não tinham nenhuma perspectiva de vida, e constata-se que tal dependência passou de geração para geração. Criou-se uma consciência de subordinação para com os fazendeiros, o que levou a população a como que agradecer as migalhas que comia como se fossem obra de caridade. Salto da Divisa foi marcada pelo sofrimento de seus habitantes, piorado com o aumento das grandes fazendas de gado. A grande maioria da população urbana da cidade de Salto da Divisa de hoje origina-se da expulsão forçada ou “amigável” das terras tituladas pelos grandes latifundiários, entre os anos 1970 a 1990, décadas nas quais começou a desaparecer o agrego, isto é, o uso partilhado da terra, dando lugar ao uso exclusivo das terras, para pastos ou comercialização (ALVES, 2008, 29).

A dizimação da população indígena do Baixo Jequitinhonha, de forma extremamente sangrenta, e a concentração da propriedade capitalista da terra geraram acumulação de riqueza e poder em poucas mãos. Isso contribuiu, de maneira estrutural para a configuração política e social da região, conforme afirma Luís Antonio Alves:

O “vale da fartura”, rico para a agricultura, foi transformado num descampado com o mínimo de moradores para a manutenção da pecuária extensiva. Onde moravam centenas de famílias, ficou somente uma pessoa para cuidar de mais de mil bois do coronel. A expressão “vale da miséria” surgiu quando o povo foi expulso das fazendas, indo parar na cidade, sem perspectiva alguma de sobrevivência. Havia muitas promessas dos fazendeiros e políticos, mas nada aconteceu. Chegando à cidade, o povo não teve meios para sobreviver. [...]. Restou explorar o rio Jequitinhonha: a lavagem de roupa, a pesca, a extração de areia e de rochas para construção (ALVES, 2008, 31).

A chegada das irmãs Dominicanas - Irmã Solange de Fátima Damião, Irmã Teresinha de Jesus Reis, Irmã Rosa Maria Barbosa e Irmã Geraldinha (Geraldina Magela da Fonseca) – em Salto da Divisa, em fevereiro de 1992, tornou-se um divisor de águas na história do povo da região. Por isso conhecer um pouco da trajetória da irmã Geraldinha e do trabalho pastoral das irmãs dominicanas no município de Salto da Divisa é imprescindível para se compreender a luta pela terra no Baixo Jequitinhonha.

Os fazendeiros de Salto da Divisa logo perceberam que a atuação pastoral das Irmãs Dominicanas iria incomodar a ordem estabelecida da região. É o que relata Alves:

Os latifundiários logo perceberam na linha pastoral das irmãs, uma ameaça ao *status quo* deles. Eles afirmavam que as irmãs eram do PT e que todos deveriam ter cuidado ao se relacionar com elas. Diziam que elas estavam levando problemas para Salto da Divisa, que criariam divisão entre ricos e pobres, porque os trabalhadores passaram a exigir carteira assinada, não queriam mais votar no patrão, nem em seus candidatos. O medo dos fazendeiros se justificava pela perda do domínio sobre o povo, mas também pelas reflexões que faziam sobre a reforma agrária, fim do trabalho escravo e luta por direitos trabalhistas. A organização e conscientização passaram a ser percebidas através de vários

---

<sup>2</sup> Sobre a história do Vale do Jequitinhonha, cf. RIBEIRO, Eduardo Magalhães. Lembranças da terra: história do Mucuri e Jequitinhonha. Belo Horizonte: s. ed., 1995; SANTOS, Rafael Souza. O Vale do Jequitinhonha. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1971.

conflitos que foram surgindo entre o povo e a elite da sociedade saltense. As domésticas começaram a reivindicar melhores salários, registro trabalhista e melhor assistência no trabalho junto à patroa. As mulheres que sofriam violência dos maridos começaram a denunciar as agressões na delegacia de polícia, o que provocou reação por parte dos maridos; muitas vezes elas foram forçadas a retirar o boletim de ocorrência. Eles diziam: “você não vai mais para essas reuniões, pois você ficou diferente. Você não respondia para mim, e agora responde, eu batia sozinho e agora você quer bater em mim”. Irmã Rosa relata que houve muitas separações depois disso. Os trabalhadores rurais, que roçavam os pastos, descobriram que seu salário era uma miséria, e que estavam vivendo num regime de escravidão (ALVES, 2008, 38).

Com 52 anos, Irmã Geraldinha, cujo nome civil é Geralda Magela da Fonseca, é freira das irmãs dominicanas, está atuando pastoralmente em Salto da Divisa desde fevereiro de 1993, na Pastoral dos Direitos Humanos, na luta por direitos ao lado das famílias atingidas pela barragem e hidrelétrica de Itapebi<sup>3</sup>, nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), na Pastoral da Criança e na Comissão Pastoral da Terra (CPT)<sup>4</sup>.

Irmã Geraldinha<sup>5</sup>, pilar fundamental e um dos principais segredos da perseverança dos camponeses Sem Terra na luta pela terra em Salto da Divisa. Antes de se engajar na luta pela terra, Irmã Geraldinha participou da Pastoral Carcerária em São Domingos do Prata, MG, durante dois anos. Na capital de São Paulo, ela trabalhou na Pastoral das Crianças em Situação de Rua. “A gente ia para a rua e convidava as crianças para ir para uma casa de apoio, onde as crianças tomavam banho, recebiam café da manhã e reforço escolar” (Irmã Geraldinha, em entrevista, dia 09/6/2016). Cerca de 700 crianças em situação de rua eram acolhidas nesses projetos na capital de São Paulo, enquanto irmã Geraldinha estava sendo presença pastoral lá.

Irmã Geraldinha relata o início do trabalho dela e de outras freiras dominicanas em Salto da Divisa:

Depois, ao chegar a Salto da Divisa, MG, no Baixo Jequitinhonha, eu comecei a ouvir muitas famílias reclamando que tinham sido expulsas da terra. Eu vi ali uma possibilidade de trabalhar na origem dos presos e das crianças em situação de rua, os que eu encontrei lá na capital de São Paulo. Começamos através dos Círculos Bíblicos a refletir sobre a situação das famílias expulsas do campo. Nas décadas de 1970 a 1990, milhares de famílias foram expulsas da terra na região do Salto da Divisa. Como ajudar esse povo a voltar às suas raízes? A gente via que as fazendas eram improdutivas e começamos a luta pela terra. Antigamente os fazendeiros proibiam ensinar a ler e a escrever. Em Salto da Divisa, de 1993 a 1998, trabalhei na Pastoral da Criança, porque tinha muita criança que morria de desnutrição. Incentivamos a plantação de hortas comunitárias e nos fundos de

---

<sup>3</sup> Cf. no link, a seguir, Irmã Geraldinha lutando pelos direitos dos atingidos pela barragem e hidrelétrica de Itapebi, em Salto da Divisa: <https://www.youtube.com/watch?v=AAfkW0bDF4o>, acesso em 23/5/2015 às 10h23.

<sup>4</sup> Em entrevista na TV Comunitária de Belo Horizonte – [www.tvcbh.com.br](http://www.tvcbh.com.br) -, no Programa Inconfidências Mineiras, Irmã Geraldinha narra sua história de luta por Direitos Humanos no município de Salto da Divisa, MG. Veja nos seis links a seguir: 1) [https://www.youtube.com/watch?v=7Udy\\_TkEo2w](https://www.youtube.com/watch?v=7Udy_TkEo2w), 2) <https://www.youtube.com/watch?v=p35Mh83VQg4>, 3) <https://www.youtube.com/watch?v=Ek3e-ECzGCQ>, 4) <https://www.youtube.com/watch?v=PFRQNL9eLLY>, 5) <https://www.youtube.com/watch?v=UuLxq8v64M4>, 6) <https://www.youtube.com/watch?v=6ixo4G125m8>, acesso em 23/02/2015 às 23h34.

<sup>5</sup> Veja o Documentário da TV Canal Futura “Uma irmã, um rio e muitas terras”, que retrata a luta pela terra empreendida pela Irmã Geraldinha no meio do povo Sem Terra, dos posseiros e atingidos pela barragem e hidrelétrica de Itapebi, em Salto da Divisa, MG, no link a seguir: <https://www.youtube.com/watch?v=fVQFbK1Vg1g>, acesso em 21/5/2015 às 23h03.

quintais. Na reflexão bíblica, o povo foi descobrindo os direitos que o povo tinha. A gente provocou a descoberta dos direitos sociais. Antes de ocuparmos a terra tivemos que ocupar a consciência do povo oprimido para que se reconhecesse portador de direitos. A casa do Sr. Aldemir, na cidade de Salto, até hoje não tem documento no nome dele. Primeiro, tivemos que semear a terra na cabeça das pessoas desterradas para que eles passassem a acreditar que eles tinham direito. A partir da Bíblia, levamos o povo a descobrir que *a terra pertence a Deus e, portanto, a todos*. Até nos bancos da igreja tinham os bancos exclusivos da família doadora, por exemplo, o coronel Zimbu. Os coronéis mandavam expulsar quem eles queriam e matar quem eles queriam. Irmã Terezinha, minha colega, trabalhou muito na construção de casas e na construção de fossas sanitárias. Isso através de mutirão e captando projetos de solidariedade. Um final de semana, um grupo fazia blocos de cimento e areia e outro grupo construía as casas ou reformava as casas existentes, mas em péssimas condições. A história de Salto da Divisa teve várias etapas de conscientização. Nós, irmãs, fomos acusadas de sermos comunistas. A questão da violência na cidade nos levou a criar o Grupo de Apoio e Defesa dos Direitos Humanos (GADDH), em 1997, após um homem ter assassinado uma mulher a machadada. Isso chocou o povo. Policiais da região não queriam investigar o crime, pois achavam que a culpa era da mulher assassinada. Criamos a Associação Asas da Liberdade, onde buscamos apoio em um grupo francês para fazermos reforço escolar às crianças. A Comarca da cidade de Jacinto, em 1997, não tinha juiz, nem promotor e nem defensor público. Só em Almenara. A prostituição era intensa, inclusive com meninas adolescentes. Os fazendeiros usavam a prostituição para a primeira experiência sexual de seus filhos. E depois, em 1999, o grupo integrante do GADDH abraçou a luta contra a barragem e a hidrelétrica de Itapebi. O latifúndio e o poder público municipal e o estadual estiveram o tempo todo ao lado da empresa que estava construindo a barragem de Itapebi. Até hoje a empresa tem pendências sobre a maioria das medidas compensatórias não cumpridas. As lavadeiras foram pisadas nos seus direitos de lavar roupa nas águas do rio Jequitinhonha. A barragem de Itapebi encheu dentro de um dia, quando as irmãs dominicanas estavam de férias. A empresa se desculpou dizendo que tinha chovido muito. Mentira. Há 13 anos a barragem está cheia e os direitos das lavadeiras, dos pescadores e dos extratores de areia continuam violados. O clamor por justiça continua ensurdecido. Em Salto da Divisa os fazendeiros agem de forma orquestrada (GERALDA MAGELA FONSECA (IRMÃ GERALDINHA), em entrevista, dia 09/6/2016) (grifo nosso).

O trabalho pastoral das irmãs dominicanas em Salto da Divisa, na perspectiva da Teologia da Libertação e das CEBs, desaguou na criação da Associação Comunitária de Comunicação de Salto da Divisa – ASSCOM -, do Grupo de Apoio e Defesa dos Direitos Humanos – GADDH - e da Rádio Comunitária Voz do Povo, instrumentos de organização e luta por direitos sociais. O GADDH, por exemplo, reivindicou junto ao poder público municipal a constituição e instalação do Conselho Municipal de Saúde, do Conselho de Segurança Pública e do Conselho Tutelar da Criança e do Adolescente, este para combater a realidade de violência contra a criança e o adolescente.

Após o MST nascer e se fortalecer na região do Vale do Jequitinhonha com o assentamento Franco Duarte, em Jequitinhonha; o acampamento Terra Prometida, em Felisburgo; e o assentamento Esperança/Santa Rosa, em Almenara, e após ter acontecido em Unaí, MG, dia 28 de janeiro de 2004, o massacre dos quatro fiscais do Ministério do Trabalho, no mesmo ano, dia 20 de novembro de 2004, o massacre de cinco Sem Terras em Felisburgo, impulsionado pelo trabalho pastoral da irmã Geraldinha, de outras irmãs dominicanas e de militantes do GADHH, eis que o MST fincou pela primeira vez sua bandeira em Salto da Divisa, um município sob hegemonia do latifúndio e do capital no campo. O Acampamento Dom Luciano Mendes, do MST, em Salto da Divisa, município com seis mil habitantes, distante 7 km da cidadezinha de

Salto<sup>6</sup> e a 880 km de Belo Horizonte, na região do Baixo Jequitinhonha, MG, após um longo processo de gestação, nasceu na madrugada do dia 26 de agosto de 2006, exatamente no dia em que o arcebispo da Arquidiocese de Mariana, MG, Dom Luciano Mendes de Oliveira, faleceu. Por isso e, principalmente, por ele ter sido ao longo de várias décadas uma referência para a igreja popular na linha da Teologia da Libertação, para as Comunidades Eclesiais de Base, as pastorais sociais e para os movimentos populares, Dom Luciano foi escolhido para ser o patrono do acampamento.

Irmã Geraldinha recorda como foi a primeira ocupação no município de Salto da Divisa.

A ocupação que se tornou o Acampamento Dom Luciano Mendes aconteceu por volta das 4 horas da madrugada do dia 26 de agosto de 2006 com 186 famílias sem-terra que logo depois foram cadastradas no INCRA.<sup>7</sup> O povo levantou de madrugada, pôs os cacaos nas costas e cortou a cerca de mais um latifúndio iniciando o Acampamento Dom Luciano. Com a lona preta nas mãos entramos nessa fazenda chamada Manga do Gustavo. *A gente sabia que era terra devoluta* (IRMÃ GERALDINHA, em entrevista, dia 21/9/2014).

Na madrugada do dia 26 de agosto de 2006, em Salto da Divisa, MG, estava Cidona, ao lado de 186 famílias, fincando a bandeira do MST no Acampamento que três dias depois foi batizado de Acampamento Dom Luciano Mendes. Na Assembleia que decidiu qual seria o nome do acampamento, Cidona afirmou: “Ocupamos aqui no mesmo dia em que morreu o grande bispo Dom Luciano Mendes, um irmão na luta dos pobres. Por isso proponho a gente homenageá-lo colocando o nome de Dom Luciano no nosso acampamento, pois cultivar a memória profética dele é dever de todos nós” (CIDONA DO MST, dia 29/8/2006).

Segundo Geralda Magela Fonseca - carinhosamente conhecida como Irmã Geraldinha -, cerca de 85% das famílias que vieram para o Acampamento Dom Luciano Mendes eram atingidas/massacradas pela barragem de Itapebi. De fato, grandes obras de infraestrutura que viabilizam o sistema do capital, entre as quais, as grandes barragens, têm gerado conflitos agrários, expropriação de terra dos camponeses e, conseqüentemente luta pela terra - O MST foi criado também através da luta pela terra dos camponeses atingidos pela barragem de Itaipu -, como o caso que estamos analisando e inúmeros outros pelo Brasil afora, como em Andradina, SP, no final da década de 1960, como atesta Fabiano Coelho:

Na região de Andradina, a construção da barragem da usina Engenheiro Souza Dias, mais conhecida como Jupιά, provocou uma migração muito grande de pessoas para o local. Com o findar da construção, grande parte dessas pessoas continuaram na região, porém desempregadas e tendo que se concentrar nas periferias das cidades, principalmente em Andradina. Neste período, também em Andradina, havia a luta dos posseiros da fazenda Primavera, os quais estavam sendo expulsos das terras que cultivavam há anos (COELHO, 2010, 57).

As principais notícias de jornais e as atas de reuniões em que lideranças do MST participam estão fixadas em um mural no Centro Comunitário do Acampamento Dom Luciano. “O povo precisa ler e se informar sobre o que está acontecendo relativo à

---

<sup>6</sup> Quando era necessário ir à cidade de Salto da Divisa, as pessoas do Acampamento Dom Luciano iam a pé, de jegue ou de bicicleta. Raramente aparecia uma carona. Podia-se também pegar o ônibus da empresa Mineradora Nacional de Grafite que levava os funcionários da empresa. Esse ônibus passava indo para o Salto às 08h00 da manhã e voltava às 14h00. E ia novamente para o Salto às 16h00 e voltava às 22h00.

<sup>7</sup> “Já passaram pelo Acampamento Dom Luciano mais de 220 famílias”, informa irmã Geraldinha.

nossa luta”, pondera irmã Geraldinha. Muito eloquente a Decoração do Centro Comunitário com as paredes grafitadas com letras de músicas da luta, gritos de luta, menção às principais conquistas e datas. Sinal de que a dimensão simbólica precisa ser cultivada também.

Em observação participante, perambulando pelo acampamento Dom Luciano Mendes percebemos que há trabalho em mutirão no mandiocal coletivo, no galinheiro de quatro famílias, em algumas pocilgas, nas hortas e nos roçados.

Eloquentes são os nomes das ruas do Acampamento Dom Luciano: rua Che Guevara, rua 26 de agosto de 2006, rua CPT, rua MST, rua Antônio Conselheiro, rua 7 de setembro e rua Popular. Todos esses nomes têm um grande significado para as famílias do Acampamento Dom Luciano. São pessoas de luta; datas importantes como 26 de agosto de 2006, que foi o dia da ocupação; rua Sete de setembro, por ter se tornado o dia do grito dos excluídos, que foi um momento forte na nossa luta da terra em 2006, 2007 e 2008. Quando deram o nome da rua, o povo decidiu que não participaria mais do Grito dos Excluídos, em Salto da Divisa, uma vez que o grito lá tinha se tornado grito do poder público; a rua Popular está no ponto mais alto do acampamento, lugar de oração e vigília, onde foi fincada a cruz das Santas Missões populares, realizada no segundo ano de resistência das famílias no acampamento.

Encantadora a alegria contagiante que as famílias do Acampamento Dom Luciano demonstram em todos os momentos de reunião, de manifestação, de celebração da luta ou para receber algum visitante ou autoridade no Acampamento. Muita cantoria, uma cascata de cantos de luta e gritos de luta. Assim presenciamos nos momentos em que o povo festejava oito anos de resistência no Acampamento Dom Luciano<sup>8</sup> e a conquista da fazenda Monte Cristo, dia 22 de outubro de 2014. Em uma aura de ternura e de gratidão, vários objetos de artesanato em madeira – cuias, gamelas e pratos – foram presenteados às autoridades e a todos os visitantes. A emoção tomou conta de várias pessoas.<sup>9</sup>

Músicas de luta e gritos de luta muito eloquentes, tais como: a) “Verdadeiros donos da terra são os que nela trabalham e produzem para sua subsistência!;” b) “Somos luz divina do MST. Na luta pela terra, somos nós que vamos vencer!;” c) “Dom Luciano lutou até morrer. Lutou pela justiça e não pelo poder!;” d) “Cida, Cidona, você não morreu. O MST não te esqueceu!;” e) “Pisa ligeiro, pisa ligeiro. Quem não pode com Sem Terra não açañhe os companheiros!;” f) “Eu já falei pra você não mexer com o Sem Terra. O Sem Terra é valente e luta pela liberdade!;” g) “Mais um passo à frente, nem um passo atrás. A reforma agrária é a gente que faz!” h) “Essa luta é nossa, é luta é do povo. É só lutando que se constrói um Brasil novo!;” i) “Povo unido é povo forte, não teme a luta, não teme a morte!;” j) “Vem Senhor Jesus, vem conosco caminhar. Ilumina nossa luta pra essa terra conquistar!”.<sup>10</sup>

Irmã Geraldinha nos informa:

---

<sup>8</sup> Cf. o vídeo “Acampamento Dom Luciano, do MST, em Salto da Divisa, MG, celebra 8 anos de resistência. 21/09/2014”, disponibilizado no You Tube no link <https://www.youtube.com/watch?v=rwJWrhk4nfY>, acesso em 24/5/2015 às 22h10.

<sup>9</sup> Cf. o vídeo “Acampamento Dom Luciano, do MST, em Salto da Divisa, MG, festeja a conquista da fazenda Monte Cristo”, disponibilizado no link [https://www.youtube.com/watch?v=GDtNIY61v\\_E](https://www.youtube.com/watch?v=GDtNIY61v_E), acesso em 25/5/2015 às 08h23.

<sup>10</sup> Em 22/9/2014, gravamos também dois vídeos: 1) “Povo do Acampamento Dom Luciano não arreda o pé da luta”, disponibilizado no You Tube, no link a seguir: <https://www.youtube.com/watch?v=bIEXLnke47g>, acesso em 27/5/2015 às 22h56; 2) “Acampamento Dom Luciano, do MST, em Salto da Divisa, MG, festeja a conquista da fazenda Monte Cristo”, disponibilizado no link [https://www.youtube.com/watch?v=GDtNIY61v\\_E](https://www.youtube.com/watch?v=GDtNIY61v_E), acesso em 29/5/2015 às 22h06.

No Acampamento Dom Luciano Mendes estou *desde o início* ajudando na *Formação de Base* pelos direitos do povo aqui na luta pela terra. Estou desde o início apoiando essa luta pela terra aqui para ver se de fato a reforma agrária acontece aqui em Salto da Divisa. *É um direito do povo e um dever das autoridades* (IRMÃ GERALDINHA, em entrevista, dia 21/9/2014).

A luta dos camponeses acampados no Acampamento Dom Luciano até serem assentados no PA Dom Luciano Mendes, 25 famílias somente, foi uma experiência de fé libertadora e de esperança construída na luta coletiva. “Irmã Geraldinha tem sido o braço forte dessa luta, o porto seguro do povo na luta pela terra. Por isso ela foi muitas vezes ameaçada de morte”, testemunha Edivaldo Ferreira Lopes, da coordenação da CPT em MG. Em um vídeo<sup>11</sup> que foi apresentado no IV Congresso da CPT, em Porto Velho, de 12 a 17 de julho de 2015, emocionada, irmã Geraldinha afirma: “Aqui no Acampamento Dom Luciano milagres vêm acontecendo. Terras que estavam nas mãos do latifúndio hoje estão produzindo feijão, milho, mandioca, verduras e frutas para o povo se alimentar e se libertar”. A camponesa Cleonice complementa: “É nosso dever libertar a terra que vive aprisionada nas mãos dos latifundiários e fazer essa terra produzir alimentos saudáveis” (Cleonice dos Santos Silva Souza, no IV Congresso da CPT, dia 16/7/2015). Elenita Ramos fez questão de concluir a apresentação da luta pela conquista do PA Dom Luciano, em Salto da Divisa, MG, no IV Congresso da CPT, dizendo:

Quando vocês encontrarem alguém da igreja querendo contribuir, aceite, pois o apoio de pessoas da Igreja é fundamental na nossa luta. Assim foi conosco através da irmã Geraldinha. Digo isso porque há acampamentos que não compartilham com a Igreja, mas a Igreja é uma grande força. Vale a pena lutar juntos (ELENITA RAMOS, em oficina do IV Congresso da CPT, Sem Terra do PA Dom Luciano Mendes, dia 16/7/2015, em Porto Velho, Rondônia).<sup>12</sup>

Enfim, apresentamos aqui apenas alguns flashes da presença e atuação das Irmãs Dominicanas, com ênfase na atuação da Irmã Geraldinha, que continua vivendo e atuando no meio dos Sem Terra dos Assentamentos Dom Luciano Mendes e Irmã Geraldinha e acompanhando a luta pela terra das dezenas de famílias do Acampamento Ouro e Prata e a resistência da comunidade camponesa da cabeceira do Piabanha, no Parque estadual Alto Cariri, também em Salto da Divisa, MG. Essa comunidade de posseiros está ameaçada pela mineradora Nacional de Grafite, por fazendeiros da região e por deputados que tramam alterar os limites do parque para que a mineradora possa minerar dentro do parque, onde há mais de 50 anos mais de dez famílias camponesas vivem em harmonia com o meio ambiente, preservando-o.

A atuação pastoral e a luta pela terra descrita em rápidas linhas, acima, demonstram que tipo de ética, de política e de direito? Quais urgências e limites?

---

<sup>11</sup> Vídeo disponibilizado no You Tube no link a seguir: [https://www.youtube.com/watch?v=I9tmI\\_l0uSo](https://www.youtube.com/watch?v=I9tmI_l0uSo), acesso em 30/5/2015 às 12h10.

<sup>12</sup> Cf. vídeo “De trabalho escravo a livre e Assentamento Dom Luciano no IV Congresso da CPT. 15/07/15”, disponibilizado no You Tube no link <https://www.youtube.com/watch?v=Hv2LL5jTJaU> , acesso em 30/02/2016 às 10h23.

## Referências

ALVES, Luís Antonio. *Ação Pastoral das Irmãs Dominicanas em Salto da Divisa, MG, de 1993-2005*. (Dissertação). São Paulo: Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2008. Disponível em <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp080579.pdf> , acesso em 31/12/2016 às 09h48.

COELHO, Fabiano. *A Prática da Mística e a Luta pela Terra no MST*. Dissertação (Mestrado em História). Dourados, MS: UFGD, 2010. Disponível em <http://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/MESTRADO-DOCTORADO-HISTORIA/Fabiano%20Coelho.pdf> , acesso em 03/01/2017 às 18h43.