

Democracia e humanidade: entre o ético, o técnico e o político

Renan Victor Boy Bacelar*

Resumo: *A Antropologia filosófica vaziana compreende a natureza humana a partir de uma estrutura dialética em que o espírito dá a necessária unidade ao corpo e ao psiquismo. Nesse sentido, o homem nem só vive pelo corpo, nem só vive pela alma. A verdadeira e autêntica vida é a vida do espírito que se desdobra nos atos espirituais de inteligência e amor. Entretanto, dada a revolução pós-cartesiana e o consequente desaparecimento da inteligência espiritual como forma mais elevada de expressão do homem, tomando-se a Natureza e a História como sucedâneos do ser, como viver uma autêntica vida espiritual? Procuramos compreender, neste trabalho, em que medida a relação ontológica proposta por Padre Vaz entre democracia e dignidade humana permite uma adequada realização do homem enquanto ser aberto para a relação.*

Palavras-chave: *Democracia; Vida segundo o espírito; Dignidade humana; Ética; Política.*

INTRODUÇÃO

Na esteira da *Antropologia filosófica* de Lima Vaz o ser humano é constituído de três categorias ou estruturas fundamentais: o corpo, o psiquismo e o espírito. Com efeito, no âmbito do espírito o homem encontra a unidade dialética do corpo e da *psiqué*, de forma que nem vive apenas pelo corpo, nem vive apenas pela alma. A vida autêntica é a vida do espírito, que se desdobra nos atos supremos de inteligência e amor. Não obstante, Padre Vaz encerra seu primeiro volume da *Antropologia Filosófica* com uma intrigante questão: o desaparecimento – na era pós-cartesiana – da “inteligência espiritual” como forma mais elevada do conhecimento filosófico humano implica a dissolução da concepção de homem abraçada pelo pensamento clássico. E toda a Filosofia Moderna, então, será uma interminável tentativa de reconquistar a unidade do homem, perdida com o abandono do paradigma do espírito e de sua orientação transcendente. No vácuo criado pela imanência da Modernidade, *Natureza e História*, técnica e política, se apresentam como sucedâneos do *ser* aberto para a transcendência. Mas, são eles, de fato, uma alternativa viável para a

* Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Viçosa. Mestre e doutorando em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Oficial Titular do Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais com Atribuições Notariais de São Domingos das Dores-MG.

plenitude da *vida segundo o espírito*, a “vida propriamente humana”? Em suma, como tornar possível uma tal *vida segundo o espírito* após a substituição do paradigma da metafísica clássica pela primazia do subjetivo própria da metafísica do sujeito?

Se, na Modernidade, a autonomia aparece tanto como fundamento último do agir individual – permanecendo intacta quando sob a forma política da democracia – quanto como fundamento último do conceito de dignidade humana, poderia ser ela considerada o instrumento de realização ética do homem? É, de fato, a democracia – enquanto dialética da identidade e da diferença (na medida em que as diferenças “se encontram numa mesma responsabilidade moral”) – um paradigma capaz de unificar consciência moral e consciência política? Uma investigação preliminar acerca da *ideia* – da inteligibilidade histórica – destes conceitos é imprescindível para o desenvolvimento das reflexões ora propostas.

1. A ESTRUTURA ONTOLÓGICA DO HOMEM SEGUNDO A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE LIMA VAZ

O desenvolvimento da reflexão posta pela pergunta fundamental da *Antropologia filosófica* – o que é o homem? – ganha na obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz contornos fortemente dialéticos. A partir do desenvolvimento dialético da ideia de homem é que se torna possível construir um discurso antropológico coerente, capaz de integrar as múltiplas imagens formadas pela tradição e pelas ciências humanas e naturais (ANDRADE, 2016, pp. 34-35). Por essa razão, o esforço vaziano de sistematização das estruturas fundamentais do homem não se furta, de maneira alguma, às feições históricas assumidas pelo problema, de modo que no processo de conceptualização filosófica toda *aporética crítica* é antecedida por uma *aporética histórica*¹.

É preciso compreender, desde logo, que o trabalho de constituição de categorias antropológicas é um trabalho por meio do qual o homem torna efetiva a máxima do *Oráculo de Delfos*, ecoada pelo pensamento socrático: *conhece-te a ti mesmo*. Nesse sentido, a Antropologia filosófica é menos um saber *sobre* do que um saber *do* próprio sujeito, marcado pela intenção do homem de conhecer-se comotal e, ao fazê-lo, dar razão a si mesmo, motivo pelo qual, no plano da conceptualização filosófica, a organização sistemática desse saber deve exprimir “o processo real e total do seu autoconstituir-se como sujeito” (LIMA VAZ, 1998, p. 160).

¹ O primeiro momento, de determinação do objeto, “é um *momento aporético* (*aporia*, embaraço, perplexidade) que se traduz na problematização radical do objeto (*ti esti*; o que é?)”. Esse momento, por sua vez, “cumprir dois estágios: *aporética histórica*, na qual se leva a cabo a recuperação temática do problema em questão, acompanhando as grandes linhas de sua evolução ao longo da história da filosofia. (...) [e] *aporética crítica*, na qual a pergunta é referida ao contexto problemático do saber do homem sobre si mesmo tal como se faz presente na atualidade histórica da pré-compreensão e da compreensão explicativa” (LIMA VAZ, 1998, p. 164-165).

Do ponto de vista categorial, o homem é formado por três estruturas fundamentais, ordenadas num movimento ascendente em que o *espírito* dá a necessária unidade ao *corpo* e ao *psiquismo*. Quanto à categoria do corpo, o primeiro momento diz respeito à pré-compreensão do *corpo próprio*, que parte da distinção, de um lado, do corpo como substância material (totalidade física) e orgânica (totalidade biológica) e, de outro lado, do corpo como *corpo próprio*, isto é, totalidade intencional, quando pode ser assumido como auto-expressão do sujeito. Neste caso, o homem não só *é*, como *tem* seu corpo próprio, sendo capaz de lhe conferir uma intencionalidade que transcende o plano físico e biológico. No primeiro caso, *é estar-aí* (presença natural), no segundo caso *é ser-aí* (presença intencional):

É pois, por meio da pré-compreensão do corpo próprio que o homem organiza seu estar-no-mundo, retomando ou *suprassumindo* nessa perspectiva a objetividade do corpo físico-biológico e significando-a em níveis articulados entre si, que são exatamente os níveis do espaço-tempo que se pode denominar *humano* (LIMA VAZ, 1998, p. 177).

No plano da pré-compreensão a mediação do sujeito promove a *suprassunção* do corpo dado, como Natureza, na Forma do *corpo próprio*. Então, mediatizado pela compreensão explicativa (própria das ciências biológicas), pode-se afirmar o corpo como expressão categorial constitutiva da essência do ser homem, limitada, por ora, à sua presença imediata no mundo (portanto, não implicando a relação de identidade plena do homem consigo mesmo) (LIMA VAZ, 1998, pp. 178-183).

A segunda categoria – o psiquismo – posta-se como mediadora entre o corporal e o espiritual. Diferentemente da esfera corporal, na esfera psíquica o estar situado (o homem) no mundo não denota uma presença imediata, mas mediata, dada por meio da percepção e do desejo. No domínio psíquico aparece a consciência, a interioridade do homem, de onde emerge o polo do Eu. Afirma Lima Vaz (1998, pp. 189-190): “As duas grandes vertentes do psíquico, o imaginário e o afetivo, convergem, por sua vez, para o pólo da unidade consciencial, ao qual se refere toda a nossa pré-compreensão da vida psíquica”.

De um lado, a presença psíquica do homem é mediatizada pela presença somática, corporal, o que possibilita o distanciamento entre o sujeito e o mundo exterior, captado e interpretado pela atividade psíquica, ainda que, inicialmente, de modo egocêntrico e, portanto, a ser superado por uma forma superior de objetividade no plano espiritual (ou *noético*): “Desde o ponto de vista filosófico, o *eidos* do psiquismo se define por esta posição mediadora entre a presença imediata no mundo pelo ‘corpo próprio’ e a interioridade absoluta (ou a presença de si a si mesmo) pelo espírito” (LIMA VAZ, 1998, p. 193). É justamente a caracterização do psíquico como *momento eidético* essencial à estrutura ontológica do homem que afasta Padre Vaz, de um lado, do reducionismo materialista e, de outro lado, do reducionismo espiritualista.

Como espírito, o homem necessita *suprassumir* dialeticamente a exterioridade do corpo e a interioridade do psíquico na “identidade na diferença” interior-exterior, que caracteriza o plano noético ou espiritual, sem perder de vista, inclusive, o *evento ontológico* inscrito por antecipação na sua estrutura de ser vivo: a morte, problema superável apenas e tão somente a partir da perspectiva do espírito (LIMA VAZ, 1998, pp. 195-197), na medida em que este faz do homem um ser aberto para a transcendência.

O nível estrutural noético-pneumático marca o ápice da unidade do homem, abrindo seu horizonte, necessariamente, para a relação. Em sua abertura estrutural, o ser humano se relaciona: i) com o mundo, nos termos da categoria da objetividade; ii) com os outros seres humanos, nos termos da categoria da intersubjetividade; iii) e com o absoluto ou a transcendência, nos termos da categoria de mesma designação (LIMA VAZ, 1992, *passim*). É dizer, no limiar espiritual, o *outro* desenha seu perfil ora como *relativo* (na relação intersubjetiva), ora como *absoluto* (na relação de transcendência) (LIMA VAZ, 1998, p. 201).

Esta última estrutura fundamental do homem, ao seu turno, ultrapassa a contingência e finitude dos momentos somático e psíquico. Segundo Padre Vaz, o espírito é uma *perfectio simplex*, atualidade infinita de ser. Por essa razão é que o homem participa do Infinito, tem a marca do Infinito (LIMA VAZ, 1998, p. 202), de modo que a categoria do espírito extrapola as próprias fronteiras da *Antropologia filosófica*².

A forma específica de expressão e manifestação do ser no homem diz respeito, propriamente, ao plano da experiência noético-espiritual. Só pela mediação do espírito o somático e o psíquico participam da forma de ser humana. Nesse sentido, a lógica dialética implica a conservação da natureza psico-somática do *ser-homem*, elevada à unidade ontológica do ser-espiritual. Tem-se, no particular, dois movimentos: um ascendente, de elevação do corpo e do psiquismo à unidade estrutural espiritual; e um descendente, que testemunha “a imanência do espírito no psíquico e no somático” e que faz do homem um *espírito-no-mundo* (LIMA VAZ, 1998, p. 204).

Em sua pré-compreensão, o espírito aparece:

como uma estrutura dialética de *identidade na diferença*: *identidade* do ser e do manifestar-se do espírito ou, segundo o nosso esquema, da Natureza (N) e da Forma (F) no nível do espírito; *diferença* porque a manifestação implica para o espírito-no-mundo (ou espírito finito) a alteridade do objeto que se manifesta ao espírito e no qual o espírito se manifesta: a não-identidade, em suma, do *em-si* do objeto e do *para-si* do sujeito (LIMA VAZ, 1998, p. 206).

² Nesse sentido: “Ao nos elevarmos, no homem, ao nível do *espírito*, vemos anunciar-se a noção de espírito como coextensiva ou homóloga à noção de Ser entendida segundo suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*). Ela constitui, portanto, o elo conceptual entre a Antropologia filosófica e a Metafísica. Com efeito, em sua estrutura espiritual ou noético-pneumática, o homem se abre, enquanto inteligência (*noûs*), à amplitude transcendental da *verdade*, e, enquanto *liberdade* (*pneûma*), à amplitude transcendental do *bem*: como espírito ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: *capax entis*” (LIMA VAZ, 1998, p. 202).

A partir da articulação de quatro temas fundamentais que se entrecruzam na caracterização do termo espírito – a saber, o espírito como vida (*pneûma*), como inteligência (*noûs*), como razão (*lógos*) e como consciência-de-si (*synesis*) – Padre Vaz extrai o núcleo conceitual da noção, dotada, portanto, de duas propriedades essenciais: inteligência e liberdade. Do ponto de vista da inteligência, o homem é *ser-para-a-verdade*; do ponto de vista da liberdade, o homem é *ser-para-o-bem*. Ambas as intencionalidades do espírito se entrecruzam na unidade do movimento espiritual, na medida em que a verdade é o bem da inteligência e o bem é a verdade da liberdade (não por outra razão, no Espírito infinito, verdade e bem residem como identidade absoluta). A *suprassunção* da exterioridade do corpo próprio e da interioridade do psíquico, que situam o ser humano no âmbito da particularidade do espaço-tempo, pela universalidade absoluta do ser e pela interioridade absoluta do espírito, dá lugar à “presença do ser ao espírito e presença do espírito ao ser, acolhimento e dom, razão e liberdade” (LIMA VAZ, 1998, p. 222). Não obstante, a unidade coroada no *ser-homem* é meramente formal. A sua constituição como unidade real depende da passagem para as categorias de relação a que já nos referimos (objetiva, intersubjetiva e transcendental). Nesta passagem é que se dá a unidade efetiva, no plano ontológico, enquanto realização histórica do indivíduo (LIMA VAZ, 1998, p. 209-222). À guisa de síntese, afirma Padre Vaz:

O discurso dialético parte do corpo situado na *exterioridade* espaço-temporal do mundo, mas plasmando essa forma de exterioridade, por meio do corpo próprio, como *presença* do sujeito que se afirma como Eu corporal. A passagem dialética se faz ao psiquismo que estrutura o espaço-tempo *interior* da imaginação, da memória e da afetividade. Na passagem dialética ao espírito, a oposição entre o mundo *exterior* e o mundo *interior* é negada pela síntese entre exterioridade e interioridade com que o espírito se manifesta em seus dois momentos de razão e liberdade: a razão é *interioridade* absoluta do sujeito em sua identidade formal com a *exterioridade* absoluta da Idéia; a liberdade é igualmente *interioridade* absoluta do sujeito em sua identidade formal com a *exterioridade* absoluta do Bem (LIMA VAZ, 1998, p. 224).

A unidade estrutural das três categorias fundamentais – corpo, psiquismo e espírito – é unidade segundo a forma, que deve, portanto, realizar-se na relação do homem com a universalidade do ser, de modo que cabe ao próprio homem a tarefa de auto-realização segundo as normas dessa universalidade. Ora, existindo em sua abertura transcendental para a universalidade do ser, o homem existe enquanto *espírito*, de modo que toda autêntica vida humana é *vida segundo o espírito*. Vale dizer, se a vida é o existir do vivente, manifestada em suas operações, viver segundo o espírito consistirá na prática dos atos que o exprimem como o princípio mais profundo da essência humana: os *atos espirituais* (LIMA VAZ, 1998, pp. 223-239); os atos humanos por excelência, porque fundados na

estrutura ontológica total do homem. Somático e psíquico aparecem aqui como estruturas pressupostas ao seu exercício, mas necessariamente *suprassumidas* na intencionalidade espiritual, é dizer, na abertura para a universalidade do ser:

Pelo somático e pelo psíquico, o ato espiritual se enraíza no espaço-tempo da presença do homem ao mundo exterior, e no espaço-tempo psicológico de sua presença ao mundo interior de cada um. Mas essa dupla presença é dialeticamente *suprassumida* na presença espiritual da identidade consigo mesmo e da identidade intencional e dinâmica com o ser em sua absoluta universalidade. É essa presença a si mesmo e ao ser, constitutiva do espírito, que se realiza efetivamente no ato espiritual. Portanto, em sua significação ontológica, o ato espiritual não designa a carência ou indigência do espírito, mas sua plenitude. Ele atesta a infinitude originária do espírito no qual a essência e o ato são um (LIMA VAZ, 1998, p. 241).

O ato espiritual realiza em plenitude a mediação do sujeito entre natureza e forma, ou seja, a natureza é *suprassumida* na forma, de onde emerge o Eu em sua abertura relacional, enquanto acolhimento e doação ao ser, enquanto inteligência e liberdade. Esse movimento constitui o ritmo da vida segundo o espírito, que pulsa na proporção estabelecida pelos dois atos espirituais mais elevados: a intuição intelectual (inteligência, contemplação, *noésis* ou, ainda, acolhimento do ser) e o amor (liberdade, *ágape* ou, ainda, dom ao ser). Atos, portanto, que constituem a própria estrutura e movimento dialético essencial da vida do espírito, integrando razão e liberdade “à luz da tendência profunda que aponta para o ato de contemplação como inteligência propriamente espiritual e para o ato do dom de si como amor propriamente espiritual” (LIMA VAZ, 1998, pp. 241-243).

2. O PROBLEMA DA INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL NA MODERNIDADE

A Modernidade caracteriza-se por uma série de profundas transformações sociais, sobretudo dos pontos de vista institucional e intelectual³. Inúmeros eventos históricos de grande repercussão impactaram o pensamento ocidental: a expansão do comércio e o surgimento do capitalismo mercantil, a conquista das Américas, o Renascimento, o Iluminismo, o Romantismo, a Reforma protestante e a Contra-reforma católica, as guerras religiosas, a consolidação dos Estados nacionais sob a forma monárquica, as Revoluções liberais, as grandes guerras, dentre uma infinidade de outros acontecimentos.

³ Já tivemos a oportunidade de examinar com maior profundidade parte dos eventos a que nos referimos, quando da elaboração da Dissertação de Mestrado em Direito defendida junto à Universidade Federal de Minas Gerais em fevereiro de 2018 (BACELAR, 2018, p. 117-144).

No “terreno da urdidura das idéias”, podemos identificar a emergência “de novos padrões e paradigmas da vida”. A partir de então a esfera intelectual se torna o centro do sistema de produção de símbolos em torno do qual orbitam as outras esferas simbólicas da existência humana (LIMA VAZ, 2002b, p. 12). Nesse sentido, Padre Vaz propõe o desenvolvimento de uma *fenomenologia da modernidade*: “o estudo da refração das idéias elaboradas no mundo intelectual, na organização social, nas instituições, na escala dos valores, nas crenças e, finalmente, na consciência comum” (LIMA VAZ, 2002b, p. 12).

A começar pelo “espetacular avanço no domínio do tempo”, que cria uma tensão insuperável entre a regularidade do tempo físico (próprio da natureza) e a aceleração do tempo histórico, marcada pela constante manifestação do novo (LIMA VAZ, 2002b, pp. 12-13). Nesse aspecto em particular – relativo às ideias subjacentes ao processo histórico – três questões são de fundamental importância: i) o aparecimento de um novo modelo de racionalidade; ii) a difusão das formas intrinsecamente laicas de vida, é dizer, a *secularização*; iii) e o aparecimento de novas justificativas para a existência do corpo político organizado.

Das querelas teológicas dos fins do século XIII e seguintes derivam algumas das principais transformações que darão o novo semblante do espírito moderno – fenômeno a que Padre Vaz denomina “transformação nominalista das coordenadas do universo mental do homem ocidental”, em paralelo à “transformação copernicana das coordenadas do universo físico” (LIMA VAZ, 2002, p. 156). A axiologia da modernidade comporta dois tipos de paradigmas: a ruptura como decadência e a ruptura como progresso. Em ambos está implícito um juízo sobre o distanciamento progressivo da tradição intelectual cristã, com a consequente formação de uma *cosmovisão pós-cristã*. No primeiro caso, a novidade moderna é tida como secularização das categorias teológicas originais⁴. No segundo caso, é tida como irrupção de algo jamais acontecido na história, assumindo um projeto de autofundação – isto é, pelo próprio homem – do universo simbólico em que estão imersos os indivíduos e as sociedades. Há, no último caso, uma profunda deslegitimação⁵ do antigo (LIMA VAZ, 2002b, p. 19-23).

A leitura que enxerga na Modernidade uma fratura, intelectual e social, em relação ao Medievo deve ser percebida como parte integrante deste mesmo projeto moderno de autofundação. A nova consciência histórica, fruto do avanço do domínio do tempo, permite o desenvolvimento de “uma reflexão que articula e pensa a cultura como um todo e dá sentido ao seu revelar, o que demandará uma convicção inequívoca do homem como artífice de si mesmo e de sua cultura, como *rector* de sua história, como livre” (SALGADO, 2016, p. 9).

⁴ A propósito, conferir a leitura proposta por Karl Löwith em sua obra “O sentido da história”, onde o autor sustenta que as modernas Filosofias da História são o produto da imanentização da escatologia cristã (LÖWITH, 1991).

⁵ É essa a leitura proposta por Hans Blumenberg, que busca sustentar teoricamente a legitimidade do novo paradigma (BLUMENBERG, 1983).

A consciência histórica do homem, na Modernidade⁶, é elevada a um novo patamar. A partir de então o homem *sabe ser e se quer* histórico. O pensamento moderno busca autocertificação, põe-se permanentemente em questão, dobra-se sobre si, ciente que é de sua historicidade, e “pretende re-presentar o presente, presentificá-lo, torná-lo presente a si mesmo, anulando o hiato entre história vivida e história pensada, acontecimento e narrativa, experiência e memória” (ALMEIDA, 2013, pp. 45-46).

O essencial do projeto moderno é a assunção, pela humanidade, do desafio de fazer-se a si mesma a partir das suas próprias potencialidades e faculdades, renunciando, portanto, à toda pretensão que não pudesse ser validada numa perspectiva estritamente humana. Para tanto, a Modernidade parte do sujeito pensante, autônomo, capaz de alcançar a certeza da verdade através da adoção de um método rigoroso de conhecimento. A nova *metafísica do sujeito* tem um objetivo final bastante claro e delimitado: a emancipação humana frente a toda servidão, exterior ou interior, de modo a realizar plenamente a liberdade, a felicidade e a paz (MAYOS, 2004, p. 364). Nesse sentido, a razão humana se torna o instrumento indispensável para a libertação do homem de toda determinação externa, constituindo a crença mais básica e vital da Modernidade (MAYOS, 2012, p. 35).

O pensamento antigo-medieval concebia a inteligência espiritual a partir da pressuposição de que a abertura transcendental do espírito finito à infinitude do ser (*capax entis*) implicava sua ordenação estrutural ao Espírito infinito (*capax Dei*). A partir da filosofia moderna se assiste, contudo, à instauração, por obra de Descartes, de um novo paradigma metafísico que promove a inversão dos termos do paradigma clássico. Desde então, a *cogitatio* (ou o sujeito) ganha primazia na ordem da fundamentação da inteligibilidade. Com efeito, o espaço metafísico cartesiano comporta dois princípios primeiros: o Eu cogitante, princípio da *ordo cognoscendi* e o Deus causante, princípio da *ordo essendi*. Seja como for, ambos situados, no que diz respeito à cognoscibilidade, no plano interior da *cogitatio*. Ora, veja-se que nessa nova metafísica a origem das coordenadas noéticas não é mais o Absoluto transcendente, para o qual se ordena a inteligência humana em sua diferença com o inteligível, mas é a própria inteligência humana, inauguradora de uma ordem própria de inteligibilidade. É dizer, se para a Metafísica Clássica o homem é concebido enquanto estrutura que permite “a abertura da infinitude formal da razão e da liberdade para a infinitude real do Absoluto do ser”, existindo, portanto, como “ser descentrado com relação a si mesmo (ou trabalhado pela inquietação metafísica), na medida em que tem seu centro mais profundo (interior íntimo) no Absoluto transcendente (*superior summo*)”, para a Metafísica Moderna o sujeito é centro de si mesmo – *recentração* que implica, necessariamente, uma profunda rearticulação da estrutura ontológica do homem (LIMA VAZ, 1998, pp. 260-267).

⁶Aqui se impõe a imensa dificuldade relativa à periodização da Modernidade – ou *Modernidades?* –, de resto, fruto da própria postura de autorreflexão que ela não aceita abandonar. Sobre a multiplicidade de *Modernidades*, recomendamos o posfácio de José Luiz Borges Horta na obra intitulada “Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna” (HORTA, 2016, p. 337-346).

O desaparecimento, na idade cartesiana e pós-cartesiana que é a nossa, da “inteligência espiritual” como forma mais elevada do conhecimento filosófico coloca-nos diante da situação que evocamos na Introdução de nosso livro, qual seja a da dissolução da figura do homem elaborada ao longo da história do pensamento clássico. Tendo perdido seu centro de unidade – o *espírito*–, ela se fragmenta nos muitos modelos propostos pelas chamadas ciências humanas, e a filosofia parece em vão tentar reconstituí-la segundo novos paradigmas. Do ponto de vista de sua vertente antropológica, a filosofia moderna pode ser considerada uma incansável labuta – e, mesmo, uma verdadeira “gigantomaquia” tão grandiosa quanto aquela que Platão viu travada em torno do Ser – para a conquista de um paradigma ontológico capaz de assegurar a unidade do homem, que se reconhece perdida com o desfazer-se do paradigma do *espírito* e de sua orientação transcendente, presentes na tradição da *inteligência espiritual* (LIMA VAZ, 1998, p. 270).

Nesse sentido é que Natureza e História se apresentarão, sucessivamente, como sucedâneos do Ser, na tentativa de preenchimento da função de *primum logicum* e de *primum ontologicum* na constituição da ideia de homem. A primazia, então, deverá caber às categorias que relacionam o homem à natureza pelo fazer técnico e o homem à história pelo agir político (LIMA VAZ, 1998, p. 270). Mas reside aqui a intrigante questão levantada por Padre Vaz ao fim do primeiro volume de sua *Antropologia Filosófica*: abandonando a noção de transcendência, vivendo sob o signo do técnico e do político, pode o homem viver plenamente a *vida segundo o espírito*?

3. DEMOCRACIA E DIGNIDADE HUMANA

Em um ensaio intitulado “democracia e dignidade humana”, publicado na Revista Síntese em 1988 e depois integrado na obra *Ética e Direito*, Lima Vaz desenvolve a proposição segundo a qual a democracia é, no plano político, a expressão mais adequada da dignidade humana. Desde logo, afirma o autor, seria possível formular uma objeção de princípio, uma vez que tais noções – democracia e dignidade humana – se situam em âmbitos conceituais distintos: o primeiro é conceito político, o segundo é conceito ético. Não obstante, é possível vislumbrar entre elas uma relação de tipo ontológico, isto é, entre o ser e o fenômeno, ou ainda, entre a essência e sua manifestação. Relação que pressupõe uma dignidade essencial do ser humano e que pretende reconhecer na democracia a forma mais pura e adequada de expressão, no campo político, dessa mesma dignidade. Afirma Lima Vaz:

Supondo-se ser a dignidade uma prerrogativa [*sic*] do ser moral do homem como quer Kant, a manifestação dessa dignidade na forma da

organização democrática da sociedade política implica necessariamente uma articulação ontológica entre Moral e Política (na perspectiva de uma ontologia do ser humano ou de uma antropologia filosófica) que torna possível a manifestação, no campo político, das exigências que fluem da essencial e intrínseca moralidade do homem e do seu agir. (LIMA VAZ, 1998, p.11)

Curiosamente, a proposição em comento aparece na história do pensamento ocidental justamente no momento em que a Filosofia Política, inaugurada por Maquiavel, aprofunda cada vez mais a separação entre Ética e Política, na contramão da unidade proclamada, em geral, pelos antigos e medievais. Ora, no pensamento político clássico, que não consegue desvencilhar o agir político do agir ético, não há qualquer associação entre a forma democrática de governo e o *status* superior de dignidade que se reconhecia ao homem. É na aurora da Modernidade que tais conceitos se entrelaçam – ao que nos parece, com ares de definitividade. Não obstante, é preciso admitir que, num primeiro momento, esta proposição é proclamada mais como um axioma ideológico do que como argumento submetido ao rigor filosófico (LIMA VAZ, 2002c, pp. 353-354).

Padre Vaz atribui à mutação semântica dos conceitos éticos e políticos fundamentais, que teve lugar na Modernidade, a responsabilidade pelo surgimento deste paradoxo. Com efeito, os tempos modernos sepultam de vez as estruturas éticas e políticas do homem clássico, pautadas por uma ideia do agir político como corolário mais elevado do agir ético. Nesse sentido, “tendo perdido o *télos* da ação moral e o meio para alcançá-lo – a ideia de *virtude* – e o *télos* da ação política e o meio para alcançá-lo – a ideia de *justiça*” (LIMA VAZ, 2002c, p. 355) –, resta ao homem moderno alicerçar na sua autonomia o fundamento último do agir e, então, encontrar a forma política na qual o seu Eu subsiste intacto diante da aparente alienação da vida social:

Essa forma vem a ser a democracia, segundo a acepção moderna do termo. Se, por outro lado, se faz repousar o conceito da dignidade do homem, que então faz sua aparição, sobre a autonomia do indivíduo, temos postas as premissas para a proposição que iguala democracia e dignidade humana, consagrada pelo pensamento político liberal (LIMA VAZ, 1988, p. 12).

Dois problemas fundamentais constituem o núcleo teórico da reflexão vaziana sobre a proposição. Em primeiro lugar, em que medida a constituição da comunidade política sob a forma de democracia pode ser, de fato, considerada a melhor constituição? Depois, em que medida ela garante de forma mais abrangente e eficaz os direitos humanos? No particular, é preciso compreender que a noção de dignidade humana a que nos referimos, eminentemente moderna, aparece pela primeira vez: “integrando os traços de uma figura histórica da comunidade política que começa a delinear-se a partir do século XVI e encontrará sua expressão acabada nos teóricos do Direito Natural moderno

nos séculos XVII e XVIII” (LIMA VAZ, 1988, pp. 16-17). Esta noção de dignidade assinala a passagem de um tipo de sociedade onde predomina o vínculo da dependência pessoal (fundada nas virtudes da lealdade e do serviço) para um tipo onde prevalece o vínculo da dependência jurídica (fundada na independência do indivíduo, sujeito dotado de direitos e deveres) (LIMA VAZ, 1988, p. 17).

Lima Vaz vislumbra três momentos lógico-dialéticos na constituição da estrutura da sociedade política ocidental. O primeiro deles, o *social*, apresenta-se como o nível das relações sociais no qual se trava a luta pela satisfação das necessidades através do labor (o que Hegel designou por “sistema das necessidades”). A universalização do trabalho livre liberta o sujeito da tradicional teia de relações pessoais de dependência e o lança nessa luta pela satisfação das necessidades, agora como indivíduo independente (pelo menos do ponto de vista jurídico). O trânsito do momento social ao *político strictu sensu*, o segundo, tem lugar com o advento de uma relação intersubjetiva regida por uma dialética da igualdade na diferença, onde se dá a *suprassunção* da igualdade abstrata própria do primeiro momento (em que as diferenças naturais dos indivíduos são abstratamente igualadas na universal dependência da natureza e interdependência dos sistemas econômicos). No âmbito político tem-se a igualdade *concreta* por força da equalização, perante a lei (*isonomia*), das diferenças naturais e culturais dos homens. Segundo Padre Vaz, o nível do político é o nível do Estado de Direito, cuja matriz conceitual é a realização da ideia de justiça (LIMA VAZ, 1988, p. 17-18).

O terceiro momento lógico, democrático, constitui-se a partir do aprofundamento da *igualdade na diferença*, própria do âmbito político. No nível democrático a ação política do indivíduo é pautada pelo ético, na medida em que é “uma resposta da consciência moral do cidadão ao apelo da sua consciência política, apelo a conferir uma explícita intencionalidade moral ao ato político” (LIMA VAZ, 1988, p. 20). Por esta razão, Lima Vaz identifica a questão da *justiça na alma* (ou na consciência moral do cidadão) como o problema fundamental das comunidades democráticas. É dizer, a configuração democrática de uma sociedade depende da radicalização do agir ético por parte de seus cidadãos. Somente quando a liberdade – *prerrogativa essencial de autonormatividade* – é exercida como expressão da consciência moral do cidadão diante das exigências do bem comum é que a democracia poderá ser considerada expressão política da dignidade humana (LIMA VAZ, 1988, pp. 18-21).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A estrutura noético-pneumática que dá unidade à estrutura ontológica do homem, como visto, implica não só um movimento ascendente de elevação do corpo e do psiquismo, mas também um movimento descendente que faz do *homem um espírito-no-mundo*, na medida em que dá testemunho da imanência do espírito no psíquico e no somático, mormente quando da prática dos atos espirituais, expressões humanas de acolhimento e doação ao ser. Quando a liberdade, prerrogativa de autonormatividade, é

exercida da perspectiva da consciência moral do cidadão diante das exigências do bem comum, então a forma democrática se torna expressão da dignidade humana. Assim é que o homem moderno pode se abrir para a relação, num processo de extrusão em que o agir ético-político se torna acolhimento e dom, liberdade (na forma da autonomia) e razão. Assim é que o regime democrático se torna a expressão mais adequada da abertura humana para a relação – imediatamente, para as relações intersubjetivas e, na medida em que estas conduzem, ante a responsabilidade moral do cidadão, à prática dos atos espirituais que plenificam a natureza humana, também para a relação com o Absoluto. Assim é que, por fim, o homem pode retomar, em alguma medida, a relação com a transcendência – mesmo que a restauração definitiva desta relação dependa, ainda, de um resgate, sem temor, dos pressupostos filosóficos que melhor explicitam a estrutura espiritual humana.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, P. O. de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da reforma gregoriana*. 2013. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2013.

ANDRADE, P. R. O. *A Antropologia Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz como superação do reducionismo antropológico*. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

BACELAR, R. V. B. *Direito Canônico; vivências históricas e teóricas da cultura jurídica ocidental*. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

BLUMENBERG, H. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1983.

HORTA, J. L. B. Sobre a constelação de Modernidades. In: _____. (Org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016.

LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica*, vol. I. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Antropologia Filosófica*, vol. II. São Paulo: Loyola: 1992.

_____. Democracia e dignidade humana. *Revista Síntese*, n. 44, p. 11-25, 1988.

_____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Ética e Direito*. Org. e Int. Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo Loyola, 2002.

LÖWITH, K. *O sentido da história*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

MAYOS, G. *Ilustración y Romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder, 2004.

MAYOS, G. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Barcelona: dLibro, 2012.

SALGADO, K. Ainda a modernidade? In: SALGADO, K.; HORTA, J. L. B. (Org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016.