

Guilherme Goulart Caldas

OS FUNDAMENTOS ÉTICOS DO DIREITO EM LIMA VAZ

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientação: Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell

Apoio CAPES/PROSUP

FAJE- Faculdade Jesuíta De Filosofia E Teologia

Pós-Graduação Mestrado Em Filosofia

Belo Horizonte
2015

Guilherme Goulart Caldas

OS FUNDAMENTOS ÉTICOS DO DIREITO EM LIMA VAZ

Dissertação a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell

FAJE- Faculdade Jesuíta De Filosofia E Teologia

Pós-Graduação Mestrado Em Filosofia

Belo Horizonte
2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Caldas, Guilherme Goulart
C145f Os fundamentos éticos do Direito em Lima Vaz / Guilherme
Goulart Caldas. - Belo Horizonte, 2015.
84 p.

Orientador: Prof. Dr. João A.A.A. Mac Dowell
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

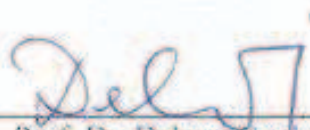
1. Ética. 2. Direito. 3. Vaz, Henrique C. de Lima. I. Mac
Dowell, João A.A.A. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de **Guilherme Goulart Caldas** defendida e aprovada, com a nota 9,5
(nove e meio) atribuída pela Banca Examinadora
constituída pelos Professores:



Prof. Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE



Prof.ª Dr.ª Marcella Furtado de Magalhães Gomes / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 11 de junho de 2015.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus!

À minha família.

Ao Prof. Mac Dowell, em nome dos demais professores e equipe da FAJE.

À minha equipe de trabalho do TJMG.

Aos meus amigos e colegas, por todo apoio.

Por fim, ao meu encontro com o pensamento de Lima Vaz – um marco na minha vida.

RESUMO

Trata-se de um trabalho de fundamentação filosófica do Direito em que se pretende realizar uma reflexão sobre o *quid jus*, a partir de um referencial ético. Estudo baseado no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, que identifica as raízes da modernidade no momento de transição entre o pensamento clássico e moderno. Distinguindo razão clássica e moderna, universalidade nomotética e hipotética, num esforço de inteligibilidade, fala sobre o desafio de criar uma nova forma de razão prática. A ela incumbiria recompor o caminho que vai da Ética à Política e ao Direito. Para tanto, é imprescindível que ela se fundamente em um *ethos*. Desafio urgente, ante o fato de um mundo globalizado, mas que ainda não alcançou um *ethos* universal.

Palavras-chave: Fundamentos éticos, Direito, Lima Vaz.

ABSTRACT

This work attempts to seek for a philosophical foundation in Law where we can make a reflection about the *quid jus*, from an ethical benchmark. It is based on the thinking of Henrique Claudio de Lima Vaz, who identifies the roots of modernity in the moment of transition between the classical and modern thinking. Distinguishing classical thinking from modern thinking, nomothetical from hypothetical universality in an effort to intelligibility, he speaks about the challenge of creating a new form of practical reason. To this new form would lie the responsibility of reconstructing the path which goes from Ethics, to Politics, and to Law. In order to accomplish this, it is necessary for it to be based in an ethos. An urgent challenge in a global world that hasn't still found an universal *ethos*.

Key words: Ethical Benchmarks, Law, Lima Vaz.

LISTA DE ABREVIATURAS

- AF I Antropologia Filosófica I
São Paulo: Loyola, 10ª Ed., mai/2010
- AF II Antropologia Filosófica II
São Paulo: Loyola, 1992
- EF II Escritos de filosofia II – Ética e Cultura
São Paulo: Loyola, 4ª Ed., out/2004
- EF III Escritos de filosofia III – Filosofia e Cultura
São Paulo: Loyola, 2ª Ed., abr/2002
- EF IV Escritos de filosofia IV – Introdução à Ética filosófica 1
São Paulo: Loyola, 4ª Ed., jul/2008
- EF V Escritos de filosofia V – Introdução à Ética filosófica 2
São Paulo: Loyola, 2ª Ed., mar/2004
- EF VII Escritos de filosofia VII – Raízes da Modernidade
São Paulo: Loyola, 2ª Ed., abr/2002
- L. V. Henrique Cláudio de Lima Vaz
Vaz
- P. V. Padre Vaz

*Porque, agora, vemos como em espelho, obscuramente; então, veremos face a face.
Agora conheço em parte; então, conhecerei como também sou conhecido.*

I Co 13:12

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
1.1 MOTIVAÇÃO	12
1.2 METODOLOGIA DO NOSSO ESTUDO	13
1.3 VIDA E OBRA	14
1.4 CONCEITOS FUNDACIONAIS	15
1.5 PROPOSTA FILOSÓFICA VAZIANA	17
1.6 O MÉTODO DIALÉTICO VAZIANO.....	19
1.6.1 Método Dialético na <i>Antropologia Filosófica</i>	20
1.6.2 Método Dialético na <i>Ética Filosófica</i>	22
1.6.3 Diferença Entre o Método Vaziano e o Hegeliano	24
2 ÉTICA	25
2.1 <i>ETHOS</i>	25
2.2 O SABER ÉTICO	27
2.3 ÉTICA	28
2.4 ESTRUTURA CONCEPTUAL DA ÉTICA.....	30
2.5 RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E DIREITO	31
3 DIREITO.....	33
3.1 PREÂMBULO	33
3.2 CONTEXTUALIZAÇÃO DA PROBLEMÁTICA VAZIANA DO DIREITO.....	33
3.2.1 Situando a Problemática do Direito	34
3.2.2 Norma e Lei.....	35
3.2.3 Thomas Hobbes.....	36
3.2.4 Ética Clássica e Ética Moderna.....	38
3.2.5 Crise da Modernidade	39
3.3 CONCEPÇÃO CLÁSSICA: GÊNESE E DESENVOLVIMENTO.....	40
3.3.1 Tempo-Eixo	40
3.3.2 Transcendência.....	41
3.3.3 Modelo Ideonômico	42
3.3.4 Bem.....	43
3.3.5 Justiça.....	45
3.4 DEFINIÇÃO VAZIANA DE DIREITO	47

3.5 RUPTURA ENTRE ÉTICA E DIREITO	49
3.5.1 Relação Intrínseca Entre Ética e Direito	49
3.5.2 Relação Extrínseca Entre Ética e Direito	54
4 LIÇÕES: CONSEQUÊNCIAS DA RUPTURA ENTRE ÉTICA E DIREITO	58
4.1 DIFICULDADE DE UMA FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA.....	58
4.2 PROBLEMÁTICA DA MODERNIDADE.....	60
4.3 PROBLEMÁTICA DO DIREITO.....	62
4.4 RESPOSTAS POSSÍVEIS	64
4.4.1 Estrutura Ternária	64
4.4.2 Desafio de uma Nova Forma de Razão	65
4.4.3 Inversão da Relação Entre Liberdade e Necessidade	65
4.4.4 <i>Ordo amoris</i>	67
4.4.5 <i>Paideia</i>	68
4.5 CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES À PROPOSTAVAZIANA.....	71
5 CONCLUSÃO.....	75
5.1 SÍNTESE DA FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO NA ÉTICA	75
5.2 CONSIDERAÇÕES PESSOAIS CONCLUSIVAS	77
6. REFERÊNCIAS.....	83
6.1. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA.....	83
6.2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA.....	83

1 INTRODUÇÃO

1.1 MOTIVAÇÃO

A princípio, devemos explicar nossa escolha. Ela não foi aleatória. Deveu-se, sobretudo, ao primeiro contato que tivemos com o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Ainda no começo da graduação em Direito na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (FD/UFMG). Mais precisamente, no primeiro semestre de 2007, nas aulas de Filosofia – Introdução à Ética – ministradas pelo Professor Túlio Rebehy, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH/UFMG).

Ficamos, desde então, encantados com a elegância e a erudição do autor de forma que sua obra se tornou nossa verdadeira referência intelectual e filosófica. Não foi sem motivo que viemos à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Foi para encontrar Padre Vaz - como era carinhosamente chamado por seus alunos - em sua casa.

Desde o princípio da graduação a pergunta que nos assola é: o que é o direito? (*quid jus?*)

Para respondê-la, recorreremos à obra de L. V. A esta altura, poder-nos-iam interpelar por que escolher um autor da filosofia para dar cabo de uma pergunta afeta ao Direito. Em nossa defesa, comungamos da idéia de filosofia de Michel Villey, concebendo-a como “pastora da multiplicidade das ciências”¹, inclusive da do Direito. Desta forma, partiremos da “filosofia vaziana”² para alcançarmos os fundamentos éticos do Direito no pensamento de Lima Vaz.

Por mais obscura, que, num primeiro momento, a Ética se apresente, firmamo-nos no pensamento de L. V., haja vista a clareza, sistematicidade e honestidade com as quais o autor desenvolveu seu “sistema filosófico”, mormente, a Ética, que passaremos a denominar “ética vaziana”.

Portanto, a presente dissertação tem como objetivo principal expor, a partir do pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, os fundamentos éticos do Direito. Como

¹ Termo que Michel Villey utiliza na obra “Filosofia do Direito” (Villey, Michel. *Filosofia do Direito. Definições e fins do direito. Os meios do direito*. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 30), demonstrando a importância da filosofia como “arquitetônica”, como “filosofia das ciências”, tendo como objetivo defini-las (Ib., p. 19).

² Expressão recorrente nos artigos e obras que tratam do pensamento de Lima Vaz, dentre os quais, chamamos atenção à obra de Sampaio, Rubens Godoy. *Metafísica e Modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo, Loyola, 2006.

objetivos específicos, vamos abordar sucintamente o papel da Ética no pensamento do autor, delimitar, dentro do escopo da obra, os pontos que interessam ao Direito, expor a relação entre a Ética e o Direito, dizer o que é o Direito para L. V e, por fim, fazer uma breve reflexão sobre a concepção moderna de Direito e a dificuldade da relação deste com a Ética.

Nossa intenção é destacar os pontos em que o autor trata direta ou indiretamente do Direito. Com isso, acreditamos que teremos elementos suficientes para apresentar “os fundamentos éticos do Direito” no pensamento de L. V. A partir desta base, pretendemos propor um referencial ético-filosófico que sirva como base para a discussão a respeito do *quid jus*.

1.2 METODOLOGIA DO NOSSO ESTUDO

Para atingir nossos objetivos, partiremos do todo para a parte. Estudaremos a filosofia de L. V., abordando sua antropologia, política e ética, como pressuposto do tema da dissertação, os fundamentos éticos do direito. Entretanto, não aprofundaremos estes temas. Apenas apresentaremos os resultados de tal estudo, para podermos mostrar como o direito na concepção clássica se fundamenta na Ética, enquanto que na moderna, não.

No capítulo “Direito”, central em nossa investigação, veremos como o Direito, na compreensão do autor, insere-se na dimensão ética da existência humana e dela recebe, em última análise, sua validade e seu alcance como elemento determinante da vida social. Para tanto, concentraremos nossos estudos nos textos nos quais o autor aborda a questão atinente à Ética e ao Direito, quais sejam: Ética e Direito³ e Ética e Razão Moderna⁴, Ética e Justiça⁵, capítulos três da primeira parte⁶ e dois da segunda parte⁷ da sua Ética Filosófica II, utilizado também a bibliografia secundária sobre o assunto.⁸

³ *Ib.*, p. 135 a 180.

⁴ *Id.* *Ética e Razão Moderna*. In: MARCÍLIO, Maria Luiza e RAMOS, Ernesto Lopes (org.). *Ética na virada do século: busca do sentido da vida*. São Paulo: Edições LTr, 1997, p. 51 a 86.

⁵ *Id.* *Ética e justiça: filosofia do agir humano*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-453, out/dez. 1996.

⁶ EF V. Capítulo 3: “Estrutura objetiva do agir ético” da primeira parte “O agir ético”, p. 67 a 94.

⁷ *Ib.* Capítulo 2: “Estrutura intersubjetiva da vida ético”, da segunda parte “A razão prática na vida ético”, p. 173-206.

⁸ Herrero, F. J. *A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, Síntese*, Belo Horizonte, n. 125, 2012
Id. *A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz, Síntese*, Belo Horizonte, n. 96, 2003.

Neste capítulo, baseado nas obras já citadas, procuraremos explicitar as características fundamentais da noção vaziana de Direito, em função de sua fundamentação na Ética, mormente na sua relação com a política, e, em contraste, com as visões positivistas e tecnicistas. Entre a concepção clássica e a moderna de Direito houve uma ruptura, a qual apontaremos.

No capítulo “Lições”, falaremos das consequências desta ruptura, do problema que ela criou e de algumas respostas, dentre elas, sobre o desafio de uma nova forma de razão.

Portanto, buscamos contribuir para o debate atual sobre o direito, trazendo à luz os pontos cardeais do pensamento de L. V., na esperança de que eles sirvam como referenciais desta discussão.

1.3 VIDA E OBRA

Neste ponto nos fiaremos nos dados referentes ao autor catalogados no “Memorial Padre Vaz”⁹. Henrique Cláudio de Lima Vaz nasceu em Ouro Preto, no dia 24 de agosto de 1921. Entrou na Companhia de Jesus no dia 29 de março de 1938 em Nova Friburgo no Estado do Rio de Janeiro e foi ordenado sacerdote no dia 15 de julho de 1948 em Roma. Faleceu no dia 23 de maio de 2002 em Belo Horizonte.

Quanto a sua formação, graduou-se bacharel em filosofia pela Faculdade Anchieta de Nova Friburgo, RJ, em 1945, licenciou-se em filosofia pela mesma Faculdade, em 1946. Posteriormente, foi enviado pela Companhia de Jesus a Roma, onde se bacharelou em teologia pela Universidade Gregoriana, em 1949, licenciando-se pela mesma Universidade, em 1950. Doutorou-se em filosofia pela Faculdade de Filosofia daquela Universidade, em

Mac Dowell, J. *Ética e Direito no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 09 – jan./jun. 2007.

Id. *Saber Filosófico, História e Transcendência*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 11,17.

Toledo, Cláudia. *Estrutura da Relação entre a Ética e o Direito no Pensamento de Lima Vaz*. Síntese, Belo Horizonte, v. 32, nº 102, 2005, p. 25 a 38.

⁹ Memorial disponível eletronicamente no sítio < <http://www.padrevaz.com.br>>. Conforme dados do site, um primeiro memorial foi organizado pelo Prof. Dr. João A. A. Mac Dowell que realizou o inventário inicial dos materiais deixados por Lima Vaz após o seu falecimento. Este memorial físico está situado na Biblioteca da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – localizada na Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127, Planalto, Belo Horizonte, MG, CEP 31720-300 (endereço disponível no sítio < <http://www.faculdadesjesuita.edu.br/>>). Posteriormente, este inventário foi crescendo, através da doação de materiais relacionados ao autor. Ante a expansão do acervo vaziano, o Prof. Rubens Godoy Sampaio desenvolveu um projeto de catalogação eletrônica da obra de Lima Vaz, sob a orientação do Prof. Dr. Mac Dowell, que resultou no sítio supracitado, fonte das informações contidas no presente capítulo da nossa monografia. Acesso em 12/03/2015.

1953, com a tese “*De Contemplatione et Dialectica in Platonis Dialogis*”¹⁰. Retornando ao Brasil em seguida, para o exercício do magistério, função que exerceu nos 50 anos seguintes (de 1953 a 2002).

Foi Professor na Faculdade Anchieta de Nova Friburgo, de 1953 a 1963. Posteriormente, lecionou na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG de 1965 a 1985, na Faculdade Eclesiástica de Filosofia no Rio de Janeiro de 1975 a 1981 e, por fim, na Faculdade Eclesiástica do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus em Belo Horizonte de 1982 a 2002¹¹.

Erudição e disciplina tornaram-no um escritor profícuo, fora artigos, editoriais, verbetes, notas bibliográficas e outras obras, escreveu: a *Antropologia Filosófica* - em dois volumes - e os *Escritos de Filosofia* – obra em sete volumes¹².

Dos vários anos de docência e das várias obras que escreveu, legou-nos uma vasta obra filosófica e uma miríade de discípulos tanto na Companhia de Jesus, quanto na UFMG, fruto de seu diligente trabalho, excelentes aulas e de sua solicitude para com seus alunos e orientandos.

Ressaltamos, desta feita, não só a importância de L. V. na História da Filosofia Brasileira, mas também a importância de seu pensamento na nossa formação humanística e, também, ainda que indiretamente, jurídica.

1.4 CONCEITOS FUNDACIONAIS

Na obra *Conversas com filósofos brasileiros*¹³, Lima Vaz diz que não acredita em uma filosofia “de cunho empirista”, ele filia-se a uma corrente filosófica a qual denomina “fundacionista”, pois firma-se em conceitos “fundacionais”. Com isso, ele quer dizer que acredita numa filosofia que busca *princípios, fundamentos*.

¹⁰ Tese que foi recentemente traduzida do latim e publicada pelas Edições Loyola, conforme se segue: Vaz. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

¹¹ Dados disponíveis no sítio eletrônico < <http://www.padrevaz.com.br>> Link: Biografia > Curriculum Vitae de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Acesso em 12/03/2015.

¹² Fora outras obras arroladas em sua bibliografia, disponível no sítio < <http://www.padrevaz.com.br>> Link: Bibliografia > Livros de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Acesso em 12/03/2015.

¹³ Nobre, Marcos e Rego, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000, 431 p.

Os fundamentos ou em suas palavras os “conceitos fundacionais” da sua posição filosófica são: “o conceito de ato de existir (*esse*) recebido de Tomás de Aquino (...) pedra angular da Metafísica”, “o conceito fundamental da Antropologia filosófica, (...) do ser humano enquanto *expressividade*”, “o conceito fundamental [da Ética] (...) o conceito de *Bem*, que se apresenta como um conceito metafísico”.¹⁴

Cada um desses conceitos poderia ser objeto de uma dissertação à parte. Não é nosso objetivo aprofundar-nos em cada um destes pontos, por isso vamos apenas pontuá-los brevemente, para em seguida adentrarmos no estudo da ética vaziana propriamente dita.

O primeiro conceito está ligado à metafísica de Tomás de Aquino e à leitura que fazem os comentadores de sua obra:

A originalidade de Tomás de Aquino, como reconhece a maioria dos comentadores, reside nessa intuição genial pela qual o objeto próprio da metafísica não se situa ao termo de um processo abstrativo da inteligência como noção universalíssima do *ser* (*ens generalissimum ut nomen*), mas transluz na intencionalidade dinâmica do ato judicativo como identidade dialética entre a forma do juízo (*est*) e o ato ou perfeição suprema (existir, *esse*).¹⁵

O segundo conceito é brilhantemente resumido juntamente com o conceito de pessoa, fechamento da Antropologia Filosófica:

Compreender filosoficamente o homem como *pessoa* significa, pois, tematizar essa identidade *mediatizada* do sujeito consigo mesmo e mostrá-la como *termo* e *princípio* de inteligibilidade (...) do movimento de *auto expressão* – que é, igualmente, movimento de *auto constituição* – pelo qual o homem assume a tarefa fundamental que o define como homem, qual seja a de *ser*, sendo *expressão* de si mesmo.¹⁶

Por fim, sobre o terceiro conceito, intrinsecamente ligado à Ética, assim se posiciona o autor:

A afirmação do Bem, como *princípio* do *ser* e do *ser conhecido* (*ratio essendi e ratio cognoscendi*) da *praxis* humana é, como mostrou Aristóteles, o *princípio* de uma *ciência da praxis* (a Ética), revelando-se também, por sua natureza, uma *ciência prática*. Uma ciência que discorra sobre o que é o Bem (em si mesmo, em cada um de nós e na comunidade humana) e, ao mesmo tempo, nos ensine como tornarmos *bons* (*Ét. Nic.*, II, 2, 1103 b 26-28). Mas a utilidade da Ética como *ciência prática* (ou *pragmática*, como se costuma dizer hoje) decorre de sua fundamentação numa *ciência da prática* ou num discurso ordenadamente conduzido sobre as estruturas inteligíveis subjacentes ao operar da *razão* que conduz à *praxis*, ou seja,

¹⁴ *Ib.*, p. 36 e 37.

¹⁵ EF III, p. 319 e 320.

¹⁶ AF II, p. 218.

da Razão prática em sua ordenação necessária ao Bem. (...). Estamos convencidos de que a *prática ética* só pode ser justificada em razão por uma *ciência da prática*, que tenha como *princípio e fundamento* uma *metafísica do Bem*. Damos, pois, a Robert Spaemann a palavra final: *não há Ética sem Metafísica*.¹⁷

Portanto, acreditamos que L. V. parte da concepção de uma filosofia que se rege por princípios – “pontos de partida” –, dentre os quais o do Absoluto, da expressividade e do Bem. O Absoluto não existe no “mundo sensível”, no entanto, podemos “enxergá-lo” quando os olhos da Razão se voltam e contemplam o “mundo ideal”. Neste, o homem conhece as ideias e tenta transpô-las para aquele numa ação de contínua organização, unificação e compreensão do real. Esse processo só é possível graças à transcendência, ou seja, o elevar-se do homem para o que está além deste mundo e, ao mesmo tempo, retornar, trazendo algo de “realizável” ao mundo concreto. Segundo, como o homem não vive só, ele precisa se comunicar com os seus semelhantes, para isso, temos as diversas formas de linguagem, que demonstram a capacidade do homem de se “expressar” e de se fazer compreendido. E, por fim, vivendo em conjunto com outros homens, o homem constitui comunidades e, por conseguinte, sociedades. Ampliando o horizonte do Bem como fim do ponto de vista meramente individual para o da coletividade, buscará a melhor vida possível para si, mas nunca esquecendo que “nenhum homem é uma ilha”, buscará tanto quanto, a melhor vida-em-comum possível.

1.5 PROPOSTA FILOSÓFICA VAZIANA

Conforme Herrero (2003)¹⁸, L. V. tinha como objetivo elaborar “a trilogia básica da filosofia: antropologia, ética e ontologia”¹⁹. Esta, apesar de não ter sido completada, foi problematizada na obra *Raízes da Modernidade*²⁰.

L. V. no artigo *Morte e vida da filosofia*²¹, diz que a filosofia é essencialmente atópica, i. e., não pode ser limitada “a um espaço metodológico abstrato”, e que como “interrogação

¹⁷ EF V, p. 241 e 242.

¹⁸ Herrero, F. J. *A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz*, Síntese, Belo Horizonte, n. 96, 2003.

¹⁹ Ibid. 10.

²⁰ EF VII.

²¹ Vaz. *Morte e vida da filosofia*, Pensar, v. 2. n. 1, 2011, pp. 8 a 23.

humana” caracteriza-se pelo “descer às raízes” das perguntas e problemas com os quais ela se depara. Assim, ele define o homem como *animal inquietum*. A inquietação do homem tanto diante do desconhecido como do não-conhecido, leva-o a inquirir pelas razões do ser e do agir. Metafísica, antropologia e ética estão entrelaçadas desde o nascimento da filosofia. Filosofia que nasce igualmente como ciência, quando faz a passagem do *mythos* ao *logos*.

A partir das quatro perguntas fundamentais da filosofia reunidas por Kant, *o que posso saber? o que devo fazer? o que me é permitido esperar? o que é o homem?*, L. V. identifica tais perguntas aos temas filosóficos *Ontologia e História, Ética e Cultura, Filosofia e Cristianismo, Antropologia e História*. Conclui, concordando com Hegel, que a função da filosofia é “captar o próprio tempo no conceito”. Assim, o filosofar tem que partir de uma “memoração” (*Erinnerung*), definindo o filosofar como uma confluência de recordação (*anamnesis*) e pensamento (*nóesis*). Daí a importância da tradição para o autor, cuja “palavra de ordem” era: “volta aos gregos”.

Salta aos olhos a importância da *História* para o autor, que revela (para a *Filosofia*) “o fio inteligível que corre ao longo do pensamento ocidental”. Sendo a filosofia uma “inquirição da verdade”, submetida à exigência do *logos* ou da razão, segue que “o *logos* é fundamento, ordem e finalidade” desta perquirição.

Segundo Sampaio²², o sistema filosófico vaziano pode ser didaticamente dividido em três partes. A primeira corresponde às Antropologias filosóficas I e II, a segunda, às Introduções à Ética I e II, enquanto a terceira, apesar da correspondência com os Escritos de Filosofia VII – Raízes da Modernidade –, conforme tese de Sampaio subjaz ao desenvolvimento de todo o conjunto da obra vaziana, visando, em última instância, ao Absoluto, considerado como a “abóbada do sistema vaziano”.²³

A Metafísica, segundo o comentador, ao mesmo tempo em que é “o ponto de chegada e de conclusão do trabalho vaziano”, é “o ponto de partida”. De tal forma que ela se constitui na “chave de inteligibilidade (...) de todo pensamento vaziano”.²⁴ Explicita tal tese na seguinte afirmação:

(...) a metafísica subjacente ao pensamento vaziano é assumida como condição de possibilidade de uma antropologia integral e de uma ética que não esteja restrita às

²² Sampaio, Rubens Godoy. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006.

²³ *Ib.*, p. 17.

²⁴ *Ib.*, p. 323.

determinações de qualquer horizonte último que pode ser circunscrito ao nível da imanência.²⁵

Consideramos que assim se “fecha” o sistema vaziano através da composição das partes – antropologia, ética e metafísica. No entanto, esse sistema não se apresenta como um sistema hermeticamente fechado. Ele se apresenta como um sistema aberto tanto ao Absoluto, quanto à radical possibilidade do homem de se autodeterminar, a favor ou contra este referencial. Admoesta-nos L. V., conforme o interpretamos, que sem referencial o homem não avança muito, geralmente, regredindo a situações de vida inferiores a que alcançara, principalmente, quando se referenciara no Bem. Muito embora, a definição exata deste Bem permaneça passível de debates, a noção dele como fim, pelo menos à primeira vista, permanece um consenso entre os homens.

1.6 O MÉTODO DIALÉTICO VAZIANO²⁶

Faz-se importante um esclarecimento sobre o método dialético. De fato, todo o sistema filosófico vaziano é desenvolvido dialeticamente. A etimologia de método é caminho (*méthodos*). É um diálogo de perguntas e respostas para resolver um problema (*aporia*). Diálogo é um “caminhar através do *logos*”²⁷.

Há dois *méthodos* ou roteiros. O primeiro é considerado como propriamente dialético, o segundo se desenvolve segundo o silogismo demonstrativo. A tradição filosófica denominou o primeiro como “método dialético” e o segundo como “método analítico”²⁸.

A diferença entre os métodos consiste em que:

[O método dialético] avança a partir das oposições fundamentais, sobretudo a oposição finito-infinito, que exprimem a inteligibilidade discursiva do Ser. Por conseguinte, o “caminho dialético” não serve de roteiro quando se trata de proceder à análise, à classificação e à demonstração dos objetos finitos circunscritos nos limites de sua finitude [campo do método analítico].²⁹

²⁵ Ib. p. 324.

²⁶ Vaz. *Método e Dialética*. In: Brito, E. F. e Chang, L. H. (orgs.). *Filosofia e Método*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 9-17.

²⁷ Ibid. p. 10.

²⁸ Ibid. p. 11.

²⁹ Ibid. p. 15.

O método dialético, desenvolvido sob o gênio platônico no *Sofista*, apresenta como condição transcendental de seu “caminhar”, a preocupação com a possibilidade lógico-ontológica da proposição e a do discurso. Assim a dialética é considerada como ontologia³⁰.

L. V. diz que este é um procedimento “diferente segundo a diferença dos conteúdos que são pensados” e não um conjunto de regras “a ser aplicado indiferentemente a qualquer conteúdo”³¹. Neste sentido, ele utiliza diferentemente o método dialético na *Antropologia filosófica* e na *Introdução à Ética filosófica II* de acordo com os aspectos da realidade que se trata de compreender. Em ambos os casos, o método é considerado como “uma reflexão e um discurso (*logos*)”, que almejam à “inteligibilidade que fundamenta” a afirmação que cada um faz de seu respectivo objeto (ser e agir humano).

Assim, o discurso dialético (e a reflexão) que o acompanha se vê ante a “oposição fundamental finito-infinito”. Esta é a estrutura fundamental do processo dialético que vigora tanto na *Antropologia Filosófica* como na *Ética* de L.V.

A primeira pode ser considerada como a Ontologia da pessoa humana. Nesta, “o infinito está implicado na ‘ilimitação tética’”. De forma que, “o ser do sujeito humano se põe (*thésis*) ou se afirma dinamicamente orientado para o infinito ou o Absoluto”.

A segunda pode ser considerada como a Ontologia do agir humano. Nesta, “o infinito já esta presente no ponto de partida como Norma primeira do agir sob a razão transcendental do Bem”. Partindo do “‘Eu sou’ já constituído como pessoa em sua abertura ontológica ao Absoluto”, o caminho dialético da ética constitui a pessoa moral, como auto realização do ser – e do seu agir (*praxis*) - sob a norma do Bem.

1.6.1 Método Dialético na *Antropologia Filosófica*

Na *Antropologia Filosófica* o processo dialético se desenvolve basicamente segundo o esquema N-S-F (Natureza - Sujeito - Forma). A “natureza” corresponde aqui àquilo que é dado na realidade. Pela mediação do “sujeito”, i.e. da razão humana, manifesta-se a “forma”, i.e., a expressão e o significado da realidade. Esta mediação se exerce em três níveis, designados por Lima Vaz, respectivamente, como pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica ou transcendental, segundo o esquema dado-sujeito-expressão.

³⁰ Ibid. p. 12, 13.

³¹ Ibid. p. 9.

Na pré-compreensão ou mediação empírica, o dado corresponde ao mundo da vida (próprio de determinado contexto sociocultural). Este é objeto da experiência natural do “sujeito” empírico, que ao compreender essa experiência, exprime-a através de representações, símbolos e crenças.

Na mediação abstrata ou compreensão explicativa, os dados resultam dos métodos de observação e análise próprios da experimentação científica. Estes, ao passarem pelo “sujeito” cognoscente, são expressos, segundo os métodos próprios do conhecimento científico, em: conceitos, leis e teorias da ciência.

Finalmente, na compreensão filosófica ou mediação transcendental, o dado é mais complexo. Ele consiste na suprassunção da experiência natural e da explicação científica na experiência que o “sujeito” faz de si mesmo, enquanto razão, fonte de todo o sentido. Ao tentar expressar esta experiência, o “sujeito” transcendental desenvolve conceitos propriamente filosóficos. E, assim, busca expressar a essência desta experiência, num discurso que articula aqueles conceitos.³²

Mas o movimento dialético não se exaure na elaboração dos conceitos ou categorias. Ele leva a ultrapassá-las sucessivamente em vista da compreensão plena da realidade.

A determinação das categorias corresponde ao princípio da limitação eidética. Ela resulta da necessidade de exprimir o objeto na forma de conceito (predicado). Este delimita o campo da realidade a uma determinada região ou aspecto, não coincidente com a totalidade.

O princípio da ilimitação tética corresponde a um novo momento do processo. Numa dialética da identidade na diferença, evidencia-se “a abertura transcendental ao ser, constitutiva da estrutura do espírito, que está na origem do dinamismo da afirmação do sujeito e que o impele a transcender toda limitação”³³. Este princípio é bem expresso pela “posição” (*thésis*) absoluta do ser no “é” da afirmação judicativa: *Eu sou*. O ser através do “é” ultrapassa a limitação de sua posição: *Eu*.

Da tensão entre os dois princípios resulta o princípio de *totalização*, que mantém a orientação ilimitada do espírito para o horizonte último do ser. Este princípio parte da necessidade de se organizar o discurso das categorias na unidade de um sistema global. No entanto, este sistema não pode fechar-se na pretensão de uma compreensão absoluta. Ele deve

³² AF I p.159 a 164.

³³ Herrero, *op. cit.*, p. 9.

manter-se sempre aberto, haja vista o caráter intencional e não real da transcendência que o fundamenta.³⁴

Além dos princípios, partindo da afirmação primordial “Eu sou”, a *Antropologia Filosófica*, segundo o método dialético que lhe é próprio, passa pelos momentos estruturais - *corpo próprio, psiquismo e espírito* - e pelos momentos relacionais - *objetividade, intersubjetividade e transcendência* -, para constituir o ser do homem, articulando-o em formas (expressões) “que manifestam seu ser subsistente finito (pessoa) enquanto intencionalmente aberto ao infinito (Absoluto³⁵)”.³⁶

Estas dimensões são unidas pelas categorias de *realização* e de *pessoa*. O homem é dado a si mesmo na complexidade das suas estruturas, possuindo uma “unidade estrutural e reflexiva do seu ser-em-si”. Na relação reflexiva com o mundo, com os outros, e com o transcendente, ele perfaz a sua *essência*; a qual, ele tem que *realizar* na sua *existência*. Deste *iter*, o discurso termina onde ele começa, *o que é homem? pessoa!*³⁷

1.6.2 Método Dialético na *Ética Filosófica*

A *Ética Filosófica* de Lima Vaz pressupõe a sua *Antropologia filosófica*. Pressuposta a estrutura fundamental do processo dialético acima exposta, ao desenvolvê-lo no campo ético L. V. explicita novos elementos.

Herrero (2012)³⁸ identifica no método dialético vaziano da *Ética* cinco níveis. No primeiro, a dialética tem que articular as três dimensões - *subjetiva, intersubjetiva e objetiva* – da Razão Prática (RP), uma vez que o agir humano é circunscrito ao indivíduo, à comunidade e ao *ethos*. No segundo, ela deverá articular os momentos de *universalidade, particularidade* e *singularidade*, porquanto, parte do sujeito (universal concreto, pessoa aberta à

³⁴ AF I, p.167.

³⁵ “O *Eu* é, pois, um puro momento mediador entre os pólos da Natureza e da Forma e só o conhecemos por meio da Forma ou operação que o manifesta. Nossa *identidade* é uma identidade mediatizada pela *diferença* entre a Natureza e a Forma, diferença supressumida (*aufgehoben*) dialeticamente na expressão da Natureza (plano ôntico) pela Forma (plano ontológico): essa a dialética elementar constitutiva da nossa *finitude* e que nos obriga a exprimir nossa *identidade* mediatizada numa pluralidade de Formas. A identidade *imediata* do ôntico e do *ontológico* é a própria definição do Eu absoluto - de Deus - como *Esse subsistens*. EF V, p. 18, nota 19.

³⁶ Vaz. *Método e Dialética*, op. cit., p. 16.

³⁷ Ib.

³⁸ Herrero, F. J. *A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, Síntese, n. 125, 2012, p. 397

universalidade do Ser), que passa por situações, nas quais tem que tomar decisões. No terceiro, ela tematiza segundo os níveis de compreensão – *pré-compreensão*, *compreensão explicativa* e *compreensão filosófica* – as *aporias* com as quais se depara, resultando nas diversas categorias éticas. No quarto, tendo desdobrado o ato (ou agir) ético, deverá desdobrar, segundo os momentos do segundo nível, a vida ética, que consiste na sequência de todos atos e ações humanas, ou seja, na complexidade da vida ética. Por fim, no quinto, deverá proceder segundo os princípios de *limitação eidética*, de *ilimitação tética* e de *totalização*, o primeiro advém da “inadequação entre a categoria e a totalidade da experiência ética”, o segundo “decorre do dinamismo ilimitado do movimento mediador do *Eu sou*, orientado para o horizonte universal do Bem”, e o terceiro “impõe a *clausura* do sistema na categoria englobante de *pessoa moral*, sistema porém *aberto* ao horizonte universal do Bem”. Assim, “a dialética articula a oposição finito-infinito”.

A Ética vaziana é dividida, portanto, em duas dimensões, a saber, do *agir ético* e da *vida ética*. Cada dimensão desdobra-se segundo as seguintes estruturas – *subjetiva*, *intersubjetiva* e *objetiva* – conforme sua análise avança dialeticamente do *sujeito* ao *objeto*. Na determinação de cada uma dessas estruturas, o processo dialético se desdobra pelos momentos de *universalidade*, *particularidade* e *singularidade*. O primeiro corresponde ao momento de abstração, o segundo da situação e o terceiro da concretude. Um exemplo elementar seria: *U* - o Bem, *P* - situação do agente (em que há a alternativa de escolha entre o bem e o mal), *S* - a decisão de agir conforme o Bem.

Na dimensão do agir ético, na estrutura subjetiva, parte-se das categorias de verdade e bem (U), para a de consciência moral (S). Na estrutura intersubjetiva, do reconhecimento e consenso (U), para a de consciência moral social (S). E na estrutura objetiva, das noções de fim, bem e valor (U), para a de norma moral (S).

Na dimensão da vida ética, na estrutura subjetiva, parte-se da do ideal de virtude (U) para o existir ético (S). Na estrutura intersubjetiva, da justiça (U) para os valores de igualdade e dignidade (S). Na estrutura objetiva, partindo das ideias transcendentais de Bem e Fim (U), em meio à Cultura (P), desenrola-se a História (S).

1.6.3 Diferença Entre o Método Vaziano e o Hegeliano

Cabe ainda enfatizar a distinção entre L. V. e Hegel feita por Herrero (2003)³⁹. O que os distingue é a compreensão que cada um deles tem do ser. Para L. V., a pessoa, enquanto categoria totalizadora, resultante da tensão entre a finitude do sujeito e a infinitude do ser, revela, segundo a fórmula *sujeito=ser*, que o sujeito visa a infinitude real do ser. No entanto, tal visada é intencional. Ela é possível graças à ideia de transcendência, na qual, o sujeito é *posto* pelo Absoluto. Assim, o homem é, porque o Absoluto é; pois a universalidade formal do ser pressupõe o Transcendente (Absoluto), como Infinito real, referência constitutiva do sujeito, acessível mediante o *espírito*⁴⁰.

Hegel parte de uma ideia abstrata de ser, cujo conceito é atingido graças à lógica. Sua dialética do conceito é regida pelo “movimento da negação da negação”. O Absoluto e o finito não possuem uma positividade originária, consistindo na negação da abstração inicial de ambos. De tal forma que a negação do ser finito é o ser do Absoluto. Assim, a existência imediata é a negação da essência, que, por sua vez, renega-se, constituindo logicamente o ser do Absoluto.

Portanto, para L. V. o ser é fonte, pura positividade, pura gratuidade, superabundância, compreendido segundo a fórmula tomásica do “ato de ser como existir (*Esse*)”, enquanto que para Hegel o ser é negatividade absoluta, conceito lógico (verdade) a que se chega pela “força prodigiosa do negativo”.

³⁹ Herrero, F. J. *A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz*, Síntese, Belo Horizonte, n. 96, 2003, p. 11, 12.

⁴⁰ O Absoluto pode ser considerado tanto como formal (Ontologia - transcendentais: unidade, verdade e bem), quanto como real ou existente (Teologia Natural - *Ipsum Esse subsistens* - Deus).

2 ÉTICA

Após esse breve esboço dos pressupostos filosóficos de L. V., faremos uma análise mais detida de sua Ética, fio condutor de nosso trabalho.

Neste ponto, buscaremos trabalhar com os conceitos fundamentais da Ética vaziana, conforme eles são apresentados, principalmente, nos primeiros quatro capítulos dos *Escritos Filosóficos IV* (EF IV), que servem de abertura ao sistema ético de L. V. e, também, nas introduções dos *Escritos de Filosofia IV* (EF IV) e dos *Escritos de Filosofia V* (EF V) e no primeiro capítulo dos *Escritos de Filosofia II* (EF II).

2.1 ETHOS

No Capítulo 1⁴¹ dos *Escritos de Filosofia IV* – Fenomenologia do *ethos* – o autor parte da definição de Ética como a ciência do *ethos*. Trata-se de uma ciência real, i.e. de uma forma específica de saber que tem por objeto o (fenômeno) do *ethos*. A investigação que tem por objeto, não propriamente o *ethos*, mas a forma de saber própria da Ética, chama-se Metaética. De acordo com a tendência atual da cultura ocidental de priorizar a forma sobre o conteúdo, a Metaética como ciência formal tem experimentado um grande desenvolvimento em detrimento dos estudos propriamente éticos. O autor, sem omitir a reflexão sobre a natureza do saber ético, inaugurada já por Aristóteles, dedica-se, sobretudo, a pensar a estrutura do próprio *ethos*.

Como não é fácil acessá-lo, utiliza a fenomenologia como método. Este permite “captar” melhor a manifestação dos fenômenos humanos, entre os quais a linguagem, a cultura e a tradição. No entanto, ele não para no nível fenomênico. O estudo filosófico visa à essência do seu objeto.

Este apresenta uma estrutura dual: social e individual. A primeira se deve à realidade *sócio-histórica* e a segunda, sobretudo, à *praxis*. A Ética é o estudo do *ethos*. Mas o que é *ethos*? O autor parte do significado etimológico da palavra, a moradia do animal, para chegar à morada própria, à casa (*oikos*) do ser humano. À casa simbólica construída no mundo pelo homem através da cultura.

⁴¹ EF IV, p. 35-43.

No Capítulo 1⁴² dos *Escritos de Filosofia II – Fenomenologia do ethos* – L. V. explicita melhor o que é *ethos*. Etimologicamente, o significado do termo é distinto e se utiliza o *ethos* com *eta* inicial (H η) – o costume – ou se se usa o *ethos* com *épsilon* inicial (E ε) – o hábito (designado por *hexis* ou *ethos-hexis*).

Na primeira acepção:

O *ethos* é a casa do homem. [...] o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é dado ao homem, mas por ele construído ou incessantemente reconstruído. (...) 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.⁴³

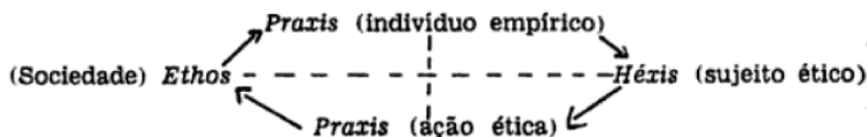
Nesta acepção, o esforço humano através do *logos* de compreender e explicar o *ethos*, referenciado no Bem; ao voltar-se para o homem (seu ser), visa uma norma para a vida humana (seu dever-ser).

Na segunda: “(...) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos”.⁴⁴

Entre um e outro, “o *ethos* se desdobra como espaço da realização do homem, ou ainda como lugar privilegiado de inscrição da sua *praxis*”, num movimento denominado “*circularidade do ethos*”:

“O *ethos* como costume, ou na sua realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*). Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*praxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos. A *praxis*, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e como hábito, num ir e vir que se descreve exatamente como círculo dialético: 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”.⁴⁵

Ilustrado conforme a seguinte figura:⁴⁶



⁴² EF II, p. 11-35.

⁴³ EF II, p. 12-14.

⁴⁴ Ib., p. 14.

⁴⁵ Ib., p. 15.

⁴⁶ Ib.

Na medida em que o *ethos* deve moldar os comportamentos sob sua influência, sua existência depende da concretização, no agir do sujeito, da norma que ordena o *ethos* (Ética da teleologia do Bem). A ação singular explicita o *ethos* em seu caráter fenomênico, ao mesmo tempo em que o reforça ou transforma. A continuidade histórica das ações individuais de um grupo em conformidade com o *ethos*, e até mesmo quando a ele contrárias, forma a tradição. À permanência do *ethos* na sociedade dá-se o nome de costume, na história, tradição, no sujeito concreto, hábito. A educação propicia a aquisição do *ethos* pelo indivíduo e, assim, a formação do hábito, das tradições e dos costumes, na medida em que a formação do hábito é a base sobre a qual a *praxis* humana se desdobra.

É preciso ressaltar que, apesar das transformações do *ethos*, ele apresenta constâncias ou invariantes. Estes consituirão as categorias filosóficas que L. V. trabalhará na edificação da Ética Sistemática.

Do aparente dualismo sócio individual, surge uma relação dialética entre o *ethos* (costume) e o *ethos* (hábito). Este adquirido através da educação e aquele da tradição. Entre eles se estabelece uma relação de causalidade. O costume à medida que é fruto da tradição é um universal abstrato que se particulariza na vida dos indivíduos através da *praxis*, ao aceitarem ou rejeitarem os valores do costume recebidos pela educação. Portanto, há uma inter-relação entre o *ethos* e a *praxis*, que pode ser entendida da seguinte forma: o *ethos* oferece a forma e a *praxis* o conteúdo.

A dinâmica entre costume, tradição e hábito constitui o fenômeno ético. E sua evolução é visível através da codificação do costume em leis e da criação de instituições. Também na aplicação e interpretação destas regras ao cotidiano, assim como na mudança da forma de aplicá-las e interpretá-las.

2.2 O SABER ÉTICO

No Capítulo 2⁴⁷ dos *Escritos de Filosofia IV – Natureza e Formas do Saber Ético* – o autor diz que o saber ético é uma forma de saber, situada entre a objetividade do *ethos* e a subjetividade da *praxis*.

⁴⁷ EF IV, p. 45-55.

O saber ético é reflexivo. *Conhece-te a ti mesmo!* Com a máxima délfica, Sócrates revelara a relação de responsabilidade entre o sujeito da ação (*praxis*), portador do hábito (*héxis*), e o *ethos*.

Nesse âmbito do agir humano, surge uma primeira expressão de consciência moral. A noção de bem, ou do que convém ou do que é melhor. E com a reflexão sobre o bem, a decorrente necessidade de agir, do dever de agir conforme o bem. Constituindo, assim, uma estreita relação entre o bem e o dever. Tornando-se, esta, num dos pilares da Ética.

Como o *ethos* é coextensivo à cultura e a cultura é expressão da vida humana, o autor conclui que a vida humana deve ser ética. Portanto, ele retorna ao início, à base, ao *ethos*, tomando-o como fundamento da vida e, por conseguinte, da conduta e da ação humanas.

À consciência moral corresponde um saber. Este é o saber ético, que se difunde na cultura, constituindo a tradição ética. Entre as formas de transmissão e expressão do saber ético, o autor destaca a “religião” e a “sabedoria de vida”, transmitidos através da razão e da linguagem. A razão se vale de arquétipos (paradigmas e exemplos de conduta moral). Nesta concepção, a razão ocidental tem como modelo os sábios da tradição greco-romana e da bíblico-cristã. A transmissão dessa sabedoria se deu através da linguagem. Ambas, formam a memória ética e, com isso, contribuíram para a constância do *ethos*.

O surgimento da Ética fundou-se nesta transmissão de exemplos morais e no princípio da reciprocidade, expresso na “regra de ouro”: “Tudo o que quiserdes que vos façam, fazei-o também a eles”.⁴⁸

2.3 ÉTICA

No Capítulo 3⁴⁹ dos *Escritos de Filosofia IV – Do Saber Ético à Ética* – o autor explica qual é o maior problema da Ética, qual seja, o de conciliar o universal e o particular, a lei e a liberdade, a constância da norma e a indeterminação da escolha.

Para resolver este problema (da relação entre lei e liberdade ou entre a necessidade e a contingência), a Ética desenvolveu os seguintes paradigmas explicativos: o convencionalismo, o naturalismo e o intelectualismo ou normativismo.

⁴⁸ Mt 7:12 (regra que resume a Lei e os Profetas, segundo Cristo).

⁴⁹ EF IV, p. 57-66.

O primeiro defende que a convenção (ou pacto social) expresso na forma de Lei, ao limitar a liberdade dos indivíduos, garante a existência livre de todos na convivência social. Já o segundo sustenta que a satisfação dos desejos é uma necessidade da natureza do homem que funciona como uma lei interna e, portanto, anterior à convenção.

O *convencionalismo*, como mostrou Platão em sua crítica a Protágoras, tem como consequência inevitável o *naturalismo*, e toda a história da Ética confirma essa filiação entre os dois paradigmas. Com efeito, se o *ethos* e a *praxis* ética não se fundamentam em algo mais estável do que a simples *convenção*, sujeita sempre ao consenso aleatório das liberdades, acabam buscando finalmente na *necessidade* da natureza a resposta à pergunta com a qual Sócrates inaugura a reflexão ética propriamente dita: *como devo viver?*⁵⁰

Platão percebeu que ambas esbarravam na questão da liberdade. A partir da necessidade seja da convenção ou da natureza, como ficaria a liberdade? O homem não se reduz à natureza, nem à convenção, ele substitui a necessidade empírica pela necessidade racional da ideia de Bem (obrigação moral), compatível com a liberdade. Assumindo a racionalidade como principal característica do homem (*zoon logon echon*), e este como “animal possuidor do *logos*”, i. e., de razão e linguagem; ela passará a ter um papel primordial na análise do comportamento humano⁵¹. De forma que:

A vertente *socrático-platônica* da Ética toma sobre si estabelecer racionalmente o finalismo do Bem, a vertente *aristotélica* ocupa-se prioritariamente em circunscrever o mundo das coisas humanas. O *finalismo do Bem* exprime a *universalidade* racional da Lei (*nomos*), o mundo das *coisas humanas* é o horizonte *universal* da Liberdade (*to ekousion*). Circunscrita pelo espaço de *universalidade* que resulta da conjunção da Lei e da Liberdade é que a *praxis* ética poderá exercer-se racionalmente na *particularidade* das situações e na *singularidade* das decisões.⁵²

O intelectualismo conseguiu explicitar um espaço razoável dentro do qual se circunscreve o agir humano, explicar sua estrutura e, por fim, justificar as leis e normas que o regem. Com ele, a Ética surgiu como ciência.

O saber ético grego sobre o qual se fundou a Ética pode ser dividido em três categorias, cada uma com seu problema fundamental: o universo ético e a norma do Bem, o sujeito ético e o indivíduo dentro da coletividade e a existência ética e a constância do agir ético.

⁵⁰ Ib., p. 61, 62.

⁵¹ Ib., p. 52.

⁵² Ib., p. 64.

2.4 ESTRUTURA CONCEPTUAL DA ÉTICA

No Capítulo 4⁵³ dos *Escritos de Filosofia IV – Estrutura Conceptual da Ética* – o autor diz que a Ética nasce do saber ético e possui como objeto formal a *praxis*. Assim ela estabelece um caminho (método) próprio. Tal objeto é a operação humana e sua ordenação a um fim. Respectivamente, *operatio* ou *praxis*, as quais correspondem aos atos específicos do ser humano. A ordenação desse ato a um fim, caracteriza-o como ato moral e o agir como ético.

Quanto à operação humana, a reflexão sobre a natureza da *praxis* distingue a *praxis* e a *téchne*. O fim da *praxis* (ação) é a perfeição do sujeito operante, ou seja, ela possui um fim em si mesma (*imane*nte). O fim da *téchne* (fabricação) é a perfeição da obra, ou seja, um fim fora do sujeito (*transiente*). Assim, o operar humano divide-se em *ético* e *técnico*.

Quanto à sua ordenação a um fim, adota-se a Ideia do Bem (transcendente), como fim maior ao qual todas as ações tendem ou visam (fim último do existir humano). Sendo o Bem, o melhor curso da ação, o indivíduo tem a *obrigação* de agir conforme esse fim.

A dialética entre imanência e transcendência da *praxis* ética, além de constituir o objeto da Ética, é a base sobre a qual se desenvolvem os grandes sistemas éticos, em especial, os do Ocidente. A dialética da liberdade corresponde à passagem do universal ao particular através da incorporação do fim (autodeterminação da liberdade - singularidade).

Desse movimento surge a divisão didática da Ética em estrutural e em teleológica. Estrutural, porque a Ética tem como objeto a estrutura da *praxis* (agir humano) dentro do *ethos*. E teleológica, pois a *praxis* implica um sistema ordenado de fins, submetido a um sistema de normas (conteúdo objetivo do *ethos*).

O método da Ética vaziana é dialético. Este deve conduzir o investigador ao seu sistema antropológico, ou seja, ao fim último ou Bem maior de todas as suas ações, que é ao mesmo tempo, a sua razão ontológica e transcendente de ser; e, conseqüentemente, à liberdade, à sua razão deontológica e imanente de existir. Enfim, à unidade do homem, enquanto conhecer e agir. Assim, vislumbramos a unidade do sistema de L. V.: o agir ético no Bem, enquanto fim último do homem (Ética), dentro do espaço da liberdade (Antropologia) e, ao mesmo tempo, pensamento em ação, justificando a razão de ser de todo o existente (Metafísica).

⁵³ EF IV, p. 67-76.

2.5 RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E DIREITO

Cláudia Toledo⁵⁴ observa que a Ética Filosófica busca “efetuar a suprassunção dialética da universalidade abstrata da razão prática na universalidade concreta do *ethos* histórico, por um lado, e na *praxis* virtuosa do sujeito, por outro”. Assim, evidencia “as dimensões do mundo ético objetivo, da comunidade ética e do sujeito ético”, os quais correspondem, respectivamente, aos seguintes momentos:

Primeiro momento – Universalidade Abstrata: o universo simbólico do *ethos*, em que o Bem (liberdade) apresenta-se como Fim (conhecimento), particulariza-se no *ethos* histórico e singulariza-se como expressão normativa (normas, leis, Direito).

Segundo momento – Particularidade: na comunidade ética, o universal do reconhecimento e do consenso particularizam-se na educação e vida éticas, singularizando-se na consciência social ou consciência moral intersubjetiva.

Terceiro momento – Universalidade Concreta: no sujeito ético, o universal que determina a *praxis* manifesta-se no conhecimento e na liberdade, particularizando-se como deliberação e escolha para se singularizar como consciência moral”.⁵⁵

Neste movimento, de suprassunção do universal abstrato (Direito) e do particular (situação do sujeito), nasce o universal concreto (sujeito ético e sujeito universal de direitos). Portanto, o Direito tem lugar certo tanto na formação das regras de comportamento abstratamente consideradas, quanto na formação do sujeito ético pela relação contínua de interiorização e exteriorização dessas regras na *praxis*.

Assim, o estudo da Ética leva-nos ao estudo do Direito e da relação entre a Ética e o Direito. O Direito, enquanto manifestação da objetividade da normatividade do *ethos*, apresenta uma homologia com a ação e a vida humana, uma vez que, tal como o homem deve buscar sua perfeição como indivíduo, o Direito, na acepção tomada por L. V., deve buscar a perfeição da sociedade por ele regulada. De tal forma que o Direito está para a comunidade, tal como a razão reta (*orthòs logos*) está para o indivíduo. Não é sem razão que com o Direito almejemos à Justiça.⁵⁶

No capítulo quarto⁵⁷ – Ética e Direito – dos Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura –, o autor relaciona *ethos* (ciência do *ethos*) e política (sociedade política). A *pólis* é presidida

⁵⁴ TOLEDO, Cláudia. *Estrutura da Relação entre a Ética e o Direito no Pensamento de Lima Vaz*. Síntese: Belo Horizonte, v. 32, nº 102, 2005, p. 25 a 38.

⁵⁵ *Ib.*, p. 29-30.

⁵⁶ EF II, p. 135, 136.

⁵⁷ EF II, p. 135-180.

pela ideia de lei (*nomos*) e o indivíduo é presidido pela idéia de medida (*métron*). Há, portanto, uma homologia entre ambos. Esta, graças à racionalidade imanente ao *ethos*, é explicitada através da teoria da virtude (*areté*) ou Ética (em sentido estrito), no tocante à *praxis* individual; e através da teoria da lei justa (*politeia*) ou Política (Ética em sentido amplo), no tocante à *praxis* social.⁵⁸

O problema da ciência da *praxis* individual é o da “razão imanente à liberdade e que demonstra na virtude sua realização plena”; enquanto o da ciência normativa da *praxis* comunitária é o da “razão imanente à livre aceitação do existir e agir em comum e que demonstra na lei justa a realização plena, a *energeia* da *praxis* consensual”.⁵⁹

Uma vez apresentada a ligação do Direito à Ética, como sua fundamentação, aprofundaremos o estudo do direito propriamente dito.

⁵⁸ *Ib.*

⁵⁹ *Ib.*, p. 136.

3 DIREITO

3.1 PREÂMBULO

Como vimos acima, em linhas gerais, a Ética é a “ciência do *ethos*”, cujo propósito é “demonstrar a ordem da *praxis*, articulada em hábitos ou virtudes, não segundo a necessidade transiente da *physis*, mas segundo o finalismo imanente do *logos* ou da razão”.⁶⁰

A etimologia do termo *ethos*⁶¹, como nos ensina L.V., leva-nos à compreensão da Ética. O *ethos*, com *eta* inicial, significa costume. O *ethos* (ou *hexis* ou *ethos-hexis*), com *épsilon* inicial, hábito. Tanto o costume quanto o hábito podem ser desdobrados em ações. De forma que a ação (*praxis*) é o movimento mais básico cujo acumulo e sucessão geram o hábito no indivíduo e o costume na sociedade. Tais “momentos” são observáveis no “fenômeno ético”, cujo desdobramento pode ser descrito, segundo um processo dialético, denominado “circularidade do *ethos*”.

Para melhor aclará-lo, L.V. distingue a “ciência da Política” da “Ética em sentido estrito”, partindo da diferença entre costume (*ethos*) e hábito (*ethos-hexis*). A primeira preocupa-se com “o problema de uma razão do livre consenso”. A segunda, com “o problema de uma razão da liberdade”. No entanto, como conciliar consenso e liberdade? Aspecto social e individual? O Direito nasce como resposta a este problema. Portanto, o Direito é definido pelo autor como “a razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças”⁶², concordando, assim, com a definição hegeliana de Direito como “o reino da liberdade realizada”⁶³.

3.2 CONTEXTUALIZAÇÃO DA PROBLEMÁTICA VAZIANA DO DIREITO

⁶⁰ EF II, p. 11, 12.

⁶¹ Ib., p. 12-14.

⁶² Ib., p. 136.

⁶³ Hegel, F. G. W. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4º, apud. EF II, p. 136.

3.2.1 Situando a Problemática do Direito

Especificamente sobre o Direito, Lima Vaz dedica o Capítulo IV⁶⁴ dos EF II “Ética e Direito” e o artigo “Ética e Justiça: Filosofia do Agir Humano”⁶⁵, somados ao momento da objetividade do agir ético⁶⁶ e da intersubjetividade da vida ética⁶⁷ dos EF V. Estes são os trechos que tratam diretamente do Direito na obra de Lima Vaz.

Da passagem do claro horizonte de *universalidade* para o complexo horizonte de *particularidade*, “as categorias de Fim, Bem e Valor desenham (...) o horizonte objetivo *universal* do agir ético”⁶⁸.

Neste momento, é importante definir causa, condição e situação. A primeira trata da fonte, da origem, do motivo e da razão. A segunda, do modo de ser ou do estado das coisas e das circunstâncias. A terceira, fala sobre a disposição ou a posição⁶⁹.

Entre *condição* e *causa*, o autor fixa-se nesta. Ao fazê-lo, ultrapassa as diversas e confusas *condições*, partindo da premissa que o *agir ético situado* como *agir objetivo* tem como fim o Bem, que é o seu Valor.⁷⁰

A seguir, o autor desdobrará a *situação*, conforme a influência que recebe seja de fatores intrínsecos, seja de extrínsecos. Os primeiros são de ordem íntima e são designados por *afetividade*. Já os segundos são externos. Observa o autor que mesmo os primeiros são influenciados pelos segundos. Dessa forma, dá uma ênfase maior em seu estudo aos extrínsecos.

Observa Lima Vaz que há uma inter-relação entre as condições de determinada sociedade e a manifestação do *ethos* desta sociedade. A evidência se dá na constituição histórica desta sociedade, mais precisamente, na sua organização, tradição cultural e estrutura política.

Ante tais condições ou circunstâncias, o *ethos* manifesta sua racionalidade; no âmbito da ação humana, regido pela ideia de fim e de bem; no âmbito da coletividade, na forma de

⁶⁴ EF II, p. 135-180.

⁶⁵ Id. *Ética e justiça: filosofia do agir humano*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-453, out/dez. 1996.

⁶⁶ EF V, p. 67-94.

⁶⁷ *Ib.*, p. 173-206.

⁶⁸ *Ib.*, p. 110.

⁶⁹ Conforme consulta ao sítio eletrônico <<http://www.priberam.pt/DLPO/>> Acesso em 03/03/2015.

⁷⁰ EF V, p. 110, 111.

valores universais, presididos pela noção ou intuição de ordem. Em referência a esta, pautando-se naqueles, as sociedades erigiram seus sistemas normativos e legais. Portanto, “a *norma* e a *lei* cumprem uma função *mediadora* entre a universalidade abstrata das categorias de *valor* e *fim* e a particularidade concreta do agir em situação”.⁷¹

3.2.2 Norma e Lei

Partindo da etimologia do termo *norma*, o autor diz que, a princípio, ela significa *regra* ou modelo. Embora não existisse o termo, havia o conceito de *norma* na Ética clássica. A partir da essência do ser – o bem – e do dever de realizá-lo – o dever-ser, antevê-se aquele conceito, De forma que a norma ética evidencia o primeiro princípio da moralidade: *bonum est faciendum, malum vitandum*. Portanto, a ética, com este princípio determina ao ser (ontologia) o dever de fazer o bem (deontologia).⁷²

Norma e lei não são a mesma coisa. Em termos de regulação, à primeira compete o âmbito interno do agente; à segunda, o externo. Em outras palavras, a lei é uma instância externa ao homem e visa o seu comportamento externo. Para surtir efeito, essa instância tem que ser dotada tanto da capacidade de prescrição, quanto do poder de coação.

(...) a *lei* pode ser interpretada como a *norma* fixada ou codificada na objetividade ao se impor como regra *exterior* do agir e ao fundamentar a sua obrigatoriedade no Bem *mediatizado* socialmente por uma autoridade legisladora e reconhecida como tal.⁷³

L. V. “corrige” o significado de lei como obrigação externa que “deu origem à etimologia clássica, hoje considerada errada, do termo latino *lex*, derivando-o de ‘ligar’”, retomando a etimologia do termo, em suas raízes. No grego, “*nomos* procede de *némein*, que significa *distribuir* e *partilhar* e indica o caráter de equidade (*eunomia*) ou igualdade (*isonomia*) da lei, a mesma para todos”. No latim, “*lex* vem de *legere*, que significa *reunir* ou *recolher* (mais tarde *ler*, *reunir* na compreensão os sentidos de um texto) e indica um caráter abrangente de lei que deve compreender todos os casos”. Ele diz ainda que o tema da *lei* foi objeto de estudo desde Platão, passando por Aristóteles, Marco Túlio Cícero, Santo

⁷¹ Ib., p. 112.

⁷² Ib., p. 113.

⁷³ Ib., p. 116.

Agostinho até Tomás de Aquino, encontrando na obra deste a “síntese aparentemente definitiva da concepção clássico-cristã de *lei* (...) (*ST*, Ia. IIae, qq. 90-97)”. O conceito de lei, cuja concepção não prescindia da moral, desenvolvida sob o gênio grego, reunia Ética e Política. Ambas consideradas em estreita correlação.⁷⁴

Neste ponto, voltamo-nos mais uma vez à “circularidade do *ethos*”. A virtude está na base do desenvolvimento do *ethos*. Transmitida através da *paideia*, a virtude visa a formação de hábitos, tendo como referência o *ethos*. No agente esse processo é mediado pela sua *praxis*, à medida que esta se perfaz em constante referência à normatividade do *ethos*; criando no sujeito da ação, uma consciência do conteúdo ético dessa norma. Aspecto subjetivo e objetivo se entrelaçam, mas não se confundem, tal como a virtude está para o sujeito, a boa norma está para a comunidade. E tanto a virtude, quanto a boa norma, devem ter como fim o bem, consistindo nisto a justiça que lhes é inerente.

A justiça no primeiro caso é a geral, no segundo a particular. Apesar da aparente inversão, à moral corresponde a justiça geral; ao direito, a justiça particular. Aí a distinção entre eles. Aí a raiz comum que compartilham: o Bem e o dever de fazer o Bem e o senso que acompanha este dever, a Justiça. Senso em termos de intencionalidade e de consciência, mas que se torna realidade, na medida em que homens em comunidades, referenciados em normas, agindo e convivendo entre si, constroem a vida em comum, o *oikos*, a *pólis*, o Estado, a sociedade civil, intrinsecamente imbuídos do senso de Justiça (ou da consciência dela).

No entanto, esta relação intrínseca sofrerá a ruptura imposta pelas teorias modernas sobre a Ética, a Política e o Direito. A hipótese do pacto social hobbesiana e, por conseguinte, o conflito entre o estado de natureza (lei natural) e o estado de sociedade (lei positiva), acaba reforçando o extrinsecismo da lei, dando azo ao positivismo jurídico e ao voluntarismo que lhe é subjacente.

3.2.3 Thomas Hobbes

Thomas Hobbes na obra *Leviatã*⁷⁵ objetiva realizar um discurso sobre o estado, abstratamente considerado. Para deduzir a necessidade da existência do Estado, ele parte de

⁷⁴ *Ib.*, p. 116, 117.

⁷⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. In: Os pensadores: Hobbes. São Paulo: Abril Cultural, 1999. p. 23-492.

uma suposição e de uma hipótese. A primeira é a de “que a condição do homem (...) é uma condição de guerra de todos contra todos”⁷⁶ e, por conseguinte, em não havendo poder, não há lei, não há injustiça, nem propriedade, nem domínio⁷⁷. A segunda é de que para sair desta condição, os indivíduos precisam instituir um poder comum, para defendê-los tanto de estrangeiros, quanto uns dos outros. Para tanto, precisam conferir “toda sua força e poder a um só homem, ou a uma assembléia de homens”, para reduzir suas diferenças a uma só vontade (a vontade do soberano).⁷⁸

Assim, deduz Hobbes (1999) a necessidade da existência do Estado, definido como:

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Aquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos.⁷⁹

Com a ideia de Estado e a de lei de natureza - regra geral estabelecida pela razão instrumental com vistas à preservação da vida, Hobbes distingue direito e lei, atribuindo ao primeiro a liberdade da ação ou da omissão, enquanto à segunda a obrigação de agir ou não agir. Portanto, fica nítida a separação entre as concepções de Ética e Direito, em virtude tanto da pressuposição antropológica pessimista, quanto da hipótese do contrato, embora pensados como forma de corrigir o que Hobbes considerava a confusão que a tradição clássica fazia entre aqueles termos.

No entanto, com o fito de evitar uma confusão, cria-se outra. Como conciliar a renúncia aos direitos dos indivíduos no estado de natureza com a imposição do pacto social? Problema esse maior que o anterior (qual seja da lei justa ou de uma *politeia*) e crescente na medida em que as sociedades modernas se complexificam cada vez mais, assentadas no individualismo, pretendendo se constituírem em estados (democráticos de direito), a partir da hipótese do pacto.

⁷⁶ Ib., p. 109.

⁷⁷ Ib., p. 110.

⁷⁸ Ib., p. 143 e 144.

⁷⁹ Ib., p. 144.

3.2.4 Ética Clássica e Ética Moderna

Ante tal problema se posicionou L. V. criticamente, trazendo à tona todo o processo de constituição das sociedades enquanto humanas e éticas, que pressupõem uma concepção antropológica do homem como ser social e estruturado segundo a teleologia racional ao Bem. De forma que, refuta a teoria do pacto, com o *ethos*, enquanto norma e fenômeno universal, que delimita e ao mesmo tempo ordena o espaço das coisas humanas (*ta anthropina*). Com efeito, o homem ao tentar dar as razões do *ethos*, explicita-as na forma de leis.

Partindo da definição da noção fundamental de lei, o autor contrapõe Ética antiga e Ética moderna, tendo como primazia o bem ou o sujeito, correspondendo à universalidade nomotética ou à hipotética, tendo em vista à objetividade ou à subjetividade, respectivamente. Enfim, tendo como referência o Absoluto em uma e o relativo (politonômica) na outra.

Na primeira concepção, a lei e a norma têm como referência o bem objetivo. De forma que as obrigações que lhe são correspondentes, tanto a interna ou moral, quanto a externa ou civil, procedem da consciência moral. Portanto, ética, lei e norma são unificadas pelo conceito de Bem. A obrigação moral é apreendida através da reta razão, a civil pela mediação da reta razão social (o direito), i.e., pela mediação de uma instância externa ao sujeito investida de poder socialmente legitimado. No entanto, ambas tendo como base o Bem, só são observadas e cumpridas graças à consciência moral.⁸⁰

Na segunda concepção, a relação entre lei e norma é extrínseca. A lei advém do pacto social, cuja observância fica a critério da vontade de cada indivíduo (voluntarismo). Neste contexto, a consciência moral - que procede segundo o Bem - perde importância à medida que o indivíduo - conforme sua conveniência - e a lei - considerada a partir da coatividade - ganham relevância.⁸¹

Fica claro a diferença de pressuposição entre as Éticas clássica e moderna. A primeira, também conhecida como Ética do Bem ou Ética da Virtude, tendo como referência o Absoluto do Bem, desenvolveu-se sob um paradigma nomotético, que por sua vez, desenvolveu-se segundo um modelo ideonômico, superando as falhas dos modelos naturalista e convencionalista. Neste as noções de *bem, ordem, hierarquia, realidade e contemplação* contribuíram para o desenvolvimento de uma razão analógica. Esta razão, ciente de sua

⁸⁰ EF V, p. 118, 119.

⁸¹ *Ib.*, p. 119.

limitação, esforçou-se por expressar a inteligibilidade que está por trás do aparente confuso e efêmero trânsito (fluir) das coisas, do tempo, do mundo, da vida e do homem.

Comparada à razão moderna de matriz lógico-matemática, a razão analógica foi considerada risível, ultrapassada e inferior. A Ética moderna nasce da rejeição das noções que sustentavam a Ética clássica, mormente da teleologia do Bem, tida como imperfeita e ineficiente. O sujeito passa a ter a prioridade absoluta. Paradoxalmente, a razão moderna, rejeitando o equilíbrio que sustentava a divisão aristotélica dos saberes, principalmente, da primazia da razão prática, tomou a razão técnica - paradigma das ciências - como modelo de racionalidade superior, atual e científica, configurando assim o modelo que L. V. denominou de universalidade hipotética.

3.2.5 Crise da Modernidade

O problema e a raiz da crise da modernidade consistem no fato de a sociedade contemporânea ser a primeira sociedade que se tornou global, mas cuja constituição, no entanto, não foi acompanhada da formação de um *ethos* universal que lhe fosse correspondente. Aí e nos noticiários que assistimos na televisão e lemos nos jornais e na internet, percebemos as consequências do mecanicismo já presente na gênese da concepção da sociedade moderna. O Leviatã, ironicamente, capta em seu título a consequência do que se tornaram os Estados modernos. Como sistemas técnicos burocraticamente organizados, tendo perdido a referência à razão prática, chegaram ao ponto de se tornarem o Estado nazista de Hitler, o Estado fascista de Mussolini, o Estado stalinista... Das utopias de sociedades ideais e da promessa de impessoalidade, vontades de grupos e de indivíduos se sobrepuseram à vontade de coletividades inteiras.

Não é este o quadro do mundo financeiro atual? A quem interessa a atual ordem econômico-financeira mundial? Aos povos dos atuais Estados não servem. Estudos e pesquisas comprovam que o capital financeiro age em escala planetária, enquanto que os governos dos Estados em escala local. Apesar de existirem organismos internacionais, eles ainda não dispõem de poder para se sobrepor ou controlar os interesses dos grandes grupos econômicos globais. E tudo indica que os Estados têm se curvado diante dos interesses destes grupos, beneficiando o capital financeiro em detrimento de seus cidadãos.

A globalização liberal supostamente “achataria” o mundo: cruzando fronteiras e anulando as diferenças partidárias, a lei do mercado não foi pensada para dar

oportunidade a cada um e servir ao enriquecimento de todos? Das promessas à realidade, um fosso profundo. Longe de estimular a produção, os produtos financeiros especulativos - de valor onze vezes superior ao PIB mundial - asfixiam a economia real. E, apesar da emergência das Bolsas de Valores asiáticas, os fluxos financeiros irrigam antes de tudo os países do Norte, submetidos a uma concentração frenética⁸².

Nossa investigação sobre o pensamento de L. V. constatou um itinerário que parte de uma intuição - da ligação entre Ética e Direito -, para cuja confirmação, submeteu-se a uma aporética histórica e crítica, identificando a raiz da atual crise da modernidade no momento de ruptura entre o modelo clássico e o moderno. A partir desta mudança de paradigma, o autor se perguntará sobre a possibilidade de uma recomposição entre a Ética e o Direito, através de uma nova forma de razão.

Este desafio é mais formulado que respondido. Até porque uma resposta desta magnitude exigiria de nosso autor um esforço que consideramos sobre-humano. E que, portanto, sugeriríamos um tipo de reflexão coletiva, tendo em vista o melhor para o mundo. Quem sabe, com a evolução da tecnologia e da intercomunicação da era cibernética tenhamos não só as condições como também a coragem para assumirmos este desafio radical, do qual depende, inclusive, nossa sobrevivência e futuro, enquanto humanidade.

3.3 CONCEPÇÃO CLÁSSICA: GÊNESE E DESENVOLVIMENTO

3.3.1 Tempo-Eixo⁸³

L. V., partindo do conceito de *ethos*, considerando-o coextensivo à cultura, e juntamente à institucionalização das normas em leis, dependendo sua aplicação do Direito; contra a teoria do pacto social, que está na base do direito moderno, encontra no conceito de tempo-eixo de Karl Jaspers⁸⁴, uma alternativa para explicar a gênese da sociedade. Trata-se de um segmento do tempo (entre os séculos VIII e II a. C.) em que houve uma profunda transformação espiritual, “assinalada pelo aparecimento de grandes mensagens religiosas de caráter

⁸² Equipe Le Monde Diplomatique Brasil. O universo em expansão do mundo das finanças. Dossiê 10, Ano 2, julho/agosto 2012, p. 22 e 23

⁸³ Vaz. *Ética e Justiça*: Filosofia do Agir Humano. Síntese Nova Fase V. 23 N. 75, 1996, p. 441, 442.

⁸⁴ EF V, p. 167.

universalista, acompanhadas de regras de conduta, configurando uma nova concepção do *ethos* e da natureza ética do homem”.

O autor considera “um contrassenso histórico, antes de ser uma falácia teórica, a explicação que tenta fazer da Ética e do Direito o refúgio de uma vida exangue”. Posiciona-se, contra essa explicação, considerando a aparição tanto da Ética quanto do Direito como sinal da “emergência de um poderoso surto espiritual que irá orientar, num sentido aparentemente irreversível, o caminho da civilização nos últimos três milênios”.

Assim como, ressalta a importância da “multi-milenar evolução dos grupos humanos” que precedeu “a formação, ao longo do tempo-eixo, das categorias fundamentais do universo ético-jurídico”. Afirma ter os estudiosos – da Etnologia, da Antropologia Cultural e da História das Culturas – encontrado “uma correspondência estrutural entre a cultura material e a cultura simbólica e, nessa, um sistema perfeitamente organizado de normas e interditos a reger os costumes do grupo e a conduta dos indivíduos, e que a nossa tradição linguística greco-latina designou com os nomes de *ethos* ou *mores*”.

3.3.2 Transcendência

A principal implicação do tempo-eixo, tanto no campo simbólico do *ethos*, quanto no campo simbólico das crenças, foi a descoberta da ideia de transcendência. Esta experiência rompeu o espaço simbólico do *ethos* arcaico. O mundo inteligível rompeu a barreira do mundo sensível, através do *transcendere*, i.e., do elevar-se do homem para além das suas condições, situações e possibilidades simplesmente naturais. De modo que, “as duas experiências arquetipais da transcendência (...) se estruturam sob duas formas(...): a experiência do Absoluto real na tradição bíblica e a experiência do Absoluto ideal na tradição helênica.”⁸⁵

Para entender o universo ético-jurídico, é imprescindível compreender o momento de encontro entre a experiência do Absoluto ideal e real, Cristianismo e Helenismo. Este encontro:

⁸⁵ Vaz. *Ética e Justiça. op. cit.*, p. 443.

(...) propiciou de fato a formação do complexo de ideias ético-jurídicas das quais vive até hoje nossa civilização mas que parece enfrentar, nessa virada de século ou de milênio, provavelmente sua mais grave crise.⁸⁶

3.3.3 Modelo Ideonômico

Reconhecendo a importância da Revelação, no entanto, o autor se restringe ao estudo da herança ético-jurídica de procedência grega. O gênio grego, a partir da Razão ou do *logos*, elevou o *ethos*, através da Teoria das Ideias, num movimento de transcendência, criando o modelo ideonômico. A Filosofia é fruto dessa criação. Quando considerada como Filosofia do *ethos*, ao tentar explicar e ao mesmo tempo elevar este mesmo *ethos* ao estatuto do *logos*, i.e. da Razão demonstrativa, ela dá origem: à Ética, à Política e ao Direito. Esse esforço de transcrever o *ethos* segundo os ditames da Razão ou através do *logos* se dá justamente num momento de crise, no qual o *ethos* arcaico não respondia mais aos questionamentos da sociedade grega:

Esse contexto é perfeitamente identificável na passagem da doutrina socrática da virtude-ciência à ontologia do Bem. Como é sabido, as primeiras tentativas de constituição de uma ciência do *ethos* na cultura grega dos séculos VI e V A. C., desenvolveram-se à luz da categoria de lei (*nomos*), segundo a analogia estudada, entre outros, pelo grande helenista Werner Jaeger, entre a ordem da natureza (*physis*) e a ordem da cidade (*pólis*). Ora, a partir da segunda metade do século V essa analogia fundamental ameaçava desfazer-se sob o embate da crítica sofística que proclamava o convencionalismo da lei e a primazia da natureza entendida segundo as necessidades biológicas da luta pela sobrevivência impondo o predomínio dos mais fortes. Trata-se da célebre oposição entre a natureza e a lei (*physis-nomos*) que ameaçava tornar inviável a constituição da nascente Ética. Então, como tantas outras vezes depois na história, a anomia reconhecida e praticada mostrava-se o terreno propício para a deterioração da Ética e do Direito.⁸⁷

Neste contexto, Sócrates ao ligar o conceito de lei ao de virtude fundou a Ética. Platão, por meio da formulação do “mundo das Ideias”, fundamentou a virtude nas “Ideias do Bem (*agathon*) e do Justo (*dikaion*)”. Dessa forma, Bem e Justo adquirem um estatuto de *dever-ser*, do bem enquanto obrigação e do justo enquanto o melhor fim da ação ética. Portanto, a lei “não é a simples convenção nem simples expressão das necessidades da natureza”, “ela é, no indivíduo e na cidade, a presença normativa do Ser como Bem, na sua transcendência sobre a contingência do acaso (*tyche*) e sobre a necessidade do destino (*moira*)”.

⁸⁶ Ib.

⁸⁷ Ib., p. 444.

Assim se constituem pela primeira vez na história da nossa civilização, não na sua simples ocorrência empírica mas no seu perfil inteligível, traçado segundo as exigências da Ideia, as categorias fundamentais que irão sustentar o nosso universo ético-jurídico: **o agir ético como agir virtuoso, o Bem e a Justiça**. Com efeito, como poderia um ser racional ou uma comunidade de seres racionais agir, (...) obedecendo à razão, em vista do que é pior ou em vista do mal? Finalmente, a proporção entre o Bem e as razões da comunidade e do indivíduo constitui propriamente o justo, que implica, pois, **a ideia da distribuição equitativa ou proporcional do Bem ou dos bens**. O justo como mediador entre o Bem e seus beneficiários passa a ser então a forma do *ethos* na sua transposição aos códigos da Razão. Submetido ao critério do justo o *ethos*, como costume, assume a forma estável da instituição, ordenada ao bem da comunidade e que encontrará sua realização mais elevada na instituição da sociedade política. Como hábito, porém, o *ethos* regido pelo critério do justo é a virtude, ou bem do indivíduo que se submete à norma da reta razão (*orthos logos*). **Eis porque a justiça é a mais alta das virtudes na esfera do agir ético, assim como a comunidade política é a mais alta das instituições.**⁸⁸ (grifo nosso)

A noção de medida (*métron*) é fundamental para compreender as origens da Ética e da Política. O injusto é o desmesurado, o sem-medida, por isso mesmo desordenado, seja como excesso (*hybris*) ou como defeito no indivíduo, seja como opressão (*tyrannía*) ou omissão no Estado. O justo, que impõe sua medida *objetiva* ao agir individual e comunitário e à partilha equitativa do Bem, é o Direito. Direito e Justiça possuem a mesma raiz etimológica, tanto em grego quanto em latim: *dikaion, dike; justum, jus*. Estes termos não se confundem com o de lei (*nomos*), i.e., a regra consensualmente estabelecida e legitimamente promulgada.

3.3.4 Bem

Dentre as categorias que permitiram a formação da Ética, da Política e do Direito, como saberes normativos do agir humano, a principal é a Ideia do Bem. Este é “entendido como fim melhor e mais excelente e constituindo-se em termo último do movimento da *praxis*”.⁸⁹

Apresentados os eventos históricos que deram origem à Ética, à Política e ao Direito, o autor passará à articulação das categorias fundamentais do *ethos*. Observa existir “uma invariante no pluralismo das culturas e das tradições”: o bem-comum, vinculando *praxis* e *ethos* à justiça.

Enquanto agem na esfera do *ethos* tanto os indivíduos quanto as comunidades exercem necessariamente, aqueles sua prerrogativa de sujeitos ético-jurídicos, essas o reconhecimento da legitimidade dos seus fins ou do seu bem-comum, nascida do

⁸⁸ *Ib.*, p. 444, 445 (grifo nosso).

⁸⁹ *Ib.*, p. 445.

consenso explícito ou tácito dos seus membros. O bem-comum recebe uma expressão objetiva na lei justa e pode ser assim participado na forma da justiça seja como virtude nos indivíduos seja como eunomia ou partilha equitativa dos bens segundo a lei, na comunidade. Essa articulação concreta entre a *praxis* ou o agir, o bem ou o fim, e a justiça, caracteriza fundamentalmente a presença do *ethos* ou a vigência dos costumes consagrados pela tradição nas comunidades humanas que atingem um estágio mais avançado do seu desenvolvimento espiritual.⁹⁰

O modelo traduz essa “estrutura fundamental”. Este modelo é constituído, segundo uma “analogia entre a ordem da cidade e a ordem do mundo” fundada “no plano das relações ideais”, tendo como “foco primeiro de inteligibilidade”: a “Ideia do Bem transcendente em Platão ou a hierarquia racional dos bens segundo Aristóteles”. Ele é “o arcabouço conceptual do nosso universo jurídico” independente das versões que este modelo recebeu no decorrer da história da “civilização ocidental da Razão”.

"Ideonômico" significa justamente colocado "sob a lei ou norma da Ideia". O método socrático para a busca da definição das virtudes (*aretai*), transmitido por Platão nos seus diálogos da juventude, é a primeira tentativa explícita de interpretação da *praxis* ética pelo modelo ideonômico. Com razão, pois, Sócrates foi considerado por Aristóteles o fundador da Ética. Convém lembrar aqui que a descoberta da Razão foi a resposta grega ao desafio cultural lançado pela experiência da transcendência que fizera do tempo-eixo um novo *eon* histórico. Na Grécia a experiência da transcendência assumiu a forma que Eric Voegelin denominou a "diferenciação noética" da consciência, a partir da qual desenrolou-se a civilização ocidental como "civilização da Razão". O aparecimento do modelo ideonômico nos tempos socrático-platônicos representa a definitiva integração do *ethos* na civilização da Razão, levada a cabo culturalmente com a criação da Ética e da Política como ciências da *praxis* individual e da *praxis* comunitária.⁹¹

Sobre os “atores empíricos da atividade ético-política” – o sujeito que age conforme o *ethos* e a comunidade que assegura sua existência – diz que “será necessário elevar ao plano da Ideia os fins que movem o agir dos indivíduos e da comunidade e que será, necessariamente, seu bem (*agathón*)”. A tarefa mais importante da Ética será determinar o estatuto *objetivo* do bem ou dos bens. Portanto, na transposição “da estrutura do agir ético nas suas dimensões constitutivas que são o sujeito, a comunidade e os fins, para o nível gnosiológico da Ideia” reside “a mais difícil e decisiva encruzilhada do pensamento ético”: a “delicada operação dialética” da:

negação do estatuto puramente empírico do *ethos*, a sua suprassunção ou elevação ao plano do inteligível ou do conceito e enfim a sua recondução ao sensível,

⁹⁰ Ib., p. 446.

⁹¹ Ib., p. 447.

considerado não já na fluidez do seu simples acontecer mas ordenado segundo o dever-ser da Ideia ou da norma ideal.⁹²

Em face dessa encruzilhada, “de Platão a Hegel, desenharam-se os grandes modelos ético-políticos que se sucederam na nossa tradição”. Tais modelos:

partem de uma homologia (...) entre o **indivíduo como sujeito ético**, a **associação dos indivíduos como comunidade ética** e os fins ou bens que devem responder às necessidades de auto realização humana dos indivíduos e das comunidades à luz do universalismo da Razão.⁹³ (grifo nosso)

Articulando sujeito e comunidade éticos “na esfera objetiva do bem ou da equi-distribuição do justo”, segundo as exigências da Idéia, ocorre uma profunda reformulação nos fundamentos antropológicos do *ethos*. De tal forma que, “ao postular uma homologia entre indivíduo, comunidade e a idéia do Bem, a Ética pressupõe, de fato, que o indivíduo seja elevado à condição de sujeito que, na sua *praxis* virtuosa, se alça ao plano da universalidade do Bem”. Paralelamente, “a Política, (...), pressupõe que a *praxis* comunitária abandone o particularismo empírico do puro instinto gregário para constituir-se como prática do bem-comum, vem a ser, do bem universal, regido pela justiça e fundado no Direito”.⁹⁴

3.3.5 Justiça

O Direito realiza a mediação entre o indivíduo empírico e o sujeito universal de direitos. Ao momento da universalidade do Bem, segue o da particularidade do Direito, suprassumidos na singularidade do indivíduo, já não mais em seu transcorrer empírico, mas como destinatário do direito, como sujeito universal de direitos. Assim, a existência individual é elevada à existência universal, através da existência política. Deste modo, tal como o indivíduo deve obedecer ao imperativo de um dever-ser, a vida social deve ser regida por normas. Este é o imperativo que constitui e orienta o Direito a elevar o indivíduo empírico a sujeito universal de direitos.⁹⁵

⁹² Ib., p. 448.

⁹³ Ib.

⁹⁴ Ib., p. 449.

⁹⁵ EF II, p. 142.

Explicitando a existência política, o autor diz que ela é fruto do esforço do homem, situado no espaço de comunicação, para buscar responder à pergunta mais básica e universal do seu existir: o que é certo e errado, justo e injusto. Segundo a resposta que o homem dá a essas perguntas, ele constrói sua existência política.⁹⁶

Esse processo se desenvolve segundo uma dialética, na qual a particularidade do indivíduo é negada no âmbito da razão (*logos*) pela universalidade da resposta que ele, partícipe da vida social, encontra para a questão sobre o que é certo e errado. Assim, ao mesmo tempo que habita no espaço do *ethos*, tomando-o como morada do homem, ele o constrói.

A existência política é fruto da articulação dialética entre o Direito – a universalidade *objetiva* do *logos* – e o indivíduo como *animal político* – a universalidade *subjetiva* do *logos*. Esta dialética não implica em uma dicotomia entre o indivíduo particular e o indivíduo universal, nem entre o ser ético e o ser político. Indivíduo e universo de valores se unem. Portanto, compete às sociedades políticas assegurar a existência social do homem como existência regida pela razão, sintetizando no espaço do *logos*, sua universalidade objetiva e subjetiva, Direito e indivíduo, suprassumidos na figura do sujeito universal de direitos.⁹⁷

A noção de justiça surge de um contexto religioso, “como uma agir divino”. *Thémis* “a justiça de Zeus” e *dike* “semideusa”, termos que de sua “aura religiosa” ao serem transpostos para o discurso filosófico, adquiriram conotação, respectivamente, de “ordenação” e de “sentença justa”. Conforme Aristóteles⁹⁸, a noção de justiça somada à ideia de lei (*nomos*), revela as duas “propriedades essenciais” da Justiça: “a equidade (*eunomia*) e a igualdade (*isonomia*)”. Esta é a “distinção fundamental” da justiça como lei (*tò nóminom*) e da justiça como igualdade (*tò íson*). A primeira é fundamento da “convivência universal” e, por conseguinte, da “sociedade política”. A segunda é fundamento da relação de reciprocidade entre os indivíduos inseridos na comunidade ética.⁹⁹

O Direito consiste justamente na objetivação da razão da *praxis* ética e justa, i.e., do “agir eticamente e politicamente justo”, cuja referência imediata é a lei e mediata a noção de lei (*nomos*), que deve ser justa. A justiça, assim, considerada em sua universalidade como lei (*nomos*), implica tanto no reconhecimento do outro “na esfera do direito”, quanto no

⁹⁶ *Ib.*, p. 143.

⁹⁷ *Ib.*

⁹⁸ *Ét. Nic.* V, 2, 1129-1134.

⁹⁹ *EF V*, p. 179.

consentimento “em respeitar esse direito”. Eis a essência do brocardo latino: *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuendi*.¹⁰⁰

O *Estagirita* também distingue entre a justiça distributiva e a comutativa. A primeira, também chamada proporcional ou geométrica, é a que está relacionada à distribuição dos bens entre os cidadãos vivendo em sociedade. A segunda, também chamada de aritmética, é a diz respeito aos indivíduos nas suas relações recíprocas e é comandada pelo critério da igualdade, cujo exemplo jurídico clássico é o contrato.

Portanto, a partir da dupla acepção de Justiça, como *virtude* e como *lei*, o Direito é meio ou instrumento de realização da Justiça. Assim, o Direito é a “razão da vida política”. Esta razão tem como fim a justiça social.¹⁰¹ De forma que “Podemos, dizer, pois, que o motivo antropológico fundamental que rege determinada sociedade política reside no nível de universalização que o Direito nela vigente permite ao indivíduo particular alcançar.”¹⁰²

3.4 DEFINIÇÃO VAZIANA DE DIREITO

Etimologicamente, “Direito’ é o que está conforme à regra ou à lei”, “em grego *dikaion* é o que está de acordo com a *dike*, e em latim *justum* o que é medido pelo *jus*”.¹⁰³

A *realidade objetiva*, ao ser medida pela lei, é negada em sua particularidade empírica. Assim, pela mediação da lei, a realidade é assumida na esfera do direito, tornando-se realidade jurídica. Para tanto, é fundamental a noção de norma, cuja objetividade provém da imanência da reta razão e da transcendência da lei, as quais, ao medirem a realidade, estabelecem a “regra da justiça” e, por conseguinte, conferem ao objeto medido o predicado do direito (*res justa*). Assim, a ordem jurídica ou a esfera do direito objetivo é constituída pelo “conjunto de realidades medidas pela regra do direito”.¹⁰⁴ O direito subjetivo nasce de uma formulação, provavelmente de G. de Ockham, que considera:

A gênese do Direito segundo uma analogia de atribuição, à noção de *direito objetivo* compete a propriedade lógica de *primeiro analogado*, em função do qual a

¹⁰⁰ *Ib.*, p. 180.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 145.

¹⁰² *Ib.*, p. 146.

¹⁰³ *Ib.*, p. 119.

¹⁰⁴ *Ib.*

atribuição ao ser humano inteligente e livre de beneficiar-se da regra do direito ao reclamar o que lhe é devido (*direito subjetivo*).¹⁰⁵

O autor chama a atenção para o fato que nesta formulação “a reciprocidade entre *direitos e deveres* impõe ao *direito subjetivo* uma essencial dimensão ética, submetendo-o às exigências da justiça”. Portanto, “temos assim constituído o horizonte objetivo do agir ético no qual é concretamente determinada, na situação particular da comunidade e do agente ético, a universalidade abstrata do Bem e do Fim.”¹⁰⁶

A concepção clássica de Direito une norma, lei e direito. A norma é espelho da reta razão, a lei é a expressão objetiva do Bem, que deve buscar e efetivar o bem-comum. Assim,

A unidade desse horizonte é traçada pela relação dialética que une *norma, lei e direito*. A *norma* da *reta razão* ordena a Razão prática na apreciação do Bem como Valor objetivo para o sujeito. A *lei*, por sua vez, confere ao Bem ordenado pela *norma* uma objetividade transcendente ao agente individual, tendo em vista sua participação no *bem* da comunidade (*bonum commune*) e, como tal, ela obriga em razão de si mesma (Ia. IIae., q. 90, a. 1 c.). Assim considerada a *lei* pode ser dita, por uma extensão analógica, a *razão reta* da comunidade, ressaltando-se, desta sorte, a sua essencial racionalidade. O *bem comum* pode ser então partilhado em razão do *direito* segundo as regras da *eunomia* (equidade) e da *isonomia* (igualdade).¹⁰⁷

Nessa mesma linha se posiciona Herrero (2012):

A vida na comunidade ética mostra a sua razão de ser no movimento dialético pelo qual ela passa da universalidade da justiça, como virtude e lei, à singularidade da ação justa mediatizada pela particularidade das situações, em que ela deve ser realizada. A retidão da ação justa vem da justiça como virtude, seu alcance comunitário vem da justiça como lei, à qual compete ordenar na comunidade a ação justa que inclui a igualdade (isonomia) e a equidade (eunomia).¹⁰⁸

Contra esta concepção, surge a objeção que enfatiza a coatividade e, por conseguinte, o caráter exterior da lei e da obrigação civil. Assim formulada, direito e ética não teriam o vínculo da justiça da lei e da ação justa do sujeito que a cumpre. Enfatizando o ser humano como ser moral e livre, une moral, norma, lei, direito e liberdade no âmbito da prática da justiça, no espaço humano, onde se desdobram as ações humanas como ações justas. Portanto, a lei é, essencialmente, forma da ação justa e, assim, ato da virtude (da justiça). Por todo exposto, fica claro que a coatividade não é da essência da lei, sendo apenas uma

¹⁰⁵ Ib.

¹⁰⁶ Ib.

¹⁰⁷ Ib., p. 119, 120.

¹⁰⁸ Herrero, F. J. *A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, Síntese, n. 125, 2012, p. 427.

propriedade. Propriedade que visa, sobretudo, a prática da justiça, condição *sine qua non* para a aplicação da lei e o exercício do direito. Assim, o autor conclui:

Se dermos à noção de *direito* uma significação abrangente como termo da dialética que articula a *norma* à *lei* e a *lei* ao *direito* aparece-nos plenamente justificada a definição hegeliana do *direito* como sendo “o reino da liberdade realizada”¹⁰⁹

Herrero (2012) enfatiza o papel do Direito e sua relação intrínseca com a Ética no momento de universalidade da estrutura intersubjetiva da vida ética, identificando o Direito em relação às categorias de justiça e dignidade humana. A justiça é “a categoria fundamental que permite pensar a comunidade humana como comunidade ético-política”, consistindo na “forma universal da vida ética na comunidade”. Tomada em sua dupla acepção, como virtude (âmbito individual) e como “predicado das normas e leis vigentes numa comunidade” (âmbito social), “ela implica uma relação essencial que une” a justiça como virtude e como lei. Portanto, Ética e Direito “estão indissolúvelmente unidos pela unidade essencial da categoria de justiça”¹¹⁰.

3.5 RUPTURA ENTRE ÉTICA E DIREITO

3.5.1 Relação Intrínseca Entre Ética e Direito

Tal como a crise sofística, estamos vivendo uma crise. Os modelos da antropologia clássica se mostram insuficientes como ferramenta de análise da sociedade política moderna. A antropologia moderna tenta constituir uma nova imagem do homem como sujeito universal de direitos.

O que provoca a mudança da imagem do homem é a mudança de pressuposição do modelo de universalidade nomotético que presidia a antropologia clássica para o modelo de universalidade hipotético que preside a antropologia moderna. Aquela tem como fundamento a noção de ordem, lei, *nomos* “que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão”. A segunda, baseia-se na hipótese do pacto social, cuja validade, enquanto teoria, dependerá da

¹⁰⁹ Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 4. In: EF V, p. 121.

¹¹⁰ Herrero, *op. cit.*, p. 426.

confirmação das suas consequências. À primeira, corresponde o direito natural clássico, à segunda, o direito natural moderno. Portanto, a relação entre política, ética e direito é intrínseca na primeira e extrínseca na segunda.¹¹¹

O quadro conceptual dentro do qual L. V. abordará o problema das relações entre Ética e Direito, delinea-se, pelas seguintes questões: primeiro, sobre o sentido da oposição entre a universalidade *nomotética* e a universalidade *hipotética*; segundo, “sobre o destino dos direitos humanos no desdobramento de uma lógica da universalidade *hipotética* levada às suas últimas consequências”; e, por fim, sobre a “tentativa hegeliana de retomar a universalidade *nomotética*, integrando-a na perspectiva do Estado moderno e derivando a ordem da Natureza para a teleologia da História”.¹¹²

A universalidade nomotética tem como fundamento a ideia de ordem tanto do *cosmos* quanto da *pólis*, contraposta à desordem do *caos*. Esta ordem pressupõe uma lei universal.

Assim, a ordem universal torna-se termo de uma relação propriamente jurídica quando se manifesta como lei (*nomos*). É, pois, na aurora do pensamento grego que tem lugar essa iniciativa de imenso alcance para a história das sociedades ocidentais que é a atribuição à ordem divina do mundo, transcrita no registro racional da ideia de natureza (*physis*) do caráter formal de lei normativa das ações humanas. Ligada intimamente, desde seus inícios, à noção de natureza, a idéia de *nomos* que é o “rei de todas as coisas, das mortais e das imortais”, segundo o fragmento célebre de Píndaro, vai orientar o desenvolvimento da razão segundo duas linhas específicas de racionalidade que conservarão entre si uma constante homologia: a racionalidade do pensamento científico e a racionalidade do pensamento social e político.¹¹³

No esforço humano de contrapor a ordem ao *caos*, o gênio grego através da razão, transpôs a noção de norma do *cosmos* para a *pólis*, numa intuição fundamental de uma lei e de uma ordem universal. Para tanto, criou o modelo *ideonômico*, que por meio do *logos*, pressupondo a transcendência, sobre a imanência da *physis* e da relatividade da *ta anthropina*, estabeleceu um referencial de lei para o homem. Lei que da sua inspiração divina herdou a universalidade e que por sua destinação humana foi dotada de normatividade.

O horizonte de universalidade que denominamos universalidade *nomotética* desenha-se justamente a partir do conceito de uma ordem universal à qual se atribui o caráter prescritivo da lei. É nesse horizonte que se procurará fixar, como iniciativa fundamental da primeira grande forma de pensamento político-jurídico do Ocidente, o pólo do movimento dialético que suprassume no homem a sua particularidade

¹¹¹ EF II, p. 146.

¹¹² *Ib.*, p. 147.

¹¹³ *Ib.*, p. 149.

psicobiológica (presa ao mundo da violência e do caos, onde reinam as forças inimigas da *Dike*), para elevá-la ao mundo divino do *nomos*.¹¹⁴

Este modelo sofreu uma crise com a primeira Ilustração sofisticada, quando estes pensadores contrapuseram *physis* e *nomos*. Esta oposição comprometeu a homologia que fora estabelecida entre ordem humana e ordem universal, a base do edifício no qual se apoiava a universalidade *nomotética*. Em decorrência dessa crise, é que se constituirá a Ética como ciência, a partir de Sócrates, e que se fundará a filosofia política, a partir de Platão e Aristóteles. Esta crise foi semelhante à que estamos vivenciando. Atualmente, deparamo-nos com dois problemas: “a cisão moderna entre natureza e sociedade e a busca de uma universalidade hipotética como fundamento para o Direito”.¹¹⁵

A mesma crise, por outro lado, representou a transição final do *logos* ético e político-jurídico para o campo da razão demonstrativa. Dessa forma, a ciência passou a reivindicar a qualidade de discurso verdadeiro (*alethès logos*), ficando o mito reduzido à condição de discurso verossímil (*eikòs logos*).¹¹⁶

Dentro desse contexto, “a intenção fundamental de Sócrates” consistiu na “tentativa de retraçar, dentro do espaço do *logos* científico, o horizonte da universalidade *nomotética*”. Intenção herdada por Platão e Aristóteles, “as perspectivas epistemológicas em que eles se situam são diferentes e delas resultarão os dois grandes tipos alternativos de filosofia da *praxis* e de ciência do *nomos* que a tradição ocidental conhece”. Para Platão, “a universalidade *nomotética* deve constituir-se a partir de uma crítica radical da *physis* sensível”, “para Aristóteles é o próprio *ethos* vivido pela comunidade histórica (...) que deverá mostrar (...) os traços essenciais e universais, inscritos na sua natureza (*physei*) ou na natureza do homem como ser ético e político”.¹¹⁷

A posição aristotélica acabou prevalecendo sobre a platônica. No entanto, o autor diz que a oposição entre *theoría* e *praxis* é dotada de uma exemplaridade, que refletirá “uma tensão conceptual permanente entre o modelo platônico e o modelo aristotélico de vida política”.¹¹⁸

¹¹⁴ *Ib.*, p. 150.

¹¹⁵ *Ib.*, p. 151.

¹¹⁶ *Ib.*, p. 151, 152.

¹¹⁷ *Ib.*, p. 152.

¹¹⁸ *Ib.*, p. 153.

Platão, a partir da Teoria das Ideias, tomando-as de forma absoluta, deduziu a idealidade da ordem e do Bem, criando uma rigorosa ciência do Bem. Assim, propôs um modelo de pólis ideal, cuja universalidade nomotética lhe fosse paradigmática.¹¹⁹ Em comum, Platão e Aristóteles, possuem a Ideia como fundamento da universalidade nomotética e, por conseguinte, da normatividade do Bem, elevando o homem empírico da sua particularidade à universalidade, i. e., da contingência à vida política.¹²⁰ No entanto, Aristóteles rejeita o “discurso sobre as Ideias”, criando a teoria dos saberes teórico, prático e técnico, cuja ordem seria regida por uma analogia (ou proporção) entre o primeiro e o último, intermediados pelo saber prático.¹²¹

Assim, Aristóteles conferiu unidade ao corpo dos saberes, estabelecendo “como único objeto a *physis* universal que é contemplada pela *theoría*, que confere ao *ethos*, campo da *prática*, sua constância e regularidade. Em homologia às leis da *physis*, a norma da ideia, confere “ao saber *prático* a universalidade de cunho *nomotético*”.¹²²

Para Aristóteles, a política está contida na ciência da *prática* ou ciência do *ethos*. O Filósofo identifica na *praxis* tanto uma ordem natural quanto uma ordem tipicamente humana. A primeira é regida por leis necessárias, a segunda obedece às leis contingentes ou que o homem estabelece a si mesmo através da *razão reta* (*orthòs logos*). Dessa forma, ele integra no campo da investigação da ciência da *praxis* tanto o estudo da ordem da *physis*, como do *finalismo* do *logos*. Portanto:

Dando primazia à noção de fim (*télos*) imantente à natureza (*physis*) enquanto “princípio do movimento” (*arquè kinêseôs*), a concepção aristotélica permite articular organicamente a atividade propriamente ética do homem e a atividade política na unidade de um mesmo saber *prático*.¹²³

Pressupondo-se uma homologia entre o espaço da natureza (*physis*) e o espaço do agir humano o (*ethos*), ao justo por natureza (*physis dikaion*), estipula-se o justo por segunda natureza (natureza humana) (*dikaion*). “Essa presença normativa da *physis* no *ethos* (...) é que permite a Aristóteles constituir um horizonte de universalidade *nomotética*” A partir desta, a comunidade (*koinonía*) se apresenta como a melhor forma de convivência e de socialidade

¹¹⁹ Ib.

¹²⁰ Ib., p. 154, 155.

¹²¹ Ib., p. 155.

¹²² Ib., p. 156.

¹²³ Ib., p. 156, 157.

humanas. Portanto, a comunidade política é dotada de uma prioridade ontológica sobre as demais formas de socialidade.¹²⁴

O pensamento aristotélico terá longa influência na história da civilização ocidental. Somente com o advento da modernidade e do individualismo, por volta do século XVII, que ele passará a ser criticado. O que permitiu ao pensamento aristotélico tão longa duração foi a forma magistral com a qual o Estagirita articulou a universalidade da *physis* à particularidade do *ethos* unindo-as sob a normatividade do *logos prático*. Dessa forma, alcançou uma “visão coerente e unitária da *praxis*”.¹²⁵

Houve ainda duas grandes sínteses entre *physis* e *ethos*: a estóica e a cristã. A primeira acentuou “a transcendência e a imutabilidade da *physis* e, correlativamente, a necessidade do *logos* universal” expressa e formulada como “*nomos* eterno”, constituindo, por assim dizer, “a unidade do gênero humano”. A segunda aprofundou a “universalidade *subjetiva*”, i.e., a idéia “da consciência moral do indivíduo”, constitutiva do sujeito “como instância interior do *dever-ser*, em face da universalidade *objetiva* da lei”.¹²⁶

É importante notar que ambas versões de sínteses, surgem já no momento de contorno dos “primeiros esboços da *sociedade civil* no enorme corpo político do Império Romano e, posteriormente, nas sociedades urbanas da Idade Média”. O que de outro lado, sinaliza o fim do ciclo da *pólis*.¹²⁷

Com isso, surge o problema entre consciência e lei. Esta polaridade será um tópico clássico. Tomás de Aquino fundou o sistema teológico “na transcendência absoluta do Deus Criador”. O influxo da ordem que parte deste fundamento alcança a realidade política. Assim, corroborou o modelo de universalidade nomotético.

Ressalte-se que já naquele sistema, anunciava-se, com as questões entre as sociedades política e religiosa, a crise das concepções políticas do mundo moderno. Sobre essa crise, H. Arendt¹²⁸ mostra a sociedade moderna como:

(...) a realidade genérica e indiferenciada do homem enquanto ser social, a ser ulteriormente especificada nas duas formas contrárias e frequentemente conflitantes da sociedade civil (esfera dos interesses privados) e da sociedade política.¹²⁹

¹²⁴ Ib., p. 157, 158.

¹²⁵ Ib., p. 159.

¹²⁶ Ib., p. 159, 160.

¹²⁷ Ib., p. 160.

¹²⁸ Cf. Arendt, Hannah. *A condição humana*. In: Ib., p. 161, Nota 86.

3.5.2 Relação Extrínseca Entre Ética e Direito

Deste momento em diante, o autor passa a analisar “o vasto e profundo movimento de transformação do mundo ocidental” que teve lugar com o advento da idade moderna. Movimento esse que rompeu com a tradição clássica do *biós politikós*, inaugurando a razão moderna, e, por conseguinte uma nova imagem do homem. Imagem que assumirá as feições do homem como *indivíduo*.

Tal mudança da forma da Razão e da imagem do homem deveu-se ao abandono do conceito de Natureza que presidiu o pensamento anterior. Com o advento da modernidade, o conceito de *physis* dos antigos cai por terra. Ela deixa de ser fundamento da lei e referência para o agir humano. Ela passa a ser objeto do agir técnico do homem. De tal forma, que a relação do homem com a natureza muda. A natureza de modelo a ser contemplado passará a ser objeto de exploração do homem tendo em vista a satisfação de suas necessidades.

Portanto, entre a nova ideia de natureza e o modelo de sociedade passará a vigorar uma nova homologia e uma nova forma de universalidade. Esta, denominada pelo autor *hipotética*, tem como referência a nova ciência da natureza, inaugurada por Galileu, segundo o paradigma hipotético-dedutivo, adotando como linguagem a matemática.¹³⁰

Baseado neste paradigma, o pensamento político moderno tentará resolver o problema da associação dos indivíduos, com o objetivo de garantir a satisfação dos interesses e necessidades de cada um. No entanto, ao conferir prioridade lógica e ontológica ao indivíduo empírico em sua particularidade pressupondo, para a elevação daquele à universalidade do estado de sociedade, o pacto social, este acaba se tornando constrangedor e extrínseco para o mesmo indivíduo que visa proteger. Portanto, desde sua gênese, contrapõe o estado de natureza ao estado de sociedade de tal forma que não consegue elevar o indivíduo da sua particularidade empírica, natural, psicobiológica à universalidade política satisfatoriamente, porquanto prescinde - do traço em comum que o mesmo indivíduo carrega tanto em uma, quanto na outra - do *biós politikós*. A perspectiva clássica desenvolvera a razão prática como

¹²⁹ Ib., p. 161.

¹³⁰ EF II, p. 163.

razão humana, por excelência. Tomando como parâmetro a razão técnico-científico-matemática, as ciências humanas não alcançam resultados semelhantes às ciências naturais.¹³¹

Não obstante, nesta concepção os direitos humanos ganharam tanto destaque que se tornaram o principal objeto de estudos do direito natural moderno. A principal questão que se coloca é a de como garantir os direitos naturais do homem de seu hipotético estado de natureza na vigência do estado de sociedade. Em outros termos, como garantir a universalidade dos direitos naturais do homem?

Além deste problema, as doutrinas políticas modernas, ao partirem de uma antropologia individualista, deparam-se com o extrinsecismo com o qual o estado de sociedade e a concepção de lei moderna pesam sobre o indivíduo. Ao mesmo tempo evidencia uma constante tensão entre um e outro. À opressão que a coletividade passa a exercer sobre os direitos naturais dos indivíduos, busca-se mitigá-la com as declarações de Direitos Humanos, cuja garantia - pelo direito - e observância - pela coletividade -, será a principal preocupação do direito natural moderno.¹³²

Problema este de difícil solução como aponta nosso autor, pressupondo-se um modelo de universalidade hipotética. Como o que fundamenta e legitima o estado de sociedade, pode ser simultânea e justamente o que “se aliena ou que se restringe em virtude do contrato”? Como conciliar a liberdade individual e a necessidade da vida em comum (ou política)? Como atender os interesses de cada um e de todos ao mesmo tempo? Em qual base a sociedade se estruturará? Da igualdade formal ou material? Da resposta a estas questões surgem as diversas teorias políticas modernas cuja contraposição básica se dá entre uma posição liberal (formal) e a posição social (material). E de cada uma dessas com seus sucedâneos, interações e radicalizações.¹³³

Algumas tentativas de resposta foram a *volonté générale* de Rousseau e a proposta de Kant de “fazer do contrato social uma ideia *a priori* da Razão prática”. Mas, a que nosso autor considera a mais ambiciosa foi a ideia de sociedade civil e o esforço de envolvê-la num horizonte de totalidade ética, realizado por Hegel, considerando-a:

¹³¹ Ib., p. 163, 164.

¹³² Ib., p. 166.

¹³³ Ib., p. 167.

(...) como um todo cujo princípio ou elemento constitutivo é o indivíduo particular e cuja organização resulta da intersecção e da composição do arbítrio dos indivíduos com as suas necessidades naturais.¹³⁴

Assim, fortemente baseada no direito e na liberdade, a sociedade moderna nasce. Entretanto, não mais postulando a normatividade do *ethos* como princípio norteador do direito, vai buscar seu *nomos* na convenção social, inaugurando assim as bases do positivismo jurídico e da separação daquela homologia ou da razão de proporção que vigia no pensamento clássico, cuja ruptura teve como consequência a separação entre Ética e Política (e Direito).

Neste ponto, o autor chama atenção para o fato de a Política na modernidade pesar sobre o indivíduo, tal como a *tyché* (o destino trágico dos antigos), “como forma dilacerante daquela “tragédia do ético” (*Tragoedie im Sittlichen*) de que fala Hegel”.¹³⁵ O homem moderno se vê impotente diante do complexo e confuso sistema político nas sociedades modernas. Assim, tem toda sua vida atravessada por questões políticas sobre as quais não tem nenhum poder nem influência. Portanto, a política incide sobre o homem moderno como o destino incidia sobre os antigos.

Hegel, na obra “Filosofia do Direito”, fala sobre o “Estado do Entendimento”. Este - situado entre a família e o Estado, i. e., no âmbito da sociedade civil - ao fazer a ponte entre a particularidade dos indivíduos e a universalidade do sujeito de direitos, precisa de um fundamento. O pensamento clássico, baseado na homologia entre *physis e nomos*, alcançara um fundamento universal para o Direito. No entanto, com a ruptura daquela homologia, o advento da modernidade traz consigo o desafio ético de se buscar um novo fundamento.¹³⁶

A universalidade do Direito se depara com o momento da singularidade do indivíduo. Tal singularidade tem suas raízes no Cristianismo, no Direito Romano e na filosofia moderna. Do primeiro, recebeu o conceito de dignidade da criatura, à imagem e semelhança de Deus. Do segundo, recebeu o conceito de direito e da sua organização judiciária e, posteriormente, ao período romano, evoluiu com o trabalho de codificação, patrocinado pelo Imperador Justiniano, seguido pelo trabalho dos glosadores e comentadores, alcançando assim ampla repercussão em toda Europa. Da última, recebeu o conceito de humanismo, deslocando a matriz cosmoescêntrica do pensamento anterior para o antropocentrismo, acentuando o subjetivismo deste, contraposto ao objetivismo daquele.

¹³⁴ *Ib.*, p. 168.

¹³⁵ *Ib.*

¹³⁶ *Ib.*, p. 169.

Entre o Direito abstrato e a Eticidade concreta, interpõe-se o momento da singularidade do indivíduo, como momento da moralidade. Neste reside o “fundamento dos direitos universais do homem”. De pessoa singular à pessoa universal, o homem se eleva através do direito, do momento da moralidade para o da eticidade. Este, por sua vez, desdobra-se nos momentos da família, da sociedade civil e do Estado.¹³⁷

A relação indivíduo-sociedade, pressuposta no modelo de universalidade *hipotética*, não apresenta um suporte teórico adequado que permita conciliar Ética e Direito, universalidade subjetiva da pessoa e universalidade objetiva do direito, liberdade e lei. Ante esta insuficiência, Hegel, a partir do modelo da *totalidade ética* aristotélica, “tenta restaurar o horizonte da antiga universalidade *nomotética* substituindo a ordem eterna da *physis* pela idéia do Estado”. Essa ideia, qual seja “a teoria hegeliana do Estado”, representa, segundo nosso autor, “o intento mais vasto e mais ambicioso para recuperar a unidade ontológica da Ética e da Política, deslocando da *natureza* para a *história* (...) o seu fundamento conceptual”.¹³⁸

Karl Marx criticou severamente a “solução hegeliana”. No entanto, observa nosso autor que Marx, recaiu justamente na cisão que Hegel tentara superar entre a Ética e a Política. Ao rejeitar a totalidade ética, considerando-a uma ideologia, projetando ainda um futuro utópico sem Estado, acaba por dissociar, de vez, o político do ético. Outra ressalva a esta crítica foi o espetacular *retour du refoulé*¹³⁹ ocorrido com o “socialismo real”.¹⁴⁰ Aparentemente do Estado, ética substituída pela técnica de poder, desconsideração dos direitos humanos, supressão das liberdades individuais, dentre outras, foram as características destes regimes. Portanto, a experiência do socialismo real, leva-nos a desconfiar das propostas que prescindem da ética no âmbito político. E não só neste, quanto no do direito. Vide a experiência do Estado Nazista que perpetrou o maior crime contra a humanidade, na mais estrita legalidade e da forma mais técnica e eficiente possível.

¹³⁷ Ib., p. 170.

¹³⁸ Ib., p. 170, 171.

¹³⁹ Cf. <<http://www.psychanalyse.lu/articles/Glossaire.htm>>; *retour du refoulé* (tr. retorno do reprimido). Acesso em 12/03/2015.

¹⁴⁰ Ib., p. 172.

4 LIÇÕES: CONSEQUÊNCIAS DA RUPTURA ENTRE ÉTICA E DIREITO

4.1 DIFICULDADE DE UMA FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA

L. V., na discussão sobre Ética e Direito, liga a Grécia a Hegel. A ciência do *ethos* surgiu da transposição da ideia de *nomos* do âmbito da *physis* para a *pólis*. Assim alcançara unir Ética e Direito em torno do mesmo fundamento, qual seja, da pressuposição de uma lei universal homóloga ao caráter normativo da *physis*. Hegel com a filosofia do Espírito objetivo ou Filosofia do Direito, esforçou-se por articular dialeticamente a Ética ao Direito. Na transposição da ideia de *nomos* para a história e para a figura do Estado, almejava manter a totalidade ética do pensamento clássico, articulando, assim, as figuras do indivíduo e da sociedade civil.¹⁴¹

Tomando como “fio condutor” ou “motivo antropológico” a “ideia do homem” subjacente às teorias políticas moderna e clássica, o autor chegou ao ponto de evidenciar o “profundo paradoxo” que vivenciamos não só nas sociedades, quanto na politologia modernas. A triste constatação é a de que destituída a figura do *bios politikós* não se formou uma imagem do homem capaz de fundamentar satisfatoriamente a teoria política moderna.

De um lado, declarações de direitos humanos, de outro, a falta de efetividade destes. E mesmo com todo desenvolvimento das ciências humanas, a fragmentação da imagem do homem, somada ao domínio da ideologia individualista, faz com que a politologia moderna não alcance um motivo antropológico fundamental, pois não há referência a uma imagem coerente do homem.¹⁴²

Ante a fragmentação da imagem do homem, torna-se difícil adequar liberdade e lei, convicções individuais a “valores universalmente reconhecidos e legitimados num sistema de normas e fins aceito pela sociedade”. Portanto,

(...) entre a universalidade do Direito e as liberdades singulares a relação permanece abstrata e, no espaço dessa abstração, desencadeiam-se formas muito reais de violência que acabam por consumir a cisão entre Ética e Direito no mundo

¹⁴¹ EF II, p. 173.

¹⁴² Ib., p. 173 e 174.

contemporâneo: aquela degradada em moral do interesse e do prazer, esse exilado na abstração da lei ou confiscado pela violência ideológica.¹⁴³

E esta consequência está na raiz daquele paradoxo, conforme aduz o autor:

Reside aí 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 nas práticas sociais.¹⁴⁴

Podemos observar que L. V. atribui à insuficiência do modelo de universalidade *hipotética* a consequente dissociação entre Ética, Política e Direito, transformados em objetos de estudo de “ciências” empíricas particulares. A partir daquele parâmetro – do pacto de associação – cada uma destas “ciências” procura deduzir analiticamente as relações do indivíduo com o todo social, segundo a hipótese do pacto social. A partir desta hipótese, o Direito torna-se o garante dos direitos alienados dos indivíduos do *estado de natureza* pelo *estado de sociedade*. Para tanto, baseia-se numa convenção, que assegure os interesses e necessidades individuais no estado de sociedade. De tal forma que:

O Direito assim entendido recai na ideia sofisticada de *nomos* e reabre o caminho para o renascimento da oposição *physis-nomos*, ou seja, (...), para o reaparecimento do estado de natureza em pleno coração da vida social, com o conflito dos interesses da sociedade civil precariamente conjurado pelo convencionalismo jurídico.¹⁴⁵

Hegel, já observara que a relação entre indivíduo e sociedade, segundo a lógica do Entendimento, operando analiticamente, ao isolar os indivíduos não consegue juntá-los num sistema em que se conciliem o egoísmo dos indivíduos e os fins comuns da sociedade.

Assim, cada indivíduo se vê exclusiva e egoisticamente motivado e pensa que a sociedade deve, além de satisfazer suas necessidades, não limitá-las, porque só assim honraria o pacto social, respeitando suas liberdades naturais. As intervenções sociais são, em geral, vistas negativamente, como abusivas ou arbitrárias. Por outro lado, o Estado e o Direito, respectivamente, administrador e garantidor da satisfação das necessidades sociais e individuais, perde de vista sua finalidade, qual seja o bem-comum. Assim, o Estado e o Direito se definem pelos meios, ou seja, pelas técnicas de alcance e manutenção do poder. A Ética é substituída pela Técnica:

¹⁴³ Ib., p. 174.

¹⁴⁴ Ib.

¹⁴⁵ Ib., p. 175.

Encerrada nos cânones de semelhante lógica, a relação da sociedade – e, particularmente, do Estado – com os indivíduos será uma relação técnica, da qual fica excluída, em princípio, qualquer dimensão ética; e a relação dos indivíduos com a sociedade e o Estado será, por sua vez, a relação da parte que se submete ou que resiste à sua integração num todo considerado estranho e freqüentemente hostil. Relação quantitativa da parte e do todo, da qual a qualidade ética permanece também, em princípio, ausente.¹⁴⁶

4.2 PROBLEMÁTICA DA MODERNIDADE

Como vimos, a Ética que L. V. trabalha é a Ética do Bem, tomando o ser humano como expressividade, pressupondo uma metafísica com vistas ao Absoluto. Numa circularidade dialética tal que o Absoluto coincide com o Bem, fechando o seu sistema filosófico, no entanto, comportando sua abertura, tendo em vista o dinamismo tanto da ação, quanto da vida do homem.

O autor constrói seu pensamento, posicionando-se criticamente à modernidade. Tal postura não é a de um ataque superficial. Leitor da modernidade, enfatiza o grande desafio posto hoje à modernidade: inaugurar uma razão que seja capaz de unificar o corpo de saberes, tal como Platão e Aristóteles fizeram ante a crise que o mundo grego enfrentava. Observa, no entanto que, a modernidade insiste na racionalidade técnico-científica para resolver os problemas humanos, falhando na mesma proporção em que o mundo material avança.

A modernidade inverteu de tal forma os vetores da história da humanidade, que assistimos a uma crescente evolução material, entretanto, ela não é acompanhada de uma evolução simbólica. Este é o hiato da modernidade:

A esse propósito vale lembrar um fenômeno de nossa cultura frequentemente observado e analisado e que age provavelmente como um dos fatores principais da crise de nossa “contemporaneidade” com o mundo pós-revolucionário do século XIX, com reflexos visíveis no campo da Ética. Trata-se do hiato cada vez maior entre a “cultura material” de nossa civilização, representada pela tecnociência, e sua “cultura simbólica”, inclusive no domínio da chamada “filosofia da cultura” em que ela tenta propor uma hermenêutica da própria “cultura material”. Enquanto a “cultura material” avança em ritmo vertiginoso, a “cultura simbólica” permanece fundamentalmente dentro dos campos teóricos propostos ou dominantes ao longo do século XIX (por exemplo, o individualismo e sua seqüela o igualitarismo em Antropologia, o positivismo e seus avatares em Filosofia das Ciências, o utilitarismo e o relativismo cultural na Ética, o convencionalismo no Direito, o liberalismo e o

¹⁴⁶ Ib.

socialismo na Política e mesmo o *niilismo* na concepção dos valores ou Axiologia).¹⁴⁷

O mundo moderno tende a se organizar como máquina, segundo a racionalidade técnica e o modelo mecanicista que estão nas suas raízes. Não é diferente com o direito, que como sistema técnico, em meio às suas engrenagens, perde a justiça de vista. Numa era de meios, perdemos os fins. Estes confiados ao subjetivismo, acabam por trazer uma sensação de falta de propósito desta grande aventura que é a vida na Terra. O peso e a tarefa de dar sentido não é suportado satisfatoriamente pelos indivíduos isoladamente considerados. Sem um horizonte definido, os indivíduos adoecem ou se perdem. Segundo as palavras do Prof. Drawin, vivemos numa sociedade cada vez mais doente e drogada. Em vez da virtude, remédio. É que a *psyches therapeia*, de que fala o Prof. Marco Heleno¹⁴⁸, cedeu lugar ao *phármakon*.

Com o advento do paradigma hipotético-antropocêntrico-moderno, rompe-se com a referência às noções de ordem (*cosmos*) e de norma (*nomos*). A razão moderna leva à substituição da dimensão contemplativa (que, no nosso caso, perceberia a essência dos fenômenos do campo jurídico), por hipóteses explicativas ou teorias, a serem comprovadas empiricamente, através de recursos lógico-matemáticos.

Com o advento da razão moderna, ocorre o rompimento da estrutura analógica¹⁴⁹ da Razão clássica. Nesta, o polo metafísico tinha primazia sobre o lógico. Com a mudança de paradigma, inverte-se a primazia. Eis o advento da Razão Moderna também denominada como Razão Instrumental, haja vista sua estruturação segundo o esquema meio-fim, voltada para o polo lógico.

Esta não se volta sobre seu fim, assentado, sem maior questionamento, no projeto iluminista de modernização e na ideia de antropocentrismo. Por mais que o autor reconheça a inspiração humanista de tal projeto e ideia, ele enxerga justamente na assunção acrítica destes

¹⁴⁷ EF IV, p. 351, 352.

¹⁴⁸ Barreto, M. H. "*Símbolo e Sabedoria Prática. C.G.Jung e o Mal-estar da Modernidade*". São Paulo: Edições Loyola, 2008. v. 1. 336p.

¹⁴⁹ "No universo de uma razão finita como a nossa a infinitude intencional que decorre da sua homologia com o Ser, torna possível a construção de uma estrutura analógica em torno de dois polos de inteligibilidade: o polo *metafísico* que nos permite pensar a infinitude *real* do Ser, e o polo *lógico*, que nos permite operar com a infinitude *intencional* da razão. Por outro lado, é evidente que numa Razão infinita há identidade absoluta entre o *lógico* e o *real*. Percorrendo a história da razão na cultura ocidental é possível ver que a razão clássica organizou a sua estrutura analógica em torno do polo *metafísico*, dando primazia à atividade intelectual que, como *Noús* ou *inteligência espiritual* tem seu ato mais elevado na contemplação (*theoria*) do Absoluto real, à qual se ordena de modo eminente, como ensinou Aristóteles, a racionalidade ética. Essa estrutura analógica começa a se desfazer no século XIV, quando se manifestam os pródromos de uma nova ideia de razão, na qual prevalece o polo *lógico*, anunciado pelo advento do conceito unívoco do Ser". (Id. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, 1995, p. 64, 65)

como o que ele chama de o *proton pseudos*¹⁵⁰ do pensamento moderno. Este “erro” é cometido pelos teóricos do Direito e da Política, quando assumem a universalidade hipotética sem discussão “como fundamento conceptual da ideia de sociedade”. Os reflexos da assunção dessa concepção “se fazem visíveis a cada passo da construção do sistema político-jurídico”¹⁵¹. Vivemos em uma sociedade com uma lista crescente de direitos, mas que não consegue fazer descê-los da abstração da lei para a concretude da vida em sociedade.

L. V. aponta que a situação de permanente crise vivenciada pelas sociedades políticas modernas tem “seu nascedouro nas contradições da *societate civil* como esfera de interesses e necessidades” egoísticos. Nesse ínterim, diz que:

(...) a redução dos problemas da sociedade às contradições da sociedade civil (...) na qual a primazia é dada ao indivíduo particular e à satisfação das suas necessidades psicobiológicas subordinadas à dialética do desejo, bloqueia sem remédio o movimento dialético constitutivo do ser ético e político do homem e através do qual ele se eleva da sua particularidade à singularidade concreta ou à universalidade efetiva de sujeito da virtude e da lei.¹⁵²

4.3 PROBLEMÁTICA DO DIREITO

O Direito, tal como os demais campos do saber, não foge à regra, absolutizando a própria *praxis* (comparação do Direito com o rei Midas¹⁵³ – Kelsen). Neste processo de tecnicização e autonomização, a ciência jurídica hoje é considerada como “um verdadeiro saber tecnológico”¹⁵⁴. Dessa forma, o Direito não se volta para seus fundamentos, questionando-os. Apenas passa irrefletidamente sobre eles, dedicando-se aos avanços de sua ciência, cada vez mais voltada para a própria técnica.

¹⁵⁰ (*gr. proton pseudos*). Falsidade da premissa maior, que determina a falsidade do silogismo. (Aristóteles, *An. pr.*, II, 18, 66 a 16). Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 804.

¹⁵¹ EF II, p. 175.

¹⁵² EF II, p. 176.

¹⁵³“(...) o Direito é como o rei Midas: da mesma forma que tudo o que este tocava se transformava em ouro, assim também tudo aquilo a que o Direito se refere assume o caráter de jurídico”. Kelsen, H. *Teoria Pura do Direito*. (tr. Machado, J. B). São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 194.

¹⁵⁴ Ferraz Jr., Tércio Sampaio, *Introdução ao Estudo do Direito*. Atlas, 2008, p. 7.

É patente que nossas sociedades são organizadas sob a lógica do mercado. Hodiernamente, assistimos ao desdobramento do “mal infinito”¹⁵⁵, da satisfação das necessidades sem fim, que nunca se bastam.¹⁵⁶

É o que explica Hegel no § 191 da obra *Filosofia do Direito*:

191 - Iguamente os *meios* para os carecimentos particularizados e, em geral, os modos de sua satisfação, que se tornam, por sua vez, fins relativos e carecimentos abstratos, *dividem-se e multiplicam-se*; - uma multiplicação que progride ao infinito, que precisamente nessa medida é uma *diferenciação* dessas determinações e uma *apreciação* da conformidade dos meios a seus fins, - [é] o *refinamento*.¹⁵⁷

Assim, o sistema de necessidades desdobrado segundo o “mal infinito”, opera segundo uma lógica que, quando a satisfação deixa de ser meio para se tornar fim, ela não se basta. Consistindo o “refinamento” ou “requinte” em apreciar como a satisfação é alcançada segundo esta lógica, i. e., de que forma os meios proporcionam satisfação (fim).

Aplicando este conceito à economia-mundo, atual estágio do capitalismo moderno, L. V. observa que a esfera econômica atingiu prioridade sobre todas as demais. Dessa forma, a racionalidade instrumental, que organiza os sistemas de produção, passou a ter prioridade sobre os demais tipos de racionalidade. Dentre elas, a racionalidade econômica substituiu a racionalidade ética. A produção, comércio e acumulação de riquezas, dentro da lógica do “mal infinito”, tornou-se o fim da *praxis* do *homo economicus*. Sobrepôs-se à racionalidade ética, à *praxis* ética, ao *ethos*, enfim, enquanto referência de normatividade das condutas individuais e coletivas.

A riqueza se produz indefinidamente, circula e se consome: é, por excelência, o reino do “mau infinito” (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 191). Assim, a ideologia que se estende como um véu sobre os interesses que organizam em seu benefício a racionalidade econômica exclui, por definição, qualquer objetividade dos fins do domínio ético, vem a ser, qualquer racionalidade intrínseca ao próprio *ethos*. Por conseguinte, a interpretação redutivamente

¹⁵⁵ Cabe aqui uma explicação sobre a diferença do uso de termos no texto “mal infinito” e na citação de P. V. “mau infinito”. “Mau” é um adjetivo, mas a expressão em português mais corrente usa o substantivo “mal” ligado ao adjetivo “infinito”. Hegel usa o adjetivo “mau” (schlechte), cuja expressão por ele cunhada seria “má infinitude”. PV em sua fidelidade a Hegel, usando “infinito” como substantivo, acoplou o adjetivo “mau”. Embora possível em português, sem o uso do artigo antecedendo o adjetivo “mau/má”, levaria à confusão. Ouvindo a expressão “mau/mal infinito”, entende-se “mal” como substantivo. Com o artigo ficaria mais claro: “o mau infinito”, i.e. “o infinito bom/mau” ou “o infinito negativo”. Por tudo isso, consideramos melhor, fora da citação de P. V., usar o termo “mal infinito”.

¹⁵⁶ A expressão “mau infinito” (schlechte Unendlichkeit) é usada e definida propriamente como negação indefinida do finito (negative Unendlichkeit) nos §§ 93-95 em Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830).

¹⁵⁷ Id. (tr. Meneses, Paulo). *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. São Paulo: Unisinos, 2010, p. 195.

ideológica do *ethos*, que decorre da concepção do econômico como determinante em última instância, contradiz o próprio conceito de *ethos*.¹⁵⁸

Nessa “linha” o Direito se instrumentaliza cada vez mais, como instância garantidora da satisfação das necessidades individuais (às voltas com as necessidades sociais).

4.4 RESPOSTAS POSSÍVEIS

4.4.1 Estrutura Ternária

O autor, a partir de uma “breve reflexão sobre a estrutura objetiva” sobre a qual as comunidades humanas puderam receber o adjetivo de éticas, articula os domínios da Natureza e da Sociedade numa homologia - de natureza analógica - que estabelece três termos: “um princípio ordenador, um modelo de ordem e os elementos ordenados”. Portanto, tendo como modelo esta estrutura ternária, as sociedades humanas dependem do delicado equilíbrio entre estes termos, para se constituírem como sociedades éticas.¹⁵⁹

O desequilíbrio do primeiro termo implica “na hipertrofia do exercício do poder”. Do segundo, “um enfraquecimento do poder normativo do *ethos*”. Do terceiro, “um afrouxamento do vínculo entre os indivíduos”, levando ao individualismo e por conseguinte, à dissolução da comunidade ética.¹⁶⁰

Com a modernidade, esta matriz “se desfaz com a imanentização do princípio ordenador no arbítrio do indivíduo”, substituindo-a por uma estrutura binária, baseada na lei (ou no poder) e no indivíduo. Segundo um “pragmatismo generalizado”, a modernidade ao mesmo tempo em que absolutizou a *praxis* como princípio gerador de valor, universalizou-a tomando-a como instância legitimadora destes mesmos princípios.¹⁶¹

Consequentemente, surge a problemática figura do *indivíduo universal* que estaria na base “de uma comunidade ética também universal”. O problema fica mais claro a partir de seus desdobramentos, quais sejam o problema do reconhecimento e o problema da dissolução

¹⁵⁸ EF II, p. 24.

¹⁵⁹ EF III, p. 145.

¹⁶⁰ *Ib.*, p. 146.

¹⁶¹ *Ib.*, p. 147.

das comunidades tradicionais ante o choque da modernidade. Como justificar o reconhecimento se o indivíduo passa a ter prioridade sobre a sociedade? Com a absolutização da *praxis*, acaba-se caindo em um “empirismo nominalista” e numa “anomia ética”, impossibilitando a constituição de uma comunidade ética universal. Como manter as comunidades como éticas diante do individualismo? Este acaba por aprofundar as diferenças entre indivíduo-sociedade-estado, levando o estado à acumulação de poder, a sociedade à garantia da satisfação das necessidades, o indivíduo à criação de necessidades sempre novas.¹⁶²

Portanto, L. V. lança o desafio do “terceiro milênio”: “(...) encontrar uma forma histórica de efetivação para o princípio do reconhecimento e para um tipo de estrutura ternária capaz de assegurar a estruturação de uma ética universal”¹⁶³

4.4.2 Desafio de uma Nova Forma de Razão

Conforme L. V., o principal tema da reflexão ética e jurídica contemporânea é “o problema da extensão dessa universalidade a uma comunidade de sujeitos através da universalização efetiva das normas éticas e jurídicas”. Como saída para o problema, elucida o nosso autor:

Trata-se, em suma, de definir uma forma de razão capaz de articular numa unidade social orgânica a comunidade ética e a comunidade política e de reencontrar assim, em condições e situações históricas infinitamente mais complexas, o caminho aristotélico que conduz da Ética à Política.¹⁶⁴

4.4.3 Inversão da Relação Entre Liberdade e Necessidade

Desdobrando essa solução, nosso autor diz que “o primeiro passo conceptual para o reencontro desse caminho é a inversão da relação entre liberdade e necessidade que domina a teoria e a prática da ética e da política contemporâneas”. Constata que, “nelas a liberdade está a serviço da satisfação das necessidades”. No entanto, relembra a lição de Kant de que “a liberdade é *fin* em si e para si mesma”, não devendo ser submetida “a fins fora dela mesma”.

¹⁶² Ib., p. 149, 150.

¹⁶³ Ib., p. 150.

¹⁶⁴ EF II, p. 176.

Quando ela se “auto finaliza no consentimento do bem”, “ela é liberdade ética”, pressuposto da liberdade política, pois “a liberdade política é – ou deve ser – a expressão socialmente mais alta da liberdade ética”. Portanto, ao se inverter a relação entre liberdade e necessidade, “a *energéia* do ato livre é, então, *entelequéia*, vem a ser, *areté*, perfeição, virtude”. De tal forma que, “o paradigma dessa perfeição transluz como ordem própria da liberdade, irreduzível ao precário e contingente arranjo dos objetos dos sentidos e ao “mal infinito” do desejo”. Portanto, “sem a referência a esse horizonte de universalidade no qual se inscreve uma ordem que é paradigmática ou *nomotética* com relação ao agir humano, não há liberdade”. Sem essa referência, “há arbítrio e desordem profunda”.¹⁶⁵

Num processo de rememoração, constata o autor que:

O pensamento antigo tentou realizar uma síntese grandiosa entre a ordem da liberdade e a ordem da *physis* celebrada como ordem eterna e divina. O estoicismo foi a expressão acabada e supremamente coerente dessa síntese. Mas um aprofundamento dramático da ordem da liberdade tem lugar quando a liberdade, com o Cristianismo, é interpelada pelo apelo e pela graça da Liberdade infinita de um Deus pessoal que se manifesta como Evento salvífico na história.¹⁶⁶

Para num segundo momento evidenciar as raízes, por assim dizer, da crise que as sociedades modernas estão vivenciando:

A modernidade assistiu ao desmoronamento da antiga *physis* por obra da ciência galileiana. Mas, por outro lado, o espírito (*Geist*) da modernidade foi plasmado segundo a linha de uma inversão radical (*Umkehrung*) ou de uma imanentização das categorias teológicas de salvação e graça. A ordem da liberdade passa a ser pensada na própria imanência da história segundo modelos de universalidade *hipotética*. Fiel a essa matriz historicocêntrica e levando a cabo a *Umkehrung* do Cristianismo em filosofia da história, Hegel empreende todavia um esforço titânico para restaurar na imanência histórica uma forma de universalidade *nomotética* como universalidade do Espírito que se objetiva e tem na história a sua *teodicéia*.¹⁶⁷

Constata L. V. que “nosso tempo assiste à exaustão teórica da matriz historicocêntrica”, não havendo uma correspondente “busca de um horizonte ontológico para a ordem da liberdade comparável (...) com o intento hegeliano”. Em vez disso, “o nihilismo ético sob as formas mais diversas ocupa a cena intelectual desse fim de milênio”. Portanto, considera que

¹⁶⁵ Ib., p. 177, 178.

¹⁶⁶ Ib., p. 178.

¹⁶⁷ Ib.

o problema fundamental de Hegel continua a nos desafiar, “qual seja o encontro de um novo fundamento universal para a ordem da liberdade”.¹⁶⁸

4.4.4 *Ordo amoris*

L. V. propõe que esta ordem se baseie no amor:

Se essa ordem não transluz mais na *physis* divina oferecida à contemplação do Sábio, e se não conseguimos mais descobrir na História a Penélope maternal que sobre seus joelhos vai tecendo pacientemente, com as voltas e laços da “astúcia da Razão”, os fios dessa ordem, será talvez necessário retomar o pensamento de uma ordem própria da liberdade como *ordo amoris* (segundo a acepção agostiniana), ou seja, como ordem na qual a primazia absoluta e o princípio ordenador são atribuídos ao livre reconhecimento do outro, ao consenso em torno do melhor ou do mais justo, à virtude enfim, como *télos* imanente da liberdade. Segundo os princípios dessa ordem, o universo político emana do universo ético e nele a legitimação do poder é estritamente correlativa às condições efetivas do exercício dos deveres e do gozo dos direitos.¹⁶⁹

Somado à proposta do *ordo amoris*, L. V. repropondo a “figura da Transcendência”, base da “matriz ternária Princípio-ordem-indivíduo”, baseado no Reconhecimento, propõe a referência da transcendência ao “*Outro* absoluto”. Assim, ousou unir o *Deus é amor*, cuja expressão é mediada pelo outro, através da “reciprocidade oblativa do amor”, ao objetivo de constituir uma comunidade ética universal, à proposta, enfim, de um *ethos* universal, digno de ser chamado humano.¹⁷⁰

Conclui o autor dizendo que da resposta a estes problemas dependerá a sobrevivência das sociedades modernas:

As sociedades políticas contemporâneas encontram no âmago de sua crise a questão mais decisiva que lhes é lançada, qual seja da significação ética do ato político ou a da relação entre Ética e o Direito. Na verdade, trata-se de uma questão decisiva entre todas, pois da resposta que para ela for encontrada irá depender o destino dessas sociedades como sociedades *políticas* no sentido original do termo, vem a ser, sociedades *justas*. A outra alternativa que se esboça no horizonte é a dessas sociedades como imensos sistemas mecânicos dos quais a liberdade terá sido eliminada e que se regularão apenas por modelos sempre mais eficazes e racionais

¹⁶⁸ *Ib.*, p. 178, 179.

¹⁶⁹ *Ib.*, p. 179, 180.

¹⁷⁰ EF III, p. 151.

de controle do *arbitrio* dos indivíduos, já então despojados da sua razão de ser como homens ou como portadores do *ethos*.¹⁷¹

4.4.5 *Paideia*

L. V. no artigo *Ética e Justiça: Filosofia do agir humano*¹⁷² assevera, logo no início de sua exposição, em conformidade com a posição filosófica de Hegel, que não cabe à filosofia se pronunciar sobre o futuro. Portanto, “a única missão que a filosofia pode assumir é oferecer à prática critérios fundados em razão e tendo em vista fins racionais para que, obedecendo-os, ela possa se exercer como prática sensata”.¹⁷³

A concepção de L. V. sobre filosofia é a que busca encontrar a linha de inteligibilidade que perpassa a história da humanidade. Não é utópica, nem profética. É um esforço de razão para articular teoricamente as condições que na prática visam o bem-comum e a justiça. Aí reside a função do Direito.

A filosofia como ciência se esforça para expressar o fluir efêmero e confuso da vida segundo estruturas racionais que confirmam consistência e ordem à realidade. Como filosofia propriamente dita, almeja à verdade, à raiz mais profunda, à razão última destas estruturas. E no caso da *praxis*, assumindo-a como essencialmente teleológica, está ela obrigada em se dar a razão dos seus fins. Estas razões, consubstanciadas em costumes, conformam o *ethos* e correlativamente ao *ethos*, configuram as diversas culturas.

No entanto, observa o autor que quando as razões que justificam os fins são envolvidas pela dúvida e pelo ceticismo, “a *praxis* perde-se no amoralismo ou na anomia”. L. V. sintetiza sua fala:

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 *praxis* uma racionalidade teleológica que, operando consensualmente, possa alcançar no seio das comunidades uma validade universalmente reconhecida.¹⁷⁴

¹⁷¹ EF II, p. 180.

¹⁷² Vaz. *Ética e Justiça: Filosofia do Agir Humano*. Síntese Nova Fase V. 23 N. 75, 1996.

¹⁷³ *Ib.*, p. 438.

¹⁷⁴ *Ib.*, p. 439.

A filosofia surge como resposta à crise que a sociedade grega vivia no século VI A. C., cujas vicissitudes e criações intelectuais se tornaram paradigmas da Civilização da Razão. Entre as quais, a Ética, a Política e o Direito. De forma que:

Elas encontram seu traço original na intenção que lhes deu origem, qual seja a de buscar na razão ou num sistema de razões a *therapeia*, como dirá Platão, ou a cura para as enfermidades sociais. Ora, para essa *therapeia* do corpo social a filosofia se ofereceu como o instrumento privilegiado e foi ela que permitiu transpor em saber organizado as tradições éticas dos gregos. Esse gesto histórico, de importância incalculável para a história da civilização ocidental, desenha no céu das nossas certezas mais fundamentais a convicção de que os costumes e as instituições devem, a partir de um certo estágio da evolução social, explicitar num corpo de razões organizadas em forma de demonstração, a racionalidade implícita depositada lentamente ao longo dos séculos pela prática das comunidades. Platão e Aristóteles foram os primeiros grandes artífices desses corpos de razões que receberam, na tradição grega a denominação de *ethike epistheme* e *politique epistheme*, ciência dos costumes e ciência da comunidade regida por leis, que resultaram nas nossas Ética e Política quando os adjetivos originais foram substantivados. A esses termos os latinos acrescentaram o do Direito, *corpus júris*, ou corpo das leis, obedecendo, a partir do momento em que a cultura grega se implantou no antigo Lácio, ao mesmo critério de um corpo de razões organizado demonstrativamente.¹⁷⁵

O ideal da “vida no bem”, presente na pedagogia que lhe é correlata, ao ligar os campos ético, político e jurídico, contém uma lição de grande valor para a atualidade. O ideal democrático contemporâneo só se torna realidade, quando os cidadãos se comprometem com ele em suas consciências e mobilizam suas energias na participação política.

A noção de consciência:

partiu da concepção socrática da alma (...). A consciência moral, por sua vez, norma subjetiva última da moralidade dos nossos atos segundo a conceptualização clássica, apresenta-se como ato ou perfeição terminal no movimento intencional do agir ético, passagem da consciência como norma subjetiva à norma objetiva individual (a reta razão) ou à norma ético-jurídica intersubjetiva comunitária (os costumes e as leis) designa o movimento inteligível essencial que percorre a estrutura do universo ético e político-jurídico. Ora, (...) a conquista dessas prerrogativas não é obra da natureza, é um processo cultural que se define como *Paideia*, como educação para uma forma superior de vida.¹⁷⁶

Ética, Política e Direito formam um corpo de saberes que são responsáveis por uma incrível parte do processo de educação.

(...) Ética, Política e Direito, antes de serem vastos corpos teóricos na enciclopédia dos saberes reconhecidos e praticados na nossa cultura superior são, segundo a profunda intuição platônica retomada por Aristóteles, programas pedagógicos que visam educar o indivíduo e a comunidade para aquela que o mesmo Aristóteles

¹⁷⁵ Ib., p. 440.

¹⁷⁶ Ib., p. 449, 450.

denominou a vida no bem (*eu zên*) e que é em suma, a vida plenamente humana. Assim como estão teoricamente articuladas como ciências, a Ética, a Política e o Direito estão, como projetos pedagógicos, em vital interdependência, de sorte a se poder afirmar que sem educação ética não há autêntica participação política, assim como é essa participação que capacita o cidadão a assumir com plena consciência a recíproca relação entre direitos e deveres na qual consiste propriamente a existência na esfera do Direito.¹⁷⁷

Assim, voltando-se para a *paideia* e, por conseguinte, à pedagogia da ética, o autor assim se posiciona:

No momento em que os temas "Ética na política" ou "O direito de todos e a justiça para todos" tornam-se temas de sensação nos meios de comunicação de massa, e em que o problema do exercício eficaz da administração da justiça deixa o recinto austero dos tribunais para tornar-se problema social das ruas e dos campos, convém voltar nossa atenção e nossa reflexão para a tarefa primordial da educação ética que é a verdadeira educação para a liberdade. O mundo ético não é uma dádiva da natureza. É uma dura conquista da civilização. Como também tem sido uma conquista longa e difícil o estabelecimento e a vigência do Estado democrático de Direito. Trata-se de conquistas permanentes, sempre recomeçadas e sempre ameaçadas pela queda no amoralismo, no despotismo e na anomia. E é, sem dúvida, no campo da educação que se travam, a cada geração, as batalhas decisivas dessa luta. É aí, afinal, que as sociedades são chamadas a optar em face da alternativa onde se joga o seu destino: ou a de serem sociedades da liberdade que floresce em paz ao sol do Bem e da Justiça, para citar ainda uma vez Platão numa analogia célebre, ou a de enveredarem pelos obscuros caminhos da horda sem lei.¹⁷⁸

Portanto, L. V. elege a educação como a forma mais efetiva de trazer as melhores ideias da teoria para a prática. No entanto, sabemos que este é um processo lento, semelhante ao da sedimentação. É justamente por conhecer tão profundamente a circularidade do *ethos* que L. V. acredita na *paideia*. Ele sabe que sem a transmissão do saber ético adquirido por determinada comunidade, a solidariedade coletiva de seus membros acaba por se perder. Infelizmente, a crise dos valores e o questionamento destrutivo dos fundamentos dos *ethos* vigente na atualidade impedem que a circularidade do *ethos* cumpra seu ciclo, formando hábitos e indivíduos virtuosos, através da *paideia*. Do ideal de formação humanística, passamos a era da informação, cujos objetivos ignoramos, à medida que somos assediados por uma enxurrada de jornais, revistas, noticiários televisivos, que não nos permitem a reflexão. Eis o *mass media* sob a influência do *mainstream*: mídia de massas.

¹⁷⁷ *Ib.*, p. 450, 451

¹⁷⁸ *Ib.*, p. 451.

4.5 CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES À PROPOSTA VAZIANA

O pensamento de Lima Vaz constitui-se num projeto de uma filosofia sistemática. Portanto, parte de uma concepção de homem, i.e., de uma Antropologia Filosófica. Com ela, enfatiza a dignidade humana, cujas raízes se entranham na cristandade, baseada na relação entre o Deus criador e o homem criatura.

Neste íterim, os críticos da sua tese da superioridade do homem têm razão, pois como diz nosso autor esta relação é baseada na concepção de um Deus de amor, que não se contendo, compartilha seus atributos com a criatura, feita à sua imagem e semelhança. Entrevendo assim, o dinamismo e o paradoxo entre um ser finito e o infinito, entre o efêmero e o eterno.

Muitos críticos intitulam o autor como um filósofo cristão. Acertam. No entanto, tal alcunha não reduz a relevância da reflexão filosófica por ele desenvolvida. A modernidade nasce do encontro rico e frutífero do mundo grego com o mundo cristão, recebendo as influências judaicas que estão na base deste, e as contribuições romanas àquele. Estas acrescidas ainda do rico contato com a diversidade das culturas consideradas “bárbaras” e a cultura oriental, principalmente, a islâmica.

Percebemos que, é a partir das noções teológicas e cristãs de salvação e de graça, que a modernidade, ao inverter o vetor que apontava para Deus, tomando como referência o Homem, cria as grandes categorias do mundo moderno e, por conseguinte, suas correspondentes distorções, respectivamente: subjetividade e individualismo, cientificismo e niilismo. No entanto, L. V. não rejeita as conquistas do homem e da modernidade. Ele respeita profundamente as ciências. Reconhece o valor do indivíduo e da consideração de seu subjetivismo e de suas idiossincrasias. Entretanto, critica a *hybris* de um sistema, que por um lado, coloca no homem (indivíduo, subjetivo) sua prioridade absoluta, mas que por outro lado, estabelece como critério universal o método matemático, científico, hipotético, dedutivo. Dessa forma, não consegue equilibrar o polo metafísico junto ao polo lógico. Subjetivismo e matematicismo se chocam de forma tal que não se consegue chegar a um objetivismo satisfatório, i. e., não se consegue chegar a uma “objetividade” sobre a realidade.

O mundo moderno, sem um *ethos* faz com que a *praxis* e a racionalidade que lhe é inerente, percam o horizonte normativo de vista. Assim, a racionalidade prática cai em descrédito, tornando-se questão de foro íntimo. As referências não se integram num horizonte de inteligibilidade e de sentido. Acabam caindo numa anomia, na qual fica difícil costurar o corpo social ou juntar os indivíduos atomizados em uma comunidade ética. À *hybris*, o gênio

grego contrapôs o *métron*, Bem em Platão, *phronimos* em Aristóteles, ambos tendo por base a *Justiça*.

E sobre Justiça e seu fundamento, não precisamos de advogado, nem juiz, para nos esclarecer. É uma noção profundamente enraizada em nós, desde a mais tenra infância, cuja expressão aristotélica, tornou-se canônica. Fundamentada na isonomia, dividida em geral e particular, distinguiu a Moral e o Direito, estabelecendo um ponto de convergência entre eles, o *mesotes*, o meio-termo a ser observado tanto na conduta individual quanto na divisão correta dos bens entre os cidadãos (daí suas características distributiva e corretiva).

Michel Villey¹⁷⁹ é bem claro em relação a este ponto. E ele conclui, tirando essa carga de subjetividade do direito, do ponto de vista da objetividade, que o direito consiste na justa divisão das coisas (*res*) exteriores ao homem. Daí sua ideia de direito real, de *res*, de coisa. E, por conseguinte, sua crítica ao direito subjetivo engendrado pelo individualismo moderno.

Na mesma linha de L. V. e Michel Villey, segundo Almeida¹⁸⁰, Mata Machado, intelectual católico, docente e catedrático da FD/UFGM, “desenvolveu uma concepção cristã do Direito enquanto ciência”, como alternativa à separação entre o direito e a lei, estabelecida pela teoria do estado moderno e pelo positivismo jurídico. Contra a absolutização da *praxis* e a proeminência da técnica, buscou em Tomás de Aquino a inspiração para reconciliar direito e lei, tomando como fundamento o Bem e a Justiça.

A concepção do Direito como *conjunto de regras*, ordenadas mediante a coerção, separando Moral e Direito (Kant), reduzindo o Direito à lei (positivismo), trouxe à tona a “face demoníaca do poder (...) quando o Estado (...) torna-se a única fonte do Direito”¹⁸¹. Tal como L. V., Mata Machado liga esta estratégia ao império da razão instrumental e, por conseguinte, como consequência, ao totalitarismo. Com a “doutrina tomista do *debitum*”, enfatiza o lado humano em contraposição ao processo de matematização e de tecnicização do Direito. Na linha do “personalismo tomista”, enfatizando o *homo metaphysicus*, lastreado em J. Maritain e E. Mounier, desenvolve uma concepção do Direito que vai de encontro à dicotomia *indivíduo-sociedade* da antropologia moderna, recuperando o pressuposto *eudaimonista* da filosofia clássica.

¹⁷⁹ Villey, Michel. *Filosofia do Direito*. Martins Fontes, São Paulo, 2003, p. 72-75.

¹⁸⁰ Almeida, P. O. *A doutrina tomista do debitum em Mata Machado*. UFGM, 2011, TCC. disponível em: <https://www.academia.edu/4964393/Monografia_-_A_doutrina_tomista_do_debitum_em_Mata_Machado>. Acesso em 16/04/2015.

¹⁸¹ EF III, p. 260.

Assim, define o direito “como um *suum*”, como o que é devido ao *sujeito*, i. e., *debitum*. Portanto, não é a coerção a nota distintiva do direito, mas o bem a que ele visa. Se para o indivíduo o bem é a felicidade, para a sociedade o bem é justamente o bem-comum. No entanto, este não pode descuidar do primeiro, pois a sociedade é formada de indivíduos e para ser digna de ser chamada humana, ela tem que permitir ao indivíduo realizar-se, tendo em vista sua perfeição, i. e., o Bem.

Conciliando *indivíduo-sociedade* na dialética do bem, Mata Machado supera a dicotomia que alijava o direito de sua humanidade, de sua razão e de seu sentido, tomado como coerção, pura e simplesmente; justamente, trazendo para o seu seio a humanidade do homem, que se convencionou chamar *razão*, mas que não se define somente pela racionalidade, mas pelo Fim que a ordena, o Bem - e na sociedade, a Justiça. Sem essa *ideia transcendente*, o homem (humanidade), acaba caindo ou no *nilismo* ou no *totalitarismo*. Ambas experiências traumáticas vividas na contemporaneidade, infelizmente, com o apoio “legal” do Direito (o estado nazifascista, as ditaduras e demais exemplos de política assentadas na ideia de força e do direito como expressão desta). No entanto, o direito não se resume à força, apesar de se valer dela, ele deve se constituir em ordem da liberdade, mesmo ao restringi-la.

No entanto, o Direito tem uma evolução histórica tortuosa. Mesmo em relação ao seu berço - o direito romano - não é tão simples. Analisando de um ponto de vista filosófico, a questão fica ainda mais complicada. Por isso, adotamos como referência o pensamento de L. V. Este, lançando mão do método dialético, a partir da idéia de *ethos* e da circularidade do *ethos* (*ethos - praxis - hexis - tradição - cultura - instituições, leis e direito*), identifica o fundamento do Direito na função normativa do *ethos*, atribuindo ao direito parte da racionalidade prática, no que diz respeito à boa convivência, através da justa divisão dos bens entre os indivíduos.

A ideia filosófica de justiça nasce da homologia entre a ideia de virtude individual e social. De forma que, o direito funciona como um meio para o fim, que é a Justiça. Importante lição: o direito é meio. Resta saber o fim. Se este for bom, aquele desempenhará bom papel, se não, não. De qualquer forma, ele vai condizer com o fim estabelecido. Daí a sagacidade de Aristóteles em buscar o fim e para não cair num relativismo, fundá-lo na ideia de Justiça, tendo como referência a virtude do indivíduo e da *pólis* e como modelo o *phronimos* em um e a melhor *politeia* no outro.

Infelizmente, sobre as coisas humanas, o espaço da *tá anthropina*¹⁸², não é possível falar como no âmbito da *physis*, de forma certa, matemática, dedutiva. Neste esforço do sempre, se interpõe o quase. A virtude é uma tentativa de aproximação e a Justiça a forma de expressão dessa ideia. Resumindo, o homem precisa de referências, sem essas, ele se perde. Quadro do mundo contemporâneo, no qual o triunfo do niilismo demonstra, não só a insuficiência dos modelos hipotético-dedutivos do qual partiu, como a incapacidade de resolver os conflitos sociais. Estes se basearam em uma equivocada relação entre liberdade e necessidade. Tendo tirado a referência normativa da primeira e absolutizado e subjetivado a segunda; eis como resultados positivos: o desenvolvimento científico e tecnológico, a revolução industrial, a melhoria das condições de saúde e de vida em geral, o aumento da produção agrícola (contradizendo a teoria malthusiana), a globalização, a internet, a liberdade de locomoção, de comunicação, de intercâmbio comercial e financeiro; de outro lado, as consequências negativas: como as grandes guerras, o holocausto, a corrida armamentista e nuclear, o aquecimento global, a degradação ambiental, a superpopulação global e uma desigualdade brutal, tanto no nível global, quanto no nível local.

Enfim, a racionalidade moderna peca pela falta de uma referência, a um *nomos* e, portanto, de uma concepção de Razão Prática semelhante à do pensamento clássico, mas adequada à contemporaneidade. Esta ausência tem efeito assemelhado à ação de um vírus em um organismo, de tão desenfreada, a atividade daquele pode levá-lo à falência deste. Este o quadro que vislumbramos do mundo moderno. Portanto, o maior desafio da modernidade é justamente o de encontrar uma nova forma de Razão Prática. E, assim, quem sabe reencontrar o equilíbrio que presidia o modelo de universalidade nomotética do qual fala L. V.

¹⁸² EF IV, p. 20.

5 CONCLUSÃO

5.1 SÍNTESE DA FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO NA ÉTICA

Para melhor ilustrar o pensamento de Lima Vaz, imaginamos uma série de círculos concêntricos, na seguinte ordem do maior para o menor: Metafísica, Antropologia, Ética e Direito.

A base do pensamento de Lima Vaz é a Metafísica com vistas ao Absoluto. A Metafísica pode ser entendida tanto *lato*, quanto *stricto sensu*. No primeiro, ela visa ao Absoluto, tendo como característica a infinitude. No segundo, a maneira como nos relacionamos com este Absoluto, i. e., a partir da nossa finitude, a partir das categorias de transcendência e de espírito. Portanto, o ponto de partida de nosso autor é o de um estudo do ser tão profundo que enxerga uma íntima relação entre a ontologia e a metafísica.

Dessa base, o nosso autor constrói a *Antropologia Filosófica*, tomando o homem, que afirma *Eu sou*, como ser de expressividade. E, adotando a teleologia do Bem, constrói a *Ética filosófica*. Por fim, situa e define o Direito, como a justa divisão dos bens entre os homens. No entanto, chama atenção de que com o “justa” almeja-se a Justiça.

É importante ressaltar, no entanto, que a abordagem é filosófica e não jurídica. O autor define o Direito em termos clássicos, cuja melhor definição, na sua opinião, foi dada pelo Aquinate. Posteriormente, elogia os grandes intentos kantiano e hegeliano. E o considera o último capítulo da Filosofia “digna deste nome”.

Com base na circularidade do *ethos*, o Direito foi pensado como a *recta razão* da comunidade, em homologia à individual. *Na justiça está toda virtude somada*¹⁸³, tanto individual, quanto social. Consistindo nesta, a finalidade do Direito.

Assim, o autor distingue a Ética *lato sensu* como Política e a *stricto sensu* como a Ética “propriamente dita”. O Direito dentro do esquema da “circularidade do *ethos*”, corresponde à institucionalização da tradição na sociedade, esta considerada em homologia ao hábito no âmbito individual. Desta forma, há uma ligação íntima entre Política, Ética e Direito.

¹⁸³ Aristóteles (tr. Bini, Edson). *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2014, p. 182.

O distanciamento entre eles, tem suas origens mais remotas na mudança da forma de Razão que presidia a *Filosofia Prática*. A razão prática, embora distinta, tinha primazia ante as razões teórica e técnica. Com o advento da modernidade, lentamente o estatuto da Razão muda da analogicidade¹⁸⁴ para a univocidade¹⁸⁵ e, por conseguinte, o paradigma que se fundamentava numa universalidade *nomotética* passa a se basear numa universalidade *hipotética*.

No entanto, é importante ressaltar os fatores dessa transformação, quais sejam o nominalismo, o voluntarismo, o mecanicismo e, por fim, já em plena modernidade, a racionalidade técnica de tipo lógico-matemático assumindo a primazia sobre as demais, relegando à racionalidade prática, um papel menor, considerando-a ultrapassada.

Neste ínterim, o Direito Moderno, a partir das discussões sobre o Direito Natural, toma forma com base no jusnaturalismo¹⁸⁶, desenvolve-se com positivismo jurídico¹⁸⁷ e, assim, deixa de ser entendido como arte até se tornar em uma técnica. Tal como as demais ciências humanas no séc. XIX, adota o paradigma das ciências da natureza. Desta forma, torna-se em Ciência Jurídica, adquirindo autonomia em relação às demais ciências, dentre as quais, ressalte-se a Política e a Ética.

Dessa forma, o Direito se torna uma meta-ciência – tendo como objetivo o estudo das leis. Assim, perde de perspectiva a justiça, pelo menos no sentido aristotélico, tornando-se ciência jurídica e organização judiciária. Em suma, o Direito perde seu fim. Tal como o

¹⁸⁴ “A analogicidade do inteligível para Aristóteles permite-lhe definir o objeto específico de uma ciência da *praxis* com seu procedimento epistemológico próprio, distinta seja das ciências *teóricas*, seja das ciências *poiéticas*”. EF IV, p. 116.

¹⁸⁵ Falando sobre a recuperação da *filosofia prática* aristotélica, contra “a subordinação da *praxis* à *poieses*” um dos axiomas da razão moderna, L. V. diz que: “a racionalidade imanente à *praxis* não é, (...), atingida pelo interdito de Hume, que pressupõe, no exercício do conhecimento prático, a univocidade de uma razão cuja esfera objetiva é constituída apenas pelos *factos* empíricos”. *Ib.*, p. 455.

¹⁸⁶ “(...) convém levar em conta o nascimento e desenvolvimento, no século XVII, das teorias do Direito Natural conhecidas como *jusnaturalismo* por obra sobretudo de Hugo Grotius (1583-1645; *De jure belli et pacis*, 1625) e Samuel Pufendorf (1632-1694; *De lege naturae et gentium*, 1672) que, paralelamente a Hobbes, irão contribuir de maneira decisiva para o advento de uma ciência ético-jurídica fundada numa concepção rigorosamente naturalista e historicista da Lei natural e, conseqüentemente, do Direito, concepção que irá prevalecer no desenvolvimento da moderna ciência jurídica”. *Ib.*, p. 311.

¹⁸⁷ “É sabido que a separação moderna entre Ética e Direito, tornada canônica na ciência jurídica contemporânea pelo positivismo jurídico, e a conseqüente absolutização da justiça legal, reconhece sem dúvida uma das suas raízes na separação estabelecida por I. Kant entre a *obrigação interior*, tendo como único motivo o *dever*, e a *obrigação exterior* cujo motivo é a *coação* legítima prevista na lei. No entanto o terreno onde se enraízam as diversas versões do positivismo jurídico e seu corolário, ou seja, a separação entre Ética e Direito é traçado pela profunda transformação da própria ideia de *justiça*, recebida pela tradição aristotélica, que acompanha a evolução da Ética e do Direito modernos. Ela se caracteriza pelo abandono da teleologia do Bem, viga mestra do edifício da Ética clássica, e, no caso da *justiça*, pelo abandono da teleologia do *bem comum*, que justifica em razão a norma fundamental do *unicuique suum*”. *Ib.*, p. 181.

homem e a sociedade moderna presididos pela razão moderna e seus corolários: individualismo, nihilismo, relativismo.

5.2 CONSIDERAÇÕES PESSOAIS CONCLUSIVAS

L. V. é um autor que se declara dentro de uma tradição filosófica fundacionista, universalista e metafísica.

A Filosofia desde o seu nascedouro, pretendeu falar do universal, do uno, do belo, do bem e da verdade. No entanto, desde este início, ela se confrontou com a relatividade, a multiplicidade, a feiura, o mal e a mentira. No fluir da vida e da história, somos permanentemente confrontados em situações em que temos que tomar decisões. Para nos ajudar, os filósofos desenvolveram teorias sobre aqueles universais. A principal e que se tornou paradigmática da Civilização da Razão foi o modelo ideonômico, intuído por Sócrates, desenvolvido por Platão, aperfeiçoado por Aristóteles.

A esta tradição se filia L. V., aceitando aqueles universais como verdades auto evidentes, mas que, num esforço de reflexão, pretende justificá-las através da Razão. Esta, tornando-se, por conseguinte, em universal.

Contra ele, há toda a filosofia moderna, que se especializou em desconstruir a tradição da “ontoteologia”, segundo pesada crítica, por exemplo, de Heidegger. No entanto, nosso autor não se intimida diante do desafio de fazer uma leitura da modernidade, a partir do pensamento clássico, o qual ele toma como paradigmático.

Portanto, desenvolve um pensamento sistemático, mas não o fecha, mantendo a abertura do sistema, graças as categorias de transcendência e de espírito. Assim, ele consegue captar o dinamismo humano, o qual não é possível expressar de forma plena. Para tanto, lança mão do método dialético, tomando-o em sua base platônica e desenvolvendo-o à semelhança do emprego dado a este método por Hegel.

Falar sobre o método, os pressupostos e a linha filosófica é importante por uma questão de honestidade e clareza com o leitor. Contra a proposta de uma filosofia sistemática vão se insurgir opositores dos mais diversos tipos.

Quando nos deparamos com a vida e o mundo, salta aos olhos a irracionalidade, a relatividade e a contingência. Diante destes fatos da vida, os críticos mais ácidos desacreditam *a priori* a pretensão de uma filosofia sistemática, aceitando, no máximo, uma filosofia de cunho edificante, tal como as sabedorias de vida e religiosa, presentes nos ditos populares ou na literatura.

Não podemos ignorar esta crítica, pois ela invalida o método dialético em si. Considerando-o confuso e obscurecedor da realidade, forçando supressões ideais, não verificadas na realidade. Por isso, alternativamente, assumem e desenvolvem o método analítico como parâmetro, exaltando sua clareza e verificabilidade.

Ante tão pesada crítica, fica difícil defender uma filiação filosófica tão clara, quanto a de nosso autor. Em sua defesa, acreditamos que uma filosofia sistemática tem uma finalidade precipuamente pedagógica. Ela serve para nos ajudar a compreender a vida, o mundo, o universo e nós mesmos, através de categorias, classificações, princípios, teorias. Para tanto, lança mão de noções das quais temos intuições, mas que por mais que as aprofundemos, nunca chegamos a encerrá-las. E enquanto esforço de compreensão e explicação do mundo, apesar da aparente simplificação, serve como guia seguro para aprofundar com mais consistência as reflexões sobre o mundo moderno. Complexo, paradoxal, confuso, este mundo se apresenta como *enigma*. No entanto, seguindo a linha legada pelo pensamento e pela filosofia clássica, L. V. entra no terreno pantanoso da modernidade, conseguindo percorrê-lo com segurança e desenvoltura. Neste esforço, ele remonta as raízes da modernidade, ciente das influências posteriores, refazendo o itinerário filosófico e nos ensinando como chegamos nos dias atuais.

Não podemos negar, nem desconsiderar este esforço de inteligibilidade de captar o tempo no conceito. Tarefas genuinamente filosóficas e que se valem da forma sistemática, não por engodo, mas por convicção e por clareza.

Neste ponto, chama atenção o fato de nosso autor se voltar justo para o momento de transição entre o pensamento clássico e o moderno. É nesta inflexão que se invertem os vetores: do absoluto para o relativo, da comunidade para o indivíduo, da objetividade para a subjetividade, do espiritual para o material, da Razão analógica para a Razão unívoca. Houve um desencantamento de mundo. A grande categoria filosófica da transcendência que marca a gênese da filosofia, via revolução científica, cede lugar à imanência. A pressuposição metafísica do absoluto subjacente à filosofia clássica é duramente confrontada pela relatividade, complexidade e dinamismo do mundo moderno e do subjetivismo que tomou o lugar da Ideia de Bem.

Restaria à filosofia antiga a função de peça de museu?

O problema é que não vivemos numa bela modernidade. A tecnologia não resolveu nossos problemas. A linguagem científica não solucionou nossos mal-entendidos. A laicidade não substituiu a religiosidade. Nem os estados cuidaram satisfatoriamente de seus cidadãos. Neste contexto, salta aos olhos a exemplaridade dos modelos filosóficos do passado e o

quanto, num esforço gigantesco de inteligibilidade, legaram-nos classificações, categorias, definições, análises, teorias, reflexões, razões que, mesmo depois de dois milênios e meio, continuam a nos instigar e a nos orientar.

Esta é a conclusão de L. V., à contemporaneidade falta uma forma de razão que capte o tempo atual no conceito. Extirpar a filosofia (clássica e sua proposta) e desmerecê-la não suprem essa carência, que se já é premente do ponto de vista teórico, quanto mais no prático. Do ponto de vista individual, carecemos de um horizonte de sentido, que ao mesmo tempo se apresente normativo em relação ao nosso modo de viver. Do ponto de vista social e global, carecemos de instituições, de regras e leis, para controlar não só o capital financeiro internacional, como para resguardar os direitos humanos tanto dos Estados nacionais quanto de grupos armados e radicais que os violam.

Retomando o fio de inteligibilidade que atravessa a história da humanidade, ele constata que com o advento da modernidade e de uma nova forma de razão, ao mesmo tempo que houve uma espantosa evolução técnico-científica, estamos vivendo a experiência da falta de sentido, o paradoxo da formação de uma sociedade global, sem um *ethos* sobre o qual se assentar. O autor se debruçava sobre este problema com atenção, serenidade e persistência. O resultado da sua meditação foi a sua notável obra, coroada pelos textos sistemáticos, a Antropologia e a Ética Filosóficas.

Um questionamento se impõe: não estaria o autor propondo um retrocesso? Não estaria nos obnubilando com suas belas palavras?

Entendemos que não, haja vista os fenômenos que estamos vivenciando, e a filiação do nosso autor a uma linha filosófica de cariz terapêutico-pedagógico, mas que através do processo de rememoração (*Erinnerung*) vai pacientemente juntando os fios de inteligibilidade desvelados pela História, enfeixando-os através da *Filosofia*. E de tal forma que, a partir da reflexão e da meditação das experiências passadas, possamos entender o que houve, para tentar dar uma explicação para o nosso tempo, sem cair na tentação de prever o futuro. Mas, ao mesmo tempo, precavendo-nos das consequências do nosso modo de pensar e de agir. Precaução que deve estar contida na *paidéia*, i.e., na educação humana, e que pode ser auxiliada pela Filosofia.

Reconhecemos que tendo em vista a realidade do mundo moderno, é praticamente impossível superar o império da racionalidade moderna, o individualismo sobre o qual as sociedades modernas se baseiam, a (falta de) lógica do sistema capitalista. Estamos vivendo sob a lógica do *mal infinito*, identificada por Hegel como consequência da inversão da relação entre *liberdade* e *necessidade*, enfatizando a *satisfação* das *necessidades* sem fim. Habermas

chamou este fenômeno de *colonização do mundo da vida pelo sistema*, apontando como uma das consequências deste fenômeno o surgimento do *direito positivo moderno*¹⁸⁸

Com o advento da modernidade e da instrumentalização que lhe é inerente, o *Direito* se afasta da sua natureza essencialmente *ética*, transformando-se em esfera *técnica*, tendo como fim não mais a justiça, mas como *objeto de estudo a norma jurídica* (não importa qual seja o conteúdo, desde a Constituição dos EUA até as Leis de Nuremberg¹⁸⁹). O positivismo jurídico chega ao seu auge com Kelsen e ao seu paroxismo com o III Reich.

Após esta triste experiência, praticamente todos os teóricos do Direito reviram suas posições estritamente positivistas do Direito e incluíram em suas concepções pressuposições de fundamentos éticos do Direito¹⁹⁰. No entanto, nem com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, chegou-se a um consenso sobre quais seriam estes fundamentos¹⁹¹. Não

¹⁸⁸“O papel transformador atribuído por Habermas ao direito está em que este tem dupla face, tem pés fincados tanto no mundo da vida como no sistema, serve tanto ao poder comunicativo como ao poder administrativo. De um lado, ele é a voz da administração e do sistema, em que norma e sanção são inseparáveis uma da outra, ou seja, em que o direito aparece como coerção, ainda que coerção legítima. De outro lado, o direito é expressão, simultaneamente, de um processo de formação coletiva da opinião e da vontade, sem o qual seria apenas um estabilizador de expectativas de comportamento e não a auto compreensão e da autodeterminação de uma comunidade de pessoas de direito que também é. Nesse sentido, o direito pode tanto ser tomado de maneira unilateral e distorcida para servir unicamente de instrumento de colonização do mundo da vida pelo sistema como, ao contrário, o direito pode ser portador de impulsos de reação à colonização e mesmo de movimentos ofensivos para orientar processos sistêmicos em um sentido determinado”.

Nobre, M. “Introdução” In: Nobre, M.; Terra, R. (org.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008, p. 27.

¹⁸⁹Estas leis definiam os critérios de identificação e diferenciação entre judeus e alemães, que serviram de instrumento legal para a condenação dos judeus e, por conseguinte, encaminhamento aos campos de concentração e ao holocausto. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Leis_de_Nuremberg>. Acesso em 13/04/2015.

¹⁹⁰Um exemplo paradigmático é o de Radbruch, notável positivista que após viver as agruras de uma Alemanha então dominada pelos nazistas, questionando a juridicidade das leis e decisões baseadas nas Leis de Nuremberg, observa no “§ 36. O Direito “supralegal” que a questão do conteúdo das leis está relacionada à justiça e à forma como ela foi intuída, seja como “direito divino, direito da natureza ou direito da razão”, propondo um retorno ao Direito Natural. Radbruch, G. *Introdução à Filosofia do Direito*. Disponível em: <http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/GRadbruchIntrod.pdf>. Acesso em 13/04/2015.

¹⁹¹“O Comitê das Bases Teóricas dos Direitos Humanos (também conhecido como Comitê dos Princípios Filosóficos dos Direitos Humanos), composto pelos principais intelectuais de diferentes orientações filosóficas e crenças religiosas (como Benedetto Croce e Jacques Maritain), reuniu em Janeiro de 1947 e enviou em março para personalidades mundiais, como Mahatma Gandhi e Teilhard de Chardin, um “Memorando e Questionário Circular da UNESCO das Bases Teóricas dos Direitos Humanos” (UNESCO, 1948, Appendix I). Em julho, o Comitê recebeu cerca de 70 respostas. Em seu Relatório com o título *Os fundamentos da Declaração Internacional dos Direitos Humanos* (Appendix II), o Comitê concluiu: Diversificado em culturas e construído sobre diferentes instituições, os membros das Nações Unidas têm, não obstante, certos grandes princípios em comum (...) O Comitê (...) está convencido que o problema filosófico envolvido na declaração dos direitos humanos não está para atingir consenso doutrinário mas para atingir concordância sobre os direitos e também sobre as ações para realização e defesa dos direitos, os quais podem ser justificados em fundamentos doutrinários muito diferentes. (...) Eles podem ser vistos implicitamente na natureza do homem tanto como indivíduo quanto como membro da sociedade e pela observância do direito fundamental à vida. Monteiro, A. R. *Ethics of Human Rights*, New York Dordrecht London: Springer Cham Heidelberg, 2014, p. 91. (Tradução livre).

obstante, prevaleceu o conceito de pessoa de inspiração maritainiana¹⁹², da qual se alimenta nosso autor. Portanto, reconhecemos em L. V., um pensamento erudito, claro e profundo, cujo sistema filosófico nos dá elementos satisfatórios para delinear *os fundamentos éticos do Direito*, que, embora não alcancem o consenso universal, servem para justificar o consenso havido em torno da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Não é muito fácil de se compreender a inversão das categorias teológicas de salvação e graça¹⁹³ na modernidade. A partir do anúncio da morte da metafísica e, por conseguinte, do bloqueio da transcendência, pelo nominalismo e antropocentrismo, o processo de imanentização e absolutização da *praxis* se aprofunda na contemporaneidade. Perde-se de vista o horizonte metafísico e a referência ao Absoluto. De forma que, estamos vivendo numa época de difícil classificação em termos filosóficos, mas que como aponta L. V. mostra claramente os sinais de fadiga dos alicerces da *civilização da razão*, quais sejam: a ideia de transcendência na Grécia, a revelação em Israel e a síntese cristã. Se esgotada esta matriz, ou

¹⁹²“Inicialmente, os membros da Divisão ficaram surpresos porque as respostas do questionário sobre as indicações dos direitos humanos enviado aos intelectuais e diplomatas dos países membros da ONU foram muito semelhantes. A grande dificuldade, porém, seria a justificativa para escolher os direitos humanos que iriam compor a DUDH. Os estados-membros não queriam oferecer explicações filosóficas, religiosas ou culturais por suas escolhas. Esta decisão evitou outro problema, que foram as divergências culturais quando o mesmo direito humano foi justificado culturalmente por argumentos assimétricos entre si. Maritain iria apresentar uma saída: de que tudo depende do “valor fundamental do qual aqueles direitos dependem e nos termos como eles são integrados por limitações mútuas”. A escolha do valor fundamental foi expressa no termo “pessoa”, de acordo com o pensamento de Maritain. O termo “pessoa” abarcaria o ser humano nos contextos sociais os mais variados: na família, no trabalho, na comunidade, nas associações, nos grupos religiosos, nas sociedades e nas nações. A influência de Maritain e dos intelectuais que favoreceram a importância da pessoa foi maciça. Por causa disso é importante notar que os direitos humanos escolhidos formaram um conjunto e deveria ser lido e compreendido como tal. São como notas de uma música, e fora do conjunto elas não vão criar a harmonia prevista. Infelizmente este conselho não foi muito respeitado”. Azevedo, F. in Benvenuto, J.; Andréa Almeida Campos... [et al.]. *Direitos Humanos - Debates Contemporâneos*. Recife: Editora do Autor, 2009, p. 17. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/418_E-book%20Debates%20Contempor%20neons.pdf>. Acesso em 13/04/2015.

¹⁹³No artigo “Mística e Política”. L. V. “aponta na degradação da mística em política o caminho que conduz às mais profundas perversões da consciência cristã”. A graça e a salvação são os princípios fundamentais desta consciência. De forma que, sobre este processo, a título de conclusão do artigo supracitado, assim se posiciona o autor: O intento de se proclamar como meta do futuro a identidade da mística e da política conduz aparentemente a seu termo a dissolução da ideia clássica de vida política e da ideia tradicional de vida cristã. Aqui, com efeito, os extremos se tocam ou se fundem e o lugar da razão política é ocupado pela intuição mística, assim como o lugar do Deus transcendente, para o qual se volta o excesso da mente na contemplação — *excessus mentis in Deum* — é ocupado pelo absoluto da *praxis* política. Essa profunda inversão da ordem da ação e da contemplação, que atinge tanto a ordem natural da vida política quanto a ordem sobrenatural da vida cristã, assinala talvez o **abandono final dos caminhos dessa aventura histórica da razão e da graça que denominamos Ocidente**, e a exaustão do ciclo civilizatório e cultural que hoje os próprios cristãos pudicamente evitam chamar *cristão*. O que virá depois ainda parece incerto, mas é permitido pensar que, ao fim e ao cabo, a destruição da antiga *razão prática* e a perversão da *vida contemplativa* pelo furor místico da *praxis* não serão senão o trânsito para o triunfo definitivo da *razão técnica* e para a robotização do antigo *“animal político”*, como metas que já se delinham na direção da corrente de fundo que impele a modernidade. Terá soado, então, a hora da pós-modernidade (grifo nosso. Vaz, Editorial, Síntese nº 42, 1988, p. 12).

se ela for superada, a humanidade estará no limiar de um novo ciclo, cujos desdobramentos ainda é cedo falar, mas cujos indícios não são alentadores: crescimento da população mundial e da desigualdade econômica, degradação do meio ambiente e aquecimento do planeta.

6. REFERÊNCIAS

6.1. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 10ª Ed., mai/2010.
- _____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 4ª Ed., out/2004.
- _____. *Escritos de filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 2ª Ed., abr/2002.
- _____. *Escritos de Filosofia IV: Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 4ª Ed., jul/2008.
- _____. *Escritos de Filosofia V: Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2ª Ed., mar/2004.
- _____. *Escritos de filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2ª Ed., abr/2002.
- _____. *Ética, direito e justiça*. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003. p. 126-143.
- _____. *Ética e Direito*. Toledo, Cláudia e Moreira, Luiz (Org.). São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Mística e política*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 15, n. 42, p. 5-12, jan./abr. 1988. (editorial)
- _____. *Ética e razão moderna*. In: MARCILIO, Maria Luiza; RAMOS, Ernesto L. (Coords.). *Ética na virada do milênio: busca do sentido da vida*. 2. ed. São Paulo: LTR, 1999. p. 57-90. (artigo publicado em livro) (publicado originalmente na revista Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, jan./mar. 1995, p. 53-84.)
- _____. *Método e dialética*. In: BRITO, Emidio F. de; CHANG, Luiz H. (Orgs.). *Filosofia e método*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 9-17.
- _____. *Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora de um novo século*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 23, n. 73, abr./jun. 1996, p. 159-207.

6.2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, P. O. *A doutrina tomista do debitum em Mata Machado*. UFMG, 2011, TCC. Disponível em: <https://www.academia.edu/4964393/Monografia_-_A_doutrina_tomista_do_debitum_em_Mata_Machado>. Acesso em 16/04/2015.
- ARISTÓTELES (tr. Bini, Edson). *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2014.

AZEVEDO, F. in Benvenuto, J.; Andréa Almeida Campos... [et al.]. *Direitos Humanos - Debates Contemporâneos*. Recife: Editora do Autor, 2009. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/418_E-book%20Debates%20Contempor%E2neos.pdf>. Acesso em 13/04/2015.

BARRETO, M. H. *Símbolo e Sabedoria Prática. C.G.Jung e o Mal-estar da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, 336p.

CARDOSO, Delmar. Ética dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Estudos Filosóficos*. São João del-Rei, n.11, 2013, p.376-387

DRAWIN, Carlos Roberto. *Henrique Vaz e a opção metafísica*. Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, mai/ago. 2002, p. 157-169.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito*. São Paulo: Atlas, 2008.

KELSEN, H. *Teoria Pura do Direito*. (tr. Machado, J. B). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HEGEL, G. W. F, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830).

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. (tr. Meneses, Paulo). São Paulo: Unisinos, 2010

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

_____. *A recriação da tradição na antropologia filosófica de Pe. Vaz*. Síntese, Belo Horizonte, v. 30, n. 96, jan./abr. 2003, p. 5-12.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. In: *Os pensadores: Hobbes*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 23-492.

MAC DOWELL, SJ, João A. *Ética e Direito no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, RBDC n. 09, jan./jun. 2007, p. 241-273.

_____. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002, 383 p.

MONTEIRO, A. R. *Ethics of Human Rights*. New York Dordrecht London: Springer Cham Heidelberg, 2014.

NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000, 431 p.

_____. "Introdução" In: Nobre, M.; Terra, R. (org.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A metafísica enquanto instância frontal da filosofia no pensamento de Lima Vaz*. Síntese, Belo Horizonte, v. 39, n. 124, 2012, p. 173-194.

Radbruch, G. *Introdução à Filosofia do Direito*. Disponível em: <http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/GRadbruchIntrod.pdf>. Acesso em 13/04/2015

RIBEIRO, Elton Vitoriano. A categoria de justiça: momento fundamental de realização da comunidade humana como comunidade ética segundo Lima Vaz. Fortaleza: *Argumentos*, v. 3, n. 6, 2011, p.70-78.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Claudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, 343 p.

TOLEDO, Claudia. Estrutura da relação entre a ética e direito no pensamento de Lima Vaz. *Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 32, n. 102, jan./abr. 2005, p. 25-38.

VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito*. Definições e fins do direito. Os meios do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 464 p.