

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO**

Bruno Alves Rodrigues

**O *ETHOS* DO TRABALHO NA CRISE DA MODERNIDADE:
A convulsão social decorrente da ruptura do trabalho com sua dimensão axiológica e
constitutiva de um Estado Democrático de Direito**

Belo Horizonte

2019

Bruno Alves Rodrigues

**O *ETHOS* DO TRABALHO NA CRISE DA MODERNIDADE:
A convulsão social decorrente da ruptura do trabalho com sua dimensão axiológica e
constitutiva de um Estado Democrático de Direito**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito.

Linha de pesquisa: História, Poder e Liberdade;
área de estudo Trabalho e Democracia

Orientadora: Profa. Dra. Daniela Muradas Antunes

Coorientador: Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado

Belo Horizonte

2019

R696e Rodrigues, Bruno Alves
O *ethos* do trabalho e a crise da modernidade: a convulsão social decorrente da ruptura do trabalho com sua dimensão axiológica e constitutiva de um Estado democrático de direito / Bruno Alves Rodrigues. — 2019.

Orientadora: Daniela Muradas Antunes.
Coorientador: Joaquim Carlos Salgado.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Direito do trabalho – Teses
3. Ética e trabalho 4. Violência – Teses Modernidade – Teses
I. Título

CDU(1976) 331: 340.12

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço CRB 6/3167.

Bruno Alves Rodrigues

**O *ETHOS* DO TRABALHO NA CRISE DA MODERNIDADE:
A convulsão social decorrente da ruptura do trabalho com sua dimensão axiológica e
constitutiva de um Estado Democrático de Direito**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Direito.

Prof(a). Dra. Daniela Muradas Antunes – UFMG (Orientadora)

Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado – UFMG (Coorientador)

Prof(a). Dr(a). (Banca Examinadora)

Prof(a). Dr(a). (Banca Examinadora)

Prof(a). Dr(a). (Banca Examinadora)

Prof(a). Dr(a). (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 24 de Junho de 2019.

“[...] 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”.
(LIMA VAZ, 1996, p. 451).

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente a Deus, em cuja centelha almeja-se alcançar um propósito de vida expressado em tese.

Agradeço à minha família, cujos laços de amor denotam as relações de maior potência humana. Em especial, à minha filha Laura, que me apresentou um amor de dimensão indeterminável, própria ao Absoluto; à minha esposa Juliana, diuturnamente a colmatar minha incompletude, por meio de uma relação substanciada em amor verdadeiro; a meus pais Manuel e Belinha, alicerces a um só tempo sólidos e fecundos de minha própria essência em raiz; a meus irmãos Rodrigo e André, sempre amigos; a todos os familiares de minha esposa, hoje também meus, não pelo vínculo formal, mas pelo afeto real que se constituiu, na pessoa de meu sogro José Messias e da minha sogra Mírian.

Agradeço aos juristas responsáveis pelos ensinamentos a partir dos quais busco diferenciar, há mais de 20 anos, o “valor trabalho” do “valor do trabalho”, o que faço nas pessoas da minha orientadora e do meu coorientador, Professores Daniela Muradas Antunes e Joaquim Carlos Salgado, bem como nas pessoas dos mestres que desde cedo me orientaram em monografia, monitoria e dissertação, Professores Maurício Godinho Delgado, Márcio Túlio Viana e Antônio Álvares da Silva.

Agradeço ao Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região, em especial à equipe da 2ª Vara do Trabalho de Divinópolis, apoiadores desta empreitada desde o primeiro momento.

Agradeço, enfim, aos professores e servidores do PPGD da UFMG, profissionais que honram a confiança depositada pela sociedade brasileira por meio da prática do que há de melhor em ensino jurídico, o fazendo, inclusive, em superação das maiores adversidades.

RESUMO

A tese está centrada na busca da correlacionalidade existente entre a Filosofia do Trabalho e Filosofia do Direito em Hegel, principalmente naquilo que foi desenvolvido a partir das filosofias de Henrique Lima Vaz, Eric Weil e Joaquim Salgado, com foco determinado em corte específico quanto aos textos dos referidos autores que tratam da dinâmica de manifestação do *ethos* na sociedade civil e no Estado, marco teórico que servirá de suporte para o desenvolvimento de uma teorização de vinculação entre a violência contemporânea e os movimentos niilistas que desprezam a instância valorativa de enlace ético comunitário, notadamente no que diz respeito às consequências do desprezo ao valor trabalho. O trabalho, visto como a ação humana axiogênica por excelência, se apresenta como elemento indutor primário da dialética do reconhecimento no âmbito da sociedade civil (dimensão subjetiva do agir ético), desempenhando papel estruturante para a consolidação de uma universalidade (dimensão objetiva do agir ético), efetivando-se, a partir dessa processualidade ética mediada pelo trabalho, a constituição do próprio Estado Democrático de Direito. Assim, assentado na filosofia contemporânea, notadamente no campo da ética, que vivenciamos aquilo que Lima Vaz denomina de crise da modernidade, há que se refletir acerca da correlação entre a desordem social e violência que justifica a identificação do ambiente de convulsão social, com o fenômeno de fragmentação e reificação do trabalho humano.

Palavras-chave: Trabalho. Ética. Violência. Estado Democrático de Direito. Filosofia do Trabalho. Filosofia do Direito.

ABSTRACT

The thesis is centered on the search for the correlation between the Philosophy of Labor and Philosophy of Law in Hegel, especially in that it was developed from the philosophies of Henrique Lima Vaz, Eric Weil and Joaquim Salgado, with specific focus on texts. These authors deal with the dynamics of *ethos* manifestation in civil society and in the State, a theoretical framework that will serve as a support for the development of a theorization of the link between contemporary violence and the nihilist movements that ignore the value model of community ethics, notably with respect to the consequences of the contempt for labor value. The work, seen as axiogenic human action par excellence, presents itself as the primary inducing element of the dialectic of recognition within the civil society (subjective dimension of ethical action), playing a structuring role for the consolidation of a universality (objective dimension of ethical action), starting from this work-ethic processuality, the constitution of the Democratic State of Law itself. Thus, based on contemporary philosophy, especially in the field of ethics, we experience what Lima Vaz calls the crisis of modernity, we must reflect on the correlation between social disorder and violence that justifies the identification of the environment of social convulsion, with the phenomenon of fragmentation and reification of human labor.

Keywords: Labor. Ethics. Violence. Democratic State of Law. Philosophy of Labor. Philosophy of Law.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A LÓGICA DO TRABALHO	17
1.1 DO SER DO TRABALHO AO TRABALHO EM SUA IDEIA	17
2.2 O TRABALHO ENTRE O “MAU INFINITO” E O ABSOLUTO	20
2.3 O CONCEITO DE TRABALHO E O TRABALHO NO CONCEITO	25
2.4 A DIALÉTICA DO TRABALHO	27
3 O FENÔMENO DO TRABALHO.....	31
3.1 TRABALHO E FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA.....	31
3.2 TRABALHO E RECONHECIMENTO	35
3.3 TRABALHO E <i>PRAXIS</i> SOCIAL	37
3.4 TRABALHO E CULTURA	41
4 TRABALHO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO.....	44
4.1 TRABALHO, HISTÓRIA, CULTURA E ÉTICA.....	44
4.2 TRABALHO E EFETIVIDADE HISTÓRICA DOS VALORES IGUALDADE E LIBERDADE	46
4.2.1 Da subordinação à integração na organização social pelo trabalho	50
4.3 TRABALHO E DEMOCRACIA	52
4.4 O TRABALHO NA EFETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS PELA INDISSOCIABILIDADE DO DIREITO ENTRE AS ESFERAS POSITIVA E NATURAL	56
4.5 O TRABALHO NO COMPROMISSO CONSTITUCIONAL DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO	59
5 O <i>ETHOS</i> DO TRABALHO NA CRISE DA MODERNIDADE.....	66
5.1 A CRISE DA MODERNIDADE	66
5.2 A VIOLÊNCIA NA PASSAGEM DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO PELO TRABALHO PARA A DIALÉTICA DO PRODUZIR-USAR DO CONSUMISMO.....	75
5.3 O SER INESSENCIAL DA MODERNIDADE: DO TRABALHADOR AO PRODUTOR REIFICADO, UM AGENTE DA VIOLÊNCIA	79
5.4 CRISE DO TRABALHO, DA SOCIEDADE CIVIL E DO ESTADO: A VIOLÊNCIA NA TRANSIÇÃO DO <i>ETHOS</i> DO TRABALHO PARA O <i>ETHOS</i> DO MERCADO...	83
6 CONCLUSÃO.....	90
REFERÊNCIAS	94

1 INTRODUÇÃO

A sociedade contemporânea tem encontrado seu vetor de desenvolvimento em um modelo de razão eminentemente técnica.¹ Com uma postura cada vez mais niilista², importa o imediato do ser cognoscível por uma ciência de ordem exclusivamente instrumental, relegando-se a segundo plano as necessárias reflexões acerca do dado essencial que distingue o próprio ser humano em seu processo de efetividade histórica.

Como bem observa Lima Vaz, citando Bergson, vivemos hoje em uma civilização de corpo grande e alma pequena³. A alma que sustenta uma civilização é sua tradição, e a perda deste referencial desencadeia um processo de crise⁴.

Toda era de crise, contudo, privilegia nossa condição de assumir uma postura reflexiva. Como bem pondera Taylor, “a filosofia não tende a despontar quando uma era está em seu viço, na flor da juventude, mas antes quando ela está começando a envelhecer”. (TAYLOR, 2014, p. 551).⁵ Ou nas palavras do próprio Hegel, “a filosofia começa com a decadência de um mundo real”⁶. Enfim, “a Filosofia somente surge quando a força unificadora da vida se perdeu ou está

¹ “A inovação tecnológica é um dos parâmetros fundamentais de um tempo rigorosamente regido pelo presente da razão técnica.” (LIMA VAZ, 2002b, p. 15).

² “Podemos, de resto, observar que a crise da modernidade, caracterizada pelo espriar-se do niilismo, pode ser identificada como ruptura dessa tensão, ou seja, pela perda do domínio do presente como instância crítica para avaliação do tempo histórico. Daqui procede a incompreensão do passado, tido como peso inerte da tradição, e a recusa do futuro, rejeitado como indecifrável enigma. A consequência facilmente observável é o abandonar-se niilisticamente ao infinito tédio do presente.” (LIMA VAZ, 2002b, p. 14).

³ “Podemos dizer que há pelo menos três séculos, desde os idos de 1700, o Ocidente mergulhou numa profunda crise de civilização, bem diversa, na sua essência e nos seus efeitos, de outras conhecidas pela humanidade ao longo da história. Essa crise foi bem caracterizada por Henri Bergson ao dizer, numa comparação que nos lembra fenômenos de teratologia do crescimento, que o corpo da civilização cresceu enormemente, mas a alma ficou pequena para tão grande corpo.” (LIMA VAZ, 1991, p. 679).

⁴ “[...] a crise é um “processo histórico”, cujo cerne é a confrontação entre o que foi sedimentado no passado como tradição e o que alimenta as esperanças de uma nova maneira de ver o presente e de sonhar o futuro. Sempre haverá crise, quando a tradição se encontrar em conflito com o progresso, ou vive-versa. Assim sendo, a ética entra em crise quando as particularidades de seu *ethos* cultural e histórico não encontram mais uma justificação racional na tradição que as vinha sustentando e legitimando.” (ROCHA, 2007, p. 123).

⁵ Na mesma linha, afirma Labarrière, “[...] o pensamento nasce normalmente da insatisfação e da busca que ele engendra em vista de dar forma a uma outra figura da realidade, suscetível de trazer o “contentamento” ao homem e aos homens. Isso faz com que facilmente o filósofo seja considerado o “enfant terrible” de nossas sociedades, decididamente empenhado em demonstrar suas engrenagens, denunciar os defeitos que as afetam, quer essas insuficiências se devam a uma ausência de domínio das estruturas ou à presença de interesses partidaristas. Por isso o filósofo corre o risco de se mostrar como aquele que, livre de responsabilidades efetivas, dá-se ao luxo de respigar de algum modo os defeitos dos quais padece um corpo social; este não deixa então de contestar esta função crítica, e os porões de nossas modernas ditaduras estão repletos desses opositores cujo erro foi exercer sua lucidez com relação ao funcionamento dos poderes estabelecidos”. (LABARRIÈRE, 1992, P. 20).

⁶ Hegel ensina que: “[...] se, pois, a filosofia houver de emergir num povo, terá então de acontecer uma ruptura no mundo efetivamente real. A filosofia é então a reconciliação da destruição, que o pensamento iniciara; tal reconciliação acontece no mundo ideal, no mundo do espírito em que o homem se refugia, quando o mundo terreno já não o contenta. A filosofia começa com a decadência de um mundo real. Quando a filosofia entra em cena – e pintando com as cores mais tenebrosas difunde as suas abstrações-, acabou-se já o fresco matiz da juventude, da vitalidade. É uma reconciliação o que ela, em seguida, produz, mas somente no mundo dos

ameaçada; a ameaça do caos original volta a pairar sobre o mundo do homem”. (LIMA VAZ, 1982, p. 14).

A tarefa da filosofia estará sempre associada à rememoração⁷ dessa tradição, que serve de força unificadora à “leitura conceptual do presente histórico a partir de toda a substância inteligível do passado”⁸.

Não se trata de gerir o futuro⁹ a partir da profecia de um modelo ideal, de um absoluto ideologizado¹⁰, mas de instar uma reflexão que viabilize a permanente ascensão do ser humano ao seu conceito, por meio da diuturna afirmação axiológica que faz subsumir a mera existência em uma alma.¹¹ O conteúdo desta alma enuncia-se na própria inteligibilidade¹² da ação humana.

pensamentos, não no terrestre. Assim se retiraram do Estado os gregos, quando começaram a pensar, e começaram a pensar quando fora, no mundo, tudo era violência e miséria, por exemplo, na época da guerra do Peloponeso. Os filósofos retiraram-se então para seu mundo de pensamentos; tornaram-se, tal como o povo os chama, ociosos. E assim, em quase todos os povos, a filosofia só emerge quando a vida pública já não satisfaz e cessa de ter o interesse do povo, quando o cidadão já não pode ter qualquer participação na constituição política. Eis uma determinação essencial, que se preserva na própria história da filosofia. Com a decadência dos Estados jônicos, começou a filosofia jônica. O mundo externo já não satisfaz o espírito. Também entre os romanos se começou a filosofar só com o colapso da república, quando demagogos monopolizaram para si a constituição política e tudo se encontrava entrelaçado na decomposição e na ânsia de novidade. É só com a decadência do império romano, que era tão grande, rico, magnífico, mas interiormente já estava morto, é que as filosofias gregas mais antigas experimentaram o seu elevado e máximo desenvolvimento, mediante os neoplatônicos ou alexandrinos. Igualmente encontramos, na decadência da Idade Média, a reviviscência das filosofias antigas”. (HEGEL, 2005, p. 116-117).

⁷ “O propósito de fazer obra original em Filosofia e, em particular, na Ética deve ser normalmente colocado sob suspeita. Essencialmente, o pensamento filosófico consiste na rememoração de um passado de pensamento e no esforço, como diria Hegel, de uma retranscrição sempre renovada no conceito, levado a cabo seguindo as condições intelectuais de determinado tempo histórico, de seus problemas e desafios, isto é, da experiência e do saber dos séculos depositados nessa tradição de pensamento que denominamos justamente Filosofia.” (LIMA VAZ, 2002a, p. 8).

⁸ “Com efeito, ela mostra que a reflexão filosófica se dá no terreno de uma rememoração, de um tornar presente na atualidade do filosofar de uma longa sequência de problemas, de temas e de sistemas que não foram mais do que inscrição, no espaço do conceito, das vicissitudes culturais de um tempo. Ela leva a cabo, portanto, essa decisiva operação hermenêutica que é a leitura conceptual do presente histórico a partir de toda a substância inteligível do passado, nela recolhida sob a forma de história das ideias filosóficas, da qual recebe conteúdo a própria tradição do ato de filosofar.” (WEIL, 2012, p. 286-287).

⁹ “[...] o futuro, que é sempre de algum modo a atualização das potencialidades desse presente, não tem qualquer existência definida que faça dele uma realidade à espera de aparecimento numa seqüência de acontecimentos. Hegel soube mostrar como a filosofia excede seu poder quando pretende prever o futuro ou se gaba de poder moldá-lo à sua guisa; contudo, ela não se encontra desprovida ante o que advém: a inteligência das estruturas dinâmicas por ela adquirida pela atenção à dimensão do que foi naquilo que é, desenha a filigrana da lança do espírito que ao pensamento compete prolongar como em pontilhados. Ela não tem qualquer poder de determinação sobre o conteúdo do que advém, mas sobre a significação que ele pode assumir; pois “a filosofia rege as representações e estas regem o mundo.” (LABARRIÈRE, 1992, p. 19).

¹⁰ “Existe uma ideia do saber absoluto, mas não existe saber absoluto, o que equivale a dizer que a filosofia permanece sempre filosofar!” (PERINE, 2013, p. 16).

¹¹ “Corria o risco de dar origem ao que Weil chama de profetismo em filosofia: atitude na qual qualquer um se acha autorizado a anunciar o conteúdo do sentido, como se o sentido possuísse um conteúdo ao lado de uma forma, e separável dela, como se a busca do sentido fosse diferente, pudesse ser diferente da ascensão difícil, laboriosa, lenta para os fundamentos do discurso do homem agente – tarefa, diria Kant, que é incumbência do filósofo.” (PERINE, 2013, p. 21).

¹² “A finalidade da filosofia é explicitar a racionalidade ou inteligibilidade imanente na história e não provar a racionalidade da mesma (Lima Vaz).” (SALGADO, 1996, p. 90).

O exercício de uma razão anamnética¹³ da tradição nos aproxima do sentido da alma humana, na medida em que “o humanismo se define como a consciência da continuidade humana”.¹⁴

A rememoração da tradição nos remete a uma postura axiomática¹⁵, pela qual abandonamos a dispersão ínsita à fugacidade das contingências do imanente¹⁶ existir, para nos orientarmos efetivamente pela verdade¹⁷.

É esta postura que nos remete à compreensão de que a nota distintiva da humanidade não pode encontrar alicerce no dado meramente técnico e instrumental da ação humana¹⁸. Hodiernamente, contudo, perdemos a compreensão, por exemplo, de que o mercado, um dado

¹³ “Filosofia é *anámnesis* – recordação – e é *noiésis* – pensamento. Na verdade, toda cultura é anamnética, pois nem os indivíduos nem as sociedades podem viver sem continuamente recuperar sua vida vivida – seu passado – para nele perscrutar as razões da sua vida presente. Mas a Filosofia assume como tarefa pensar tematicamente o seu próprio passado – unir *anámnesis* e *noiésis*.” (LIMA VAZ, 1991, P. 685).

¹⁴ “É na consciência de uma continuidade viva com o passado que, para o filósofo como para todo homem, se abre acesso à terra nutriz onde se alimenta nossa autêntica humanidade e em cujo solo lançam raízes os problemas reais, esses que, como a Esfinge ante o viajador de Tebas, para usar a comparação de Toynbee, levantam-se como um desafio a cada homem, a cada época, a cada cultura, e trazem, na urgência mesma de suas interrogações, a promessa de uma porta aberta para a verdade. O progresso em filosofia deve consistir justamente em adivinhar na face nova das aporias concretas que solicitam o espírito, sob a conjunção de dado céu histórico, os traços antigos desses problemas que bem se chamam “eternos” e cuja permanência é como o signo que revela a constância de nossa natureza e a unidade de nosso destino. É a um esforço de reinvenção, portanto, a uma vocação surpreendentemente humanista que a filosofia nos parece convidada, se é verdade que o humanismo se define como a consciência da continuidade humana. Mas, obedecendo ao ritmo específico do espírito, essa reinvenção em que somos tentados a fixar a essência do progresso filosófico não é repetição mecânica, é livre e espontânea criação. [...] À reflexão filosófica de um momento histórico determinado cabe realizá-lo na carne e sangue de sua problemática vital e encontrar o sentido de seu legítimo progresso. Eis por que, percorrendo os caminhos do passado, esperamos dar mais seguramente na substância do presente.” (LIMA VAZ, 2012, p. 58-59).

¹⁵ “A Filosofia é, pois, historicamente, essa original iniciativa de cultura que consiste em elevar a Razão à dignidade ou, literalmente, à posição axiomática (axioma - dignidade) de forma unificadora da existência.” (LIMA VAZ, 1982, p. 14).

¹⁶ “Não resta à filosofia moderna, seguindo a lógica do princípio de imanência que a rege, senão fundamentar no próprio sujeito enquanto transcendental as noções tradicionalmente ditas transcendentais. Define-se, assim, um dilema elementar, cujos termos em oposição são o Absoluto transcendente e o sujeito transcendental pensado na sua radical imanência. A esse dilema somente um *tertium* pode ser aduzido: a recusa da razão ou o niilismo.” (LIMA VAZ, 2002b, p. 115).

¹⁷ “A filosofia apresenta-se sempre como metafísica da cultura, ou seja, como busca do modelo ideal que permite reconduzir o disperso mundo dos homens à sua unidade e ao seu ser verdadeiro. Assim sendo, ela é igualmente ética da cultura, enquanto enuncia as normas de inteligibilidade do agir e das obras do homem no seu mundo.” (WEIL, 2012, p. 15).

¹⁸ “O problema está em que a razão se expandiu em várias direções, (científica, técnica, organizacional, política), mas no âmbito do *ethos* não consegue criar um novo paradigma de racionalidade ética ou uma ética universal para uma civilização universal. A dificuldade dessa ética universal começa a aparecer na profunda transformação sofrida pela estrutura da práxis ética no curso de sua efetivação histórica como práxis típica do homem moderno. Ela se mostrou, na sua intencionalidade profunda, como uma práxis que se absolutiza como operar técnico. Trata-se de uma práxis que se atribui a autonomia absoluta como instância ética julgadora. Dessa pretensão procede o enigma insolúvel da impossibilidade de se instaurar uma ética universal justamente no momento em que se difundem práticas civilizatórias efetivamente universais, como a difusão mundial da comunicação. E a raiz mais profunda dessa impossibilidade parece estar na ausência de um horizonte normativo ao qual possam referir-se as práticas tidas como representantes do projeto universalizante da nossa civilização. Pois tais práticas acabam por exercer-se no espaço gnosiológico de um relativismo universal ou sob a bandeira do nihilismo ético, i. é, do programa que absolutiza o uso da liberdade, ao mesmo tempo que proclama seu ceticismo com respeito às razões e aos fins do ser livre.” (HERRERO, 2012, p. 394-395).

econômico criado pelo homem para manejo da troca de mercadorias e serviços, não pode representar mais do que um mero instrumental a serviço de uma essência humana. A economia está sendo tratada como um “em si”, em torno da qual supostamente devem orbitar os próprios parâmetros de proteção da dignidade humana (como aqueles que preservam o valor trabalho). Na mesma linha, a tecnologia assumiu autonomia existencial, mormente a partir da disseminação da inteligência artificial, fazendo com que o homem se posicione cada vez mais como extensão da maquinaria, e não o contrário, a exemplo do que verificamos na interferência de redes sociais em processos democráticos, ou mesmo em fenômenos de exploração tecnológica do trabalho humano, como a uberização.

Urge, assim, que retomemos a compreensão de que “os problemas da qualidade de vida, dos fins éticos, dos valores de solidariedade e justiça são prioritários, e pressupostos necessários ao problema do desenvolvimento econômico”. (LIMA VAZ, 1982, p. 25).

É a vontade humana que traça os limites (de-fine) do ser¹⁹, retirando o homem de seu mero estado de natureza, eis que a ambiência da violência está no vácuo ético e cultural, na ação dirigida pelo simples instinto ou desejo.²⁰ Essa vontade racional se mostra imprescindível à efetividade histórica do espírito, a se manifestar no mundo humano da cultura, notadamente na ética, cuja sistematização científica representa a maior aspiração da filosofia.²¹

A ação humana dirigida à efetividade histórica do *ethos* sempre demandará a sobreposição do exercício de uma vontade racional àquele outro movido pelo mero desejo. Mas seria utopia supor que uma vida em erudição, na busca do conhecimento científico filosófico de uma racionalidade expressiva de um “ser” correlacionado a um “dever-ser” representaria o caminho emancipatório para a humanidade²². A *práxis* ética conta com um princípio de ação que a um só tempo educa e permanentemente reorienta o ser em direção a seu conceito. Daí a necessidade da filosofia de se ocupar da compreensão²³ de qual seria o mecanismo desta *práxis*

¹⁹ “[O homem] se de-fine a cada instante (a cada instante em que quer ser ele próprio), se de-fine, isto é, põe um fim e põe limites entre o que ele quer e não quer ser.” (WEIL, 2012, p. 15).

²⁰ “O homem natural é um animal; o homem tal como ele quer ser, tal como ele quer que o outro seja para ele próprio o reconheça como igual, deve ser razoável.” (WEIL, 2012, p. 14).

²¹ “No itinerário que conduz de Platão a Hegel, construir uma ciência do *ethos* se apresentará como a mais alta aspiração da filosofia.” (LIMA VAZ, 1993a, p. 61).

²² “Não é necessário que cada indivíduo veja a razão para que ele a siga. A maioria dos homens seria, aliás, incapaz disso. Suas forças se esgotam no plano da necessidade, e eles serão bons cidadãos enquanto não se enganarem a respeito dessas necessidades. Mas o fato é que eles se enganam muito facilmente, porque o desejo humano não é animal, mas social: a satisfação não é imediata, mas passa pelo trabalho, que é comum; ora, o desejo ultrapassa a necessidade na medida em que tende a assumir o lugar do senhor, que recebe a fruição de sua existência não de seu trabalho, mas do trabalho alheio.” (WEIL, 2012, p. 217).

²³ “A filosofia surge como uma intenção de conhecimento racional ou demonstrativo (*logos apodeikitikós*) voltada para a totalidade do ser, seja no seu princípio (*arquê*), seja na sua grandeza e ordem (*kósmos*); é um saber desinteressado (*theoría*) mas que se declara expressão de um anelo enraizado no âmago da natureza humana; é uma indagação que avança até as últimas fronteiras do campo oferecido à inquisição da razão; indagação em

essencialmente vocacionado à expressão da alma dos indivíduos e à efetividade histórica do espírito.

Surge então a hipótese central da presente tese, no sentido de que **o trabalho, visto como a ação humana axiogênica por excelência, se apresenta como elemento indutor primário da dialética do reconhecimento no âmbito da sociedade civil (dimensão subjetiva do agir ético), desempenhando papel estruturante para a consolidação de uma universalidade (dimensão objetiva do agir ético), efetivando-se, a partir dessa processualidade ética mediada pelo trabalho, a constituição do próprio Estado Democrático de Direito.** Assim, é com assento na filosofia contemporânea, notadamente no campo da ética, que vivenciamos aquilo que Lima Vaz denomina de crise da modernidade, **sendo necessário refletir acerca da correlação entre a desordem social e a violência que justificam a identificação do ambiente de convulsão social, e o fenômeno da fragmentação e reificação do trabalho humano.**

A elaboração da tese está centrada, assim, na busca da correlacionalidade existente entre a Filosofia do Trabalho e a Filosofia do Direito em Hegel, principalmente naquilo que foi desenvolvido a partir das filosofias de Henrique Lima Vaz, Eric Weil e Joaquim Salgado, com foco determinado em corte específico quanto aos textos, dos referidos autores, que tratam da dinâmica de manifestação do *ethos* na sociedade civil e no Estado, marco teórico que servirá de suporte para o desenvolvimento de uma teorização de vinculação entre a violência contemporânea e os movimentos niilistas que desprezam a instância valorativa de enlace ético comunitário, notadamente no que diz respeito às consequências do desprezo ao valor trabalho.

A filosofia vaziana representa a melhor base para a compreensão da organicidade de uma comunidade verdadeiramente ética. A filosofia weiliana, por sua vez, tão bem explorada no Brasil nas obras do filósofo Marcelo Perine, desenvolve o tema da violência considerando-a o “outro da razão”. A filosofia de Salgado, enfim, nos traz a melhor abordagem da ideia de justiça, de forma a refletirmos sobre as bases axiológicas necessárias à performance de um Estado Democrático de Direito refratário a um ambiente anárquico de violência.

Violência e terror passam a ser compreendidos como decorrência direta da ruptura do élan comunitário por excelência, o eixo de organização social: o valor trabalho.

O trabalho será tratado como valor e como bem jurídico necessariamente resguardado por um Estado que não se submete à dinâmica de dados poiéticos que permeiam a sociedade

torno do ser (*perí tes ousías*) e, portanto, em torno da verdade (*perí tes alethereías*); como teria do ser e da verdade a filosofia se propõe, enfim, como fonte da mais elevada felicidade (*eudaimonía*) para o homem.” (WEIL, 2012, p. 9).

civil. A compreensão hegeliana do terror, principalmente no desenvolvimento de Weil acerca da violência como “outro da razão”, permitirá formular reflexão acerca das consequências de se adentrar à curva de baixa da espiral dialética da história, ao se romper com o *ethos* do trabalho como instância básica de ação de reconhecimento, de ratificação de compromisso constitucional de Estado. Desenvolveremos a tese de quão o suposto comunitário constitucional de um verdadeiro Estado Democrático de Direito está atrelado à realização da justiça social, cuja essência reside exatamente no valor trabalho. A sociedade moderna não prescinde de uma organização técnico-racional fundada no trabalho²⁴. O Estado Democrático de Direito está em crise porque o direito social está em crise, e o direito social está em crise porque se rompe cada vez mais com o élan matricial comunitário e constitutivo de compromisso constitucional de Estado que se situa no valor trabalho.

Como bem observa Weil, “o filósofo sabe, porque ele o enxergou, que os Estados não são imortais”.²⁵ Nas palavras de Lima Vaz, “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 do Direito”.²⁶

Vivemos hoje uma cultura materialista que enxerga o trabalho como mero insumo, desprezando seu papel de mediador histórico da construção do *ethos*. Apenas o dado aparente do trabalho (produção) tem sido valorizado, em uma atitude materialista que despreza a necessária conexão funcional entre aparência e essência do fenômeno trabalho²⁷.

²⁴ “Se concordarmos que toda sociedade humana constitui uma comunidade de trabalho, e que o trabalho é, fundamentalmente, a luta do grupo com a natureza, poderemos avançar um pouco e afirmar que a sociedade moderna não só é uma comunidade de trabalho, mas se compreende e se organiza em vista de uma luta progressiva com a natureza exterior. A passagem de uma luta defensiva a uma forma progressiva de luta, assim como a interpretação consciente das relações do homem com a natureza nos termos dessa luta, e, finalmente, a organização técnico-racional (no sentido weberiano do termo) do trabalho social constituem os três elementos que justificam a aplicação do adjetivo moderno ao substantivo sociedade.” (PERINE, 1992b, p. 166).

²⁵ “[...] a unidade do Estado se enfraqueceu porque a tradição se mostrou impotente contra a luta dos desejos, a tal ponto que o simples bom-senso prevê o momento em que a regra fundamental da discussão, a exclusão da luta violenta, já não será observada. O filósofo sabe, porque ele o enxergou, que os Estados não são imortais; ele se dá conta de que todos os belos discursos da tradição sobre a piedade e as virtudes podem ser desvirtuados pelo interesse que se apoderou da linguagem e sabe o que quer.” (WEIL, 2012, p. 216).

²⁶ “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 do 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.” (LIMA VAZ, 1996, p. 451).

²⁷ “Se o pensador busca um invariante ou uma essência – que tal é o sentido de seu esforço – esse esforço por sua vez só terá sentido se lograr descobrir a conexão funcional entre a essência e a aparência. E se na líquida face da aparência perpassam continuamente os traços mais vários, a essência deverá guardar, em sua identidade mesma, o segredo da novidade sempre nova com que o mundo se apresenta à experiência do pensador.” (LIMA VAZ, 2012, p. 91).

A crise do Estado moderno decorre de uma crise na forma de organização da sociedade civil, eis que se encontra em decadência a principal *praxis* de reconhecimento entre os membros da sociedade: o trabalho. O trabalho representa a ação por excelência, que conduz à construção cultural pelo que lhe é ínsito: processo de transformação da natureza, que transforma o próprio homem no curso da história. A separação entre razão prática e razão teórica acaba por ser superada pela dialética hegeliana exatamente por meio do valor trabalho, como vetor de concreção dos valores liberdade e igualdade.

E para sistematizar o estudo que se propõe, estruturamos o projeto da nossa tese em quatro capítulos.

O primeiro capítulo abordará a lógica do trabalho, de forma a compreendermos a dialética que perpassa os momentos da materialidade do fazer da produção (ser), da negação desse imediato (essência) e de superação da diferença entre o ser e a essência do trabalho (conceito). Neste capítulo trataremos da dimensão metafísica e axiológica do trabalho, na medida em que é “pelo trabalho que o conceito se faz ser, idéia” (SALGADO, 1996, p. 457).

O segundo capítulo abordará o fenômeno do trabalho, de sua particular funcionalidade como ação básica promotora de cultura, mundo humano de reconhecimento entre indivíduos no âmbito da sociedade civil. O segundo capítulo tratará, assim, da feição axiogênica do trabalho.

Em relação aos dois primeiros capítulos da tese, salientamos aquilo que ensina Bourgeois, ao investigar o papel da Lógica (inserida em estudo enciclopédico prefaciado na versão francesa pelo referido filósofo) e da Fenomenologia no sistema filosófico hegeliano: “É igualmente anti-hegeliano privilegiar como mais hegeliana a Enciclopédia das Ciências Filosóficas em relação à Fenomenologia do Espírito, como vice-versa” (BOURGEOIS, 2012, p. 379).

Lima Vaz ensina que o “Espírito é Saber absoluto na dimensão fenomenológica, É Idéia absoluta na dimensão lógica e é espírito absoluto na dimensão espiritual”. (LIMA VAZ, 1993b, p. 57-58). Conclui o referido filósofo que “essas três dimensões permitem referir ao Absoluto e, portanto, pensar na sua unidade radical as manifestações do Espírito no tempo”. (LIMA VAZ, 1993b, p. 57-58). A filosofia hegeliana constitui verdadeiramente um sistema. Revela como “a ordem das razões de conhecer e a ordem das razões de ser – o processo lógico e o processo ontológico – são idênticos e, no seu curso, verificam a afirmação de Hegel de que pensamento e ser fazem um só”. (BOURGEOIS, 2012, p. 375).

O todo da filosofia hegeliana em sua tarefa sistemática²⁸, na expressão de uma razão onicompreensiva que suprassume oposições²⁹, viabilizará inferir a ideia de trabalho em sua dimensão lógica, escopo do primeiro capítulo, e permitirá consolidar a consciência³⁰ do trabalho em fenômeno, tarefa à qual nos dedicaremos no segundo capítulo.

O terceiro capítulo tratará da relevância do trabalho na expressividade da ideia de justiça, na efetividade do compromisso constitucional do Estado Democrático de Direito, na manifestação histórica do espírito objetivo.

Enfim, o quarto capítulo buscará comprovar o vínculo lógico existente entre a contemporânea fragmentação e instrumentalização do trabalho com a crise da modernidade que atinge a sociabilidade e a democracia real, inclusive com difusão do terror e da violência.

Aqui ressalvamos, antes de encerrarmos esta parte preambular, que buscaremos beber na filosofia hegeliana a matriz de compreensão acerca da situação do *ethos* do trabalho numa conjuntura de convulsão social que marca uma verdadeira crise da modernidade. O marco teórico será explorado nos limites necessários à sustentação da tese, na medida em que o conhecimento mais profundo do sistema filosófico hegeliano representa privilégio reservado a eruditos como Weil, Lima Vaz e Salgado, filósofos que nos servem de referência e cujas obras representam igual marco teórico.

²⁸ “A tarefa precípua à qual Hegel se entrega totalmente é a tarefa sistemática. Ela conhece duas fases na reflexão hegeliana. A primeira ainda sob a influência da filosofia da identidade de Schelling, a segunda, plenamente hegeliana, caracterizada pela pressuposição absoluta do Absoluto como Espírito, ou, dialeticamente, como identidade da identidade e da não-identidade.” (LIMA VAZ, 1993b, p. 52).

²⁹ “A pressuposição da necessidade da filosofia como forma de Razão no seu trabalho de suprassumir as oposições (*Gegensätze*), que caracterizam a cisão (*Entzweiung*) da cultura. Com efeito, a necessidade da filosofia se impõe quando o “poder de unificação” (*Macht der Vereinigung*) desaparece da vida dos homens e a cultura passa a ser dominada pelo Entendimento (*Verstand*) que é a faculdade do finito.” (LIMA VAZ, 1993b, p. 51).

³⁰ “A consciência constitui o grau da reflexão ou da relação do espírito: do espírito como fenômeno: o Eu é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como relação subjetiva, como certeza de si mesmo. A identidade imediata da alma natural é elevada a essa identidade ideal pura consigo; o conteúdo daquela é, para essa reflexão essente para si, objeto.” (HEGEL, 2017b, p. 182).

2 A LÓGICA DO TRABALHO

O trabalho alienado é aquele em que desaparece a alegria criadora; o gesto é mecânico e sem ressonância humana, o objeto predomina sobre o ato, de tal sorte que o próprio ato vem a tornar-se objeto, a “coisificar-se”, e como tal é tratado. Em suma, na alienação do trabalho dá-se a inversão da dialética do *finis operis* e do *finis operantis*. Nela, o *finis operis* torna-se um fim em si mesmo e impõe tiranicamente as suas exigências: a utilidade, o lucro. Então, o trabalho deixa de ser um mediador autêntico, pois não fundamenta uma verdadeira relação social. (Lima Vaz)

1.1 DO SER DO TRABALHO AO TRABALHO EM SUA IDEIA

Ao colocarmos o trabalho como objeto de indagação filosófica, mostramos disposição em superar as fronteiras ínsitas às ciências que se ocupam do estudo desse objeto em sua representação imediata, ou seja, na operacionalidade da transformação da natureza³¹.

Será a lógica a nos conduzir à instância metafísica do trabalho, na medida em que “a lógica coincide pois com a metafísica, a ciência das coisas apreendidas no pensamento, que passavam por exprimir as essencialidades das coisas” (HEGEL, 2017a, p. 77). E a essencialidade do trabalho há que ser obtida na busca de sua ideia³².

A ideia do trabalho representará sua expressão em totalidade física e metafísica³³. “A ideia só é o verdadeiro por mediação do ser; e, inversamente, que o ser só o é por mediação da

³¹ “A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder pressupor seus objetos como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o método do conhecer – para começar e para ir adiante. Em primeiro lugar, a filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto.” (HEGEL, 2017a, p. 39).

³² “A lógica é a ciência da ideia pura, ou seja, da ideia no elemento abstrato do pensar.” (HEGEL, 2017a, p. 65). Acerca do termo Ideia, Lima Vaz faz uma síntese do que representa o vocábulo na história da filosofia: “Entre os termos que constituem, há pelo menos 25 séculos, o universo vocabular básico da linguagem filosófica no Ocidente, nenhum apresenta títulos maiores de riqueza semântica e de plurivalência lógica quanto o termo *idéa* ou seu equivalente *eidōs*. No extraordinário processo de metaforização da linguagem que acompanhou, nos séculos VI e V, o nascimento da Filosofia na Grécia, a metáfora visual foi a que avançou mais longe e, ao cristalizar-se nos termos *idea-eidōs*, *nous-noein*, permitiu a Platão exprimir com incomparável força persuasiva o anúncio da descoberta do mundo meta-físico ou da descoberta das últimas fronteiras do universo filosófico. De Platão a Descartes a teoria da Idéia, nas suas duas vertentes estruturais, o eidético e o noético, traçou a linha de coerência e de consistência do pensamento filosófico na sucessão do tempo lógico do conceito, vem a ser, na unidade que podemos denominar meta-histórica da história da Filosofia. Essa meta-história, enquanto conduzida logicamente pela teoria da Idéia, conhece seu declínio com o nominalismo tardo-medieval e termina com Descartes. Começa então um novo *eon*, ou uma época estruturalmente nova na história da filosofia. Não obstante nela persistam complexos lingüísticos e temáticos da história anterior, o modelo filosófico que passou desde então a predominar estava fadado a inspirar necessariamente, na medida em que se afastava da linha diretriz da teoria da Idéia, uma filosofia pós-metafísica, muito embora marcada, seja teoricamente, como na metafísica kantiana da Razão prática, seja dramaticamente, como na metafísica nietzscheana do Retorno eterno, por uma irreprimível nostalgia da metafísica da Idéia. A única tentativa que conhecemos, certamente grandiosa, de recuperar de alguma forma a teoria da Idéia no mundo do filosofar pós-cartesiano é a teoria do conceito da Lógica de Hegel, justamente a parte do hegelianismo que se mostrou totalmente inassimilável pela filosofia posterior, como atesta a nossa atual filosofia.” (LIMA VAZ, 2001, p. 5-6).

³³ “Pode-se bem dizer que a Lógica é a ciência do pensar, de suas determinações e leis. Mas o pensar como tal constitui somente determinidade universal ou o elemento no qual está a ideia enquanto lógica. A ideia é o pensar, não como pensar formal, mas como a totalidade, em desenvolvimento, de suas determinações e leis próprias, que a idéia dá a si mesma: [e] não que já tem e encontra em si mesma.” (HEGEL, 2017a, p. 65).

ideia.” (HEGEL, 2017a, p. 149). Como bem observa Perine, “só existe uma dialética, a da razão e do pensamento, não do conhecimento, ‘uma dialética do finito na sua totalidade com o infinito’” (PERINE, 2013, p. 19).

A essencialidade do trabalho pode ser inferida a partir da mediação que pelo trabalho se processa em prol da efetividade da liberdade na história de progressão da humanidade do estado de natureza para o de cultura³⁴. Para Hegel:

[...] na medida em que o homem é, como ser-da-natureza, e se comporta como tal, é este um comportamento que não deve ser. O espírito deve ser livre, e ser por si mesmo que é. A natureza, para o homem, é apenas o ponto de partida, que ele deve transformar. (HEGEL, 2017a, p. 86).

Quanto mais nos prendemos à simples representação do trabalho, mais nos distanciamos da ideia absoluta que, por se constituir em substância una³⁵, se particulariza na verdade³⁶ desta realidade, na unidade absoluta de seu conceito³⁷. E a ideia do trabalho há que ser inferida a partir do processo³⁸ de superação da sua imediatez (ser - produção).

A perspectiva do trabalho como simples dado experimental (ser), como relação de “fazer” de natureza técnica e operacional, para simples atendimento de necessidades, deve ser negada dialeticamente pela essência que projeta a relação do fazer para um agir de efetivação da liberdade, o que vem a consolidar a própria organização sociopolítica na humanidade, dentro de parâmetros regidos pela ideia que comporta o núcleo axiológico desta civilização, qual seja, o “direito ao trabalho universal e livre e à sua adequada remuneração”³⁹.

³⁴ “[...] a vida ética, tanto como um crer, um saber imediato, [também] são absolutamente condicionadas pela mediação que se chama desenvolvimento, educação e cultura.” (HEGEL, 2017a, p. 147).

³⁵ “A ideia mesma, não há como tomá-la como uma ideia de alguma coisa qualquer; tampouco o conceito simplesmente como conceito determinado. O absoluto é a ideia universal e una, que enquanto julgante se particulariza no sistema das ideias determinadas, que, no entanto, só consistem em retornar à ideia una: à sua verdade. É por esse juízo que a ideia é, antes de tudo, somente a substância una, universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como sujeito e, assim, como espírito.” (HEGEL, 2017a, p. 349).

³⁶ “A ideia é a verdade, pois a verdade é que a objetividade corresponda ao conceito, não que as coisas exteriores correspondam a minhas representações.” (HEGEL, 2017a, p. 348).

³⁷ “A ideia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade.” (HEGEL, 2017a, p. 348).

³⁸ “O conceito da vida é a alma, e esse conceito tem o corpo por sua realidade. A Alma, por assim dizer, está difundida em sua corporeidade, de modo que é somente sensível, mas não ainda [um] livre ser-para-si. O processo da vida consiste em superar a imediatez, à qual a vida ainda está presa, e esse processo que por sua vez é ele mesmo um processo, tríplice, tem por seu resultado a ideia na forma do juízo; quer dizer, a ideia enquanto conhecimento.” (HEGEL, 2017a, p. 354).

³⁹ “A nova ideia de Razão se manifesta exatamente na constituição de um tipo de ciência que se funda numa relação de fazer – uma relação técnica ou experimental – entre o homem e o mundo. Como termo desse tipo de relação, o mundo se apresenta como campo de fenômenos que se oferece à atividade conceptualizante e legisladora da Razão e à atividade transformadora da técnica. É sabido que, na tradição da divisão aristotélica do saber, a relação poética ou técnica com a Natureza constitui uma forma de saber distinta do saber que rege as relações sociais e políticas. Mas na história das sociedades modernas, a relação técnica com a natureza assume uma importância sempre maior. Ela acaba determinando a formação de uma constelação de valores polarizados em torno do problema da satisfação das necessidades, que se torna o problema fundamental da organização

Há que se repensar o projeto de futuro de uma civilização centrada na objetividade de um mundo de formas produzidas pela tecnociência e que se regula por meras categorias de utilidade⁴⁰, de forma a se resgatar o sentido metafísico das proposições que atrelam o trabalho à efetividade da ideia de justiça.⁴¹ Há que se resgatar o sentido metafísico do trabalho em um mundo no qual o “hedonismo e utilitarismo são os códigos axiológicos dos *mass media*, operando eficazmente no sentido da neutralização da experiência ética fundamental que tem lugar no exercício da Razão prática”. (LIMA VAZ, 2000, p. 43).

O homem que trabalha pelo simples atendimento de necessidade apenas “está no mundo” como “ser”, ao passo que aquele que trabalha consciente da efetividade da liberdade por seu agir marca a presença intencional de sua existência “ideal”⁴² como “ser-no-mundo”⁴³, abrindo-se à amplitude transcendental da manifestação do espírito.⁴⁴ Ao tratarmos dessa

sociopolítica. O direito ao trabalho universal e livre e à sua adequada remuneração passa a ser o núcleo axiológico da civilização.” (LIMA VAZ, 1993a, p. 162).

⁴⁰ “O fenômeno cultural característico de nossa civilização que foi denominado a “colonização” do mundo da vida sobretudo pela tecnociência atingiu profundamente a tradição do saber ético nas várias culturas e desarticulou nos indivíduos o processo pedagógico de sua integração nos valores e normas do *ethos* que se dava quase sem conflitos em formas diversas de pré-compreensão. O espaço interior onde se formava a experiência da relação normativa entre os valores do *ethos* e as condições e objetivos da ação foi invadido por uma multidão enorme de slogans publicitários dirigidos a excitar o desejo e a exaltar a utilidade de um sem número de produtos. Hedonismo e utilitarismo são os códigos axiológicos dos *mass media*, operando eficazmente no sentido da neutralização da experiência ética fundamental que tem lugar no exercício da Razão prática. Assistimos, pois, ao enfraquecimento e ao quase desaparecimento do tipo de conhecimento ético que se exerce na práxis como experiência espontânea da sua racionalidade, ratificada pela tradição ética. Ora, esse conhecimento designa, exatamente, o nível de pré-compreensão (ou de compreensão reflexiva imediata) da própria Razão prática em seu exercício. A perda de sua eficácia persuasiva deve ser apontada, sem dúvida, como uma das causas da anomia ética hoje reinante, sobretudo entre as jovens gerações que crescem desvinculadas dos laços que deveriam prendê-las à tradição ética.” (LIMA VAZ, 2000, p. 43).

⁴¹ “Para o homem do futuro anunciado pela nossa civilização, o mundo objetivo é e será sempre mais o mundo das formas produzidas pela tecnociência: das formas puras da ciência e da sua materialização nos objetos da técnica. Que esse mundo proclame o fim da metafísica, por declarar-se seu legítimo herdeiro ou por considerar sem-sentido as suas proposições, o que parece claro é que a idade pós-metafísica será cada vez mais caracterizada por essa forma de objetividade posta à disposição do homem e trazendo a marca do seu poder criador. Ora, nesse universo de formas produzidas, ligado estruturalmente às necessidades humanas e regido pela categoria da produção e da utilidade, que lugar poderia estar reservado àquele tipo de saber que, justamente pelo seu caráter desinteressado e por sua evidente inutilidade técnica, Aristóteles julgou dever distinguir rigorosamente de todas as formas do agir e do fazer?” (LIMA VAZ, 1993b, p. 339).

⁴² “No nível do espírito ou ainda no ato espiritual enquanto formalmente ato noético-pneumático, o objeto ou o mundo objetivo ao qual o homem se abre por meio desse ato deve ser intencionado em sua existência ideal, que se constitui em norma necessária e objetiva do ato, transcendendo tanto sua contingência empiricamente objetiva (expressão somática) como a sua contingência subjetiva (expressão psíquica).” (LIMA VAZ, 2014b, p. 2010).

⁴³ “A passagem do estar-no-mundo para o ser-no-mundo, ou da presença natural para a presença intencional, dá-se aqui no sentido de uma interiorização do mundo ou da constituição de um mundo interior. [...] O domínio do psíquico é, pois, o domínio onde começa o homem interior, e onde começa a delinear-se o centro dessa interioridade, ou seja, a consciência. Desse modo, emerge aqui nitidamente o polo do Eu, uma vez que só se pode falar de consciência se se trata da consciência de um Eu, implicando a reflexividade que permite opor o Eu a seus objetos.” (LIMA VAZ, 2014b, p. 191).

⁴⁴ “Com efeito, em sua estrutura espiritual ou noético-pneumática, o homem se abre, enquanto inteligência (*noûs*), à amplitude transcendental do bem: como espírito ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: *capax entis*. O espírito não pode, por conseguinte, ser considerado, em sua amplitude transcendental, uma estrutura ontológica do homem irrevogavelmente ligada à sua contingência e finitude, como

idealidade, tratamos exatamente do “fundamento das normas do pensamento e da ação que serão codificadas na ciência do próprio pensamento (Lógica), do objeto como ser (Ontologia) e do agir (Ética)”. (LIMA VAZ, 2014b, p. 210).

2.2 O TRABALHO ENTRE O “MAU INFINITO” E O ABSOLUTO

Perquirir a instância metafísica que se determina a partir do próprio trabalho não se confunde com estabelecer um ideal transcendente, um “além infinito”⁴⁵ a orientar o trabalho em sua concretude e finitude.⁴⁶ “A alma nem é só finita nem é só infinita, mas é essencialmente tanto uma [coisa] quanto também a outra, e, por isso, nem é uma nem é outra.” (HEGEL, 2017a, p. 95).

As ideologias buscam um ideal objetivo de trabalho a representar permanentemente um “outro”⁴⁷ em relação ao trabalho que se nos apresenta na finitude da vida, e com isso recaem na perpetuação daquilo que Hegel denomina de “mau infinito”. Nas palavras de Hegel, essa “infinitude é a má ou negativa infinitude, enquanto nada é senão a negação do finito, o qual entretanto nasce também de novo; por isso igualmente não está supprassumido; ou seja, essa infinitude exprime apenas o dever-ser do supprassumir do finito”. (HEGEL, 2017a, p. 190).

As ideologias naturalizam a separação entre ser e dever-ser. Adotam uma postura analítica em relação às razões práticas e teórica⁴⁸. Buscam uma idealidade paralela ao trabalho finito, e não uma idealidade expressiva da verdade deste trabalho que se apresenta⁴⁹. “Contudo, é de grande importância apreender adequadamente o conceito da infinitude verdadeira, e não ficar simplesmente na má infinitude do progresso até o infinito.” (HEGEL, 2017a, p. 190).⁵⁰

A história está a demonstrar o permanente insucesso das empreitadas que fixam um paralelo de “dever-ser” voltado a um “novo modelo” de expressividade do trabalho social que supostamente retrataria um “outro” de idealidade. O exercício lógico para buscar a idealidade

o são o somático e o psíquico. [...] é pelo espírito que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada em seu ser a marca do Infinito. [...] o homem se mostra um ser de fronteira, passando por ele a linha de horizonte que divide o espírito e a matéria.” (LIMA VAZ, 2014b, p. 205).

⁴⁵ “A filosofia não vagueia em torno de um tal vazio, e de um simples Além. Aquilo de que a filosofia trata é sempre algo concreto e absolutamente presente. Põe-se também a tarefa da filosofia em responder à questão de como o infinito se decide a sair de si mesmo.” (HEGEL, 2017a, p. 191).

⁴⁶ “Essa metafísica não era um pensar livre e objetivo, pois não deixava o objeto determinar-se livremente a partir de si mesmo, as o pressupunha como já pronto.” (HEGEL, 2017a, p. 94).

⁴⁷ “Algo se torna um Outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo; portanto torna-se igualmente um Outro, e assim por diante, até ao infinito.” (HEGEL, 2017a, p. 189).

⁴⁸ “A ideia absoluta é, antes de mais nada, a unidade da ideia teórica e da ideia prática; e assim, ao mesmo tempo, a unidade da ideia da vida e da ideia do conhecimento.” (HEGEL, 2017a, p. 366).

⁴⁹ “Mas a verdade do finito é, antes, sua idealidade.” (HEGEL, 2017a, p. 193).

⁵⁰ Complementa Hegel em outra passagem que: “o verdadeiro infinito não pode ser considerado como um simples Além do finito, e que, para chegar à consciência desse infinito, temos renunciar àquele “progressus in infinitum””. (HEGEL, 2017a, p. 209).

do trabalho, contudo, não pode desprezar que a idealidade não está no “além”⁵¹, mas na permanente relação⁵² de passagem, de suprassunção de algo que, na passagem para o outro, “junta-se consigo mesmo”⁵³, pelo qual o algo deixa de ser apenas sua imediatez⁵⁴ e passa a ser expressivo de sua idealidade⁵⁵. “A idealidade não é algo que haja fora e ao lado da realidade, mas o conceito da idealidade consiste expressamente em ser a verdade da realidade, isto é, que a realidade, posta como é em si, mostra-se ela mesma como idealidade.” (HEGEL, 2017a, p. 194). Enfim, “a essência, portanto, é o ser enquanto aparecer em si mesmo. O absoluto é a essência”. (HEGEL, 2017a, p. 222).

A absolutização do trabalho em sua materialidade ou na instrumentalidade decorrente de sua monetização acaba por lançar o homem à infinita e angustiante busca de saciamento do “ser” com aquilo que nunca deixará de representar um inatingível “outro”. Nas palavras de Weil, “o homem do desejo, não deseja isto ou aquilo, ele deseja: a satisfação de um desejo deixa-o necessariamente insatisfeito, porque no momento ele é obrigado a desejar outra coisa”.⁵⁶

Eis aqui a expressão do “mau infinito” no que diz respeito ao trabalho contemporâneo. O significado do trabalho deixa de estar centrado em sua essência, na efetividade da liberdade, e passa a se referir a um outro “ser”, que se absolutiza num processo de troca desguarnecido de sentido moral. No processo de tecnificação do trabalho, sucumbe-se ao “mau infinito” da perpétua criação de novas necessidades e objetos destinados a satisfazê-las, numa proposição

⁵¹ “Em tal relação, em que o finito está do lado de cá e o infinito, do lado de lá; o primeiro, aquém; o segundo, além, atribui-se ao finito igual dignidade de consistência e de autonomia que ao infinito. Faz-se do ser do finito um ser absoluto.” (HEGEL, 2017a, p. 192).

⁵² “No ser, tudo é imediato; ao contrário, na essência tudo é relativo.” (HEGEL, 2017a, p. 219). Em outra passagem, explica Hegel que “a essência, como ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta é relação a Outro; o qual, porém, não é algo imediatamente como essente, mas como algo posto e mediatizado.” (HEGEL, 2017a, p. 222).

⁵³ “Algo, em seu passar para Outro, só vem a juntar-se consigo mesmo; e essa relação para consigo mesmo, no passar e no Outro, é a verdadeira infinitude. Ou, considerado negativamente: o que é alterado é o Outro; ele se torna o Outro do Outro. Desse modo, o ser é restaurado, mas como negação da negação, e é o ser-para-si.” (HEGEL, 2017a, p. 191).

⁵⁴ “O ser-para-si, enquanto relação para consigo mesmo, é imediatez.” (HEGEL, 2017a, p. 193).

⁵⁵ “Essa idealidade do finito é a proposição-capital da filosofia, e toda a verdadeira filosofia é por isso um idealismo. Importa somente não tomar por infinito o que, em sua determinação mesma, logo se torna algo particular e finito. Por esse motivo se chamou a atenção aqui para essa diferença mais acuradamente: depende dela o conceito-fundamental da filosofia, o verdadeiro Infinito.” (HEGEL, 2017a, p. 193).

⁵⁶ “O homem pode perfeitamente obter o que desejou e não ser feliz, pois aquele que desejou e aquele que possui não são o mesmo homem. O homem da tradição, o homem do desejo, não deseja isto ou aquilo, ele deseja: a satisfação de um desejo deixa-o necessariamente insatisfeito, porque no momento ele é obrigado a desejar outra coisa. Mas isso é também o que esse homem chega a esquecer. Duas coisas tornam o homem infeliz: o medo e o desejo. Enquanto ele vive na comunidade e na certeza, nem um nem outro o preocupam.” (WEIL, 2012, p. 229).

que circunscreve a relação humana a um dado puramente objetivo e que não lhe outorga sentido antropológico⁵⁷.

E um desses objetos técnicos acaba por potencializar essa angustiante relação infinita aprisionada ao concreto da vida: o dinheiro. Como bem esclarece Drummond, “na condição de ilimitado, o dinheiro representa a fonte do mal metafísico, porque ele é uma fuga permanente do ato concreto representado no valor de uso imediato”⁵⁸.

Há que se recobrar o sentido metafísico do trabalho, aquele absoluto essencial que faz com que o sentido humano perdure pelo trabalho como ação humana por excelência⁵⁹.

A simples técnica é neutra axiologicamente. O simples fazer não eleva o homem, em participação vertical, na efetividade do espírito, aprisionando-se o homem numa objetiva participação horizontal. Contudo, “até o presente, pelo menos, não foi demonstrado que o espírito humano possa conviver com essa forma avassaladora de “mau infinito” (Hegel) representada pela multiplicação incessante de objetos dentro do mesmo padrão técnico”⁶⁰.

⁵⁷ “A relação recíproca de dependência entre o homem e o mundo das formas produzidas que, na modernidade é, em proporções cada vez mais vastas, o mundo técnico instaura, por sua vez, um movimento dialético constitutivo da atividade humana na sua intencionalidade poética: na medida mesma em que o homem, pela produção incessante de formas e objetos técnicos, estende seu domínio sobre a natureza, ele se integra a si mesmo nesse processo de tecnificação, seja oferecendo-se como objeto aos procedimentos técnicos, seja submetendo-se ao “mau infinito” da geração, sem termo previsível, de novas necessidades e de novos objetos destinados a satisfazê-las. Nesse caso, o élan inato do espírito humano para o Absoluto fica aprisionado no universo dos objetos, e seu alimento essencial, que é o ato de existir como perfeição suprema do ser, fica restrito ao existir artificial da multidão das formas produzidas, que não refletem no seu produtor senão as mil faces dele mesmo. O homem passa a viver num mundo circunscrito pelos objetos do fazer técnico, objetos que, na sua significação antropológica, não são senão os simulacros da sua finitude e da sua indigência.” (LIMA VAZ, 1993b, p. 341).

⁵⁸ “[...] como o fim do ato de troca é o valor-de-uso – é o que se pretende ao adquirir um bem –, o dinheiro transformado em fim perde sua substância de meio de troca e ocupa a função do bem ou valor-de-uso. Tomando o lugar do bem, o dinheiro troca a função de meio pela função de fim. Ato, como meio de troca, ele vira potência ou representação de todo valor de uso. Esse dinheiro em potência é a representação do ilimitado que a potência expressa e não significa, na verdade um valor de uso concreto. Na condição de ilimitado, o dinheiro representa a fonte do mal metafísico, porque ele é uma fuga permanente do ato concreto representado no valor de uso imediato. Na conceptualidade metafísica de ilimitado, o dinheiro perde o sentido moral de meio de troca para o qual fora inicialmente convencionado. Por isso, o dinheiro na acepção de fim em si mesmo é a principal face do mal na economia de Aristóteles.” (DRUMMOND, 2004, p. 112). Complementa o autor que: “o dinheiro, como expressão de riqueza, introduz o fim sem limite no mundo econômico e subverte o fim intrínseco das profissões, convertendo-se em meio a serviço da acumulação (lucro). Isto subverte as demais atividades profissionais e produtivas, acarretando o desequilíbrio da *polis*. Na análise de Aristóteles, o dinheiro é o equivalente universal de do bem que exerce fetiche sobre a condição humana como representação ilimitada de riqueza. Essa natureza que o simboliza como valor-de-troca de todas as coisas proporciona a incontrolável obsessão pelo dinheiro, atribuída comumente à fraqueza humana impulsionada pela irracionalidade do desejo”. (DRUMMOND, 2004, p. 113).

⁵⁹ “O essencial é, isto é, ele dura – melhor: é nele que o homem dura, que o homem se mantém aí.” (WEIL, 2012, p. 167).

⁶⁰ “No sistema simbólico da modernidade, a participação vertical tende a desaparecer, na medida em que o horizonte da imanência torna-se, para o homem moderno, o único horizonte englobante de toda a realidade. Esse predomínio do modelo de participação horizontal é ratificado pelas formas de racionalidade que se impõem a partir do século XVII e que têm como paradigma a racionalidade matemática. Desta sorte, a matemática substitui a metafísica como *scientia reatrix* da razão moderna. Obedecerá essa substituição a uma lógica inerente à própria natureza do novo tipo de razão? É essa uma questão a ser discutida. Como quer que seja, o fato é que a neutralidade axiológica da razão matemática levanta, diante do homem moderno, um dos seus desafios mais

Como bem sintetiza Lima Vaz, essa participação meramente horizontal representa um “processo linear cumulativo seguido pela razão operacional ou instrumental, que é incapaz, por si mesma, de avaliar, ordenar e hierarquizar em termos de valores autenticamente humanos seus próprios produtos”. (LIMA VAZ, 2002b, p. 189-190). Conclui o filósofo, assim, neste contexto de neutralidade axiológica, que o trabalho, a produção, os produtos “permanecem submetidos ao único valor exatamente adequado à homogeneidade da participação horizontal: o valor econômico”. (LIMA VAZ, 2012, p. 189-190).

O valor econômico não representa essência de ordenação e de realização de uma vida humana plena de sentido⁶¹. A produção material que gera uma acumulação do “ter” é o que empresta sentido “à aventura humana sobre a terra”⁶². Não é o “ter” que define o “ser”, embora marche neste sentido um futuro que já se faz presente numa patente crise de civilização.

O mal se nos apresenta exatamente como essa “privação da ordenação ao fim devido”⁶³. O mal está na “negação da ordem e finalidade que conferem ao universo sua consistência

dramáticos. A densa rede simbólica que envolve o enorme corpo, em contínuo crescimento, da cultura material do mundo moderno é formada pelo entrelaçamento de múltiplas formas de racionalidade, teóricas, práticas e técnicas. Essas, por sua vez, continuamente se diferenciam, consagrando o triunfo da especialização e a aparente obsolescência das grandes visões sinóticas estruturadas segundo o modelo da participação vertical. Com efeito, o predomínio das racionalidades construídas segundo o modelo horizontal de participação, e cujo padrão de racionalidade é a racionalidade matemática, implica uma reorganização da realidade na forma de modelos abstratos que, submetidos a complexos procedimentos de verificação e devidamente comprovados, passam a traduzir, numa sucessão rigorosamente homogênea de casos, determinado aspecto da realidade. A indiscutível eficácia operacional desse procedimento provocou uma gigantesca transformação das condições materiais da vida humana e do próprio universo “objetivo” nos últimos quatro séculos. Mas a esse lado brilhante da moeda corresponde o outro mais escuro. O paradigma fundamental do modelo de participação horizontal é o todo quantitativo, no qual as partes são homogêneas à natureza do todo e, como tais, sempre potencialmente divisíveis. Ora, até o presente, pelo menos, não foi demonstrado que o espírito humano possa conviver com essa forma avassaladora de “mau infinito” (Hegel) representada pela multiplicação incessante de objetos dentro do mesmo padrão técnico. Aqui reside, sem dúvida, uma das causas do “mal estar da modernidade”, provocado, entre outros, por dois importantes fenômenos nascidos ambos do predomínio do modelo horizontal de participação: em primeiro lugar, o processo linear cumulativo seguido pela razão operacional ou instrumental, que é incapaz, por si mesma, de avaliar, ordenar e hierarquizar em termos de valores autenticamente humanos seus próprios produtos. Esses permanecem submetidos ao único valor exatamente adequado à homogeneidade da participação horizontal: o valor econômico.” (LIMA VAZ, 2002b, p. 189-190).

⁶¹ “Mesmo sob a determinação da nova forma de existir segundo a norma da tecnociência, permanece a interrogação em torno das regiões mais profundas do nosso ser, onde as limitações epistemológicas e metodológicas das ciências humanas as impelem de chegar. Nessas regiões nasce e aflora no solo da nossa consciência a questão eminentemente metafísica sobre o próprio sentido da vida, sobre as razões de viver, enfim sobre aquelas que Ortega y Gasset denominou as ultimidades da existência.” (LIMA VAZ, 2002b, p. 255).

⁶² “Não é, pois, no terreno da produção dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais que a crise profunda se delinea. É no terreno das razões de viver e do fim capazes de dar sentido à aventura humana sobre a terra. Em suma, a crise da civilização num futuro que já se anuncia no nosso presente, não será uma crise do ter mas uma crise do ser. Será um conflito dramático não apenas nas consciências individuais mas igualmente na consciência social entre sentido e não-sentido.” (LIMA VAZ, 1995, p. 55).

⁶³ “A ordem e finalidade, que têm como pressuposto a consistência e autonomia relativa das naturezas, integradas pela sua essência e pelo seu operar, ou seja, pelo seu esse, na ordenação dinâmica do universo para o *Ipsum Esse subsistens*, permitem pensar o acaso e o mal como simples privação ou não-ser ou como deficiência do ser. Acaso e mal designam, portanto, um hiato ontológico na finitude do universo e, no caso do mal, na finitude falível do livre arbítrio nos seres racionais. Esse hiato pode ser caracterizado como ausência de um concurso normal de causas para produzir um efeito positivo (*per se*), vindo em seu lugar um efeito acidental (acaso), ou

ontológica”⁶⁴. “Ordem e finalidade são correlativos”⁶⁵ e consubstanciadores da essência, este princípio intrínseco da ação de cada ser finito⁶⁶. O trabalho que efetiva a liberdade alimenta o espírito, ao passo que a simples ocupação do universo humano por um operar cada vez mais técnico não sacia a fome do ser que pretenda representar expressão mais alta da inteligência e do amor⁶⁷. Lima Vaz sintetiza, assim, a situação do ser entre o Absoluto e o “mau infinito”:

Sem memória permanente do ser que é, independentemente da nossa intervenção na sua realidade original, e sem o reconhecimento do dinamismo ontológico fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno – tarefa sempre recomeçada da metafísica – o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da utilidade e da satisfação das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do “mau infinito” (Hegel). Em outras palavras, desaparecida aos olhos da razão a medida axiológica da realidade em cujo horizonte se eleva a idéia do ser como bem em si, não resta ao agir humano senão a errância no espaço anômico do niilismo. A civilização que se anuncia no século XXI será uma civilização eminentemente científico-tecnológica. Será, portanto, normalmente, uma civilização na qual os problemas éticos formarão a chave de abóbada do universo simbólico. (LIMA VAZ, 2002b, p. 283).

uma privação da forma devida à reta ordenação do ato voluntário ao seu fim (mal). Não possuindo, pois, uma causa formal, o mal carece igualmente de uma causa final (Ia., q. 49, a. 1 c.). É privação da ordenação ao fim devido.” (LIMA VAZ, 2002b, p. 208).

⁶⁴ “Mas o ser espiritual, inteligente e livre, está permanentemente face a face, no seu conhecimento e no seu agir, com o temeroso abismo do não-ser, o abismo do mal, ou seja, com a negação da ordem e finalidade que conferem ao universo sua consistência ontológica. Tal o drama que envolve todo o universo e que se desenrola no coração do caminho da volta ao Princípio. O desenlace positivo desse drama tem lugar com o prevalecer da ordem e finalidade que, na orientação dinâmica ao Princípio, nele reconhecem a Fonte do imenso fluxo do esse. Com efeito, a manifestação da intelegibilidade radical da existência, na sua ordenação ao Princípio como sua origem, adquire seu estatuto definitivo quando o caminho para o Princípio passa pela realização reflexiva ou inteligente da ordem e pela intenção formal do fim.” (LIMA VAZ, 2002b, p. 215).

⁶⁵ “Ordem e finalidade são noções correlativas. Toda disposição segundo uma determinada ordem tem em vista um fim, seja estático, como estar disposto em ordem, seja dinâmico, quando a ordem é condição para a obtenção de um fim.” (LIMA VAZ, 2002b, p. 208).

⁶⁶ “O fundamento da ordem e da finalidade em cada ser finito é o princípio intrínseco que o constitui como tal, a essência.” (LIMA VAZ, 2002b, p. 209).

⁶⁷ “Que forma do existir irá saciar a fome do ser que se eleva das camadas mais profundas do espírito humano no seu élan incoercível para as expressões mais altas da inteligência e do amor? Nossos semelhantes no século XXI viverão talvez mais dramaticamente do que nós essa interrogação, na medida em que seu universo humano será cada vez mais ocupado pelos objetos técnicos em incessante produção. Irá a objetividade técnica oferecer-se, finalmente, como único alimento à carência metafísica do nosso espírito? Ao contrário, tudo nos leva a crer que, em meio à abundância sem fim dos objetos técnicos, mais aguda se fará no ser inteligente e livre a fome de um alimento mais substancial para o espírito.” (LIMA VAZ, 2002b, p. 266-267).

2.3 O CONCEITO DE TRABALHO E O TRABALHO NO CONCEITO

O conceito⁶⁸ de trabalho transcende a exterioridade de seu “ser”, a exterioridade do produzir. Para alcançá-lo, há que se suprassumir⁶⁹ este imediato⁷⁰. Para compreendermos a verdade do trabalho, há que se negar, em movimento dialético⁷¹, a imediatidade de sua representação, inferindo-se sua essência e o movimento de progressão a seu conceito (em sentido especulativo)⁷². A filosofia, portanto, “põe, no lugar das representações, pensamentos, categorias e, mais precisamente, conceitos”. (HEGEL, 2017a, p. 42). Em outras palavras, “a filosofia não faz outra coisa que transformar representações em pensamentos; mas depois disso, é verdade, transforma os simples pensamentos em conceitos”. (HEGEL, 2017a, p. 71).

Alcançar o conceito de trabalho equivale a alcançar “a verdade do ser e da essência” do trabalho. (HEGEL, 2017a, p. 288). O conceito de trabalho está na liberdade⁷³, que, por meio de seu processo, com toda a determinidade, se realiza⁷⁴. Aparece a substância da essência⁷⁵ liberdade no fenômeno do trabalho⁷⁶, como melhor abordaremos no próximo capítulo da tese.

⁶⁸ “Só o conceito é o verdadeiro, e, mais precisamente, é a verdade do ser e da essência; estes dois, fixados em seu isolamento para si mesmos, são por isso a considerar como não-verdadeiros: o ser, porque só ele enfim é o imediato; e a essência, porque só ela, enfim, é o mediatizado. Poder-se-ia levantar quanto a isso a questão: por que, sendo assim, se começa pelo não verdadeiro, e não logo pelo verdadeiro? A isso serve por resposta a verdade, justamente como tal, tem de verificar-se, verificação que aqui, no interior do lógico, consiste em que o conceito se mostre como o que é mediatizado por si mesmo e consigo mesmo, e por isso, ao mesmo tempo, como o verdadeiramente imediato.” (HEGEL, 2017a, p. 169-170).

⁶⁹ “O momento dialético é o próprio suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas.” (HEGEL, 2017a, p. 162).

⁷⁰ “O espírito não é simplesmente um imediato, mas contém essencialmente em si o momento da mediação.” (HEGEL, 2017a, p. 85).

⁷¹ “Constitui um lado capital da lógica a intelecção de que a natureza do pensar mesmo é dialética, de que o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair no negativo de si mesmo – na contradição.” (HEGEL, 2017a, p. 51).

⁷² “A Lógica especulativa contém a Lógica e a Metafísica de outrora; conserva as mesmas formas-de-pensamento, leis e objetos, mas ao mesmo tempo aperfeiçoando e transformando com outras categorias. Deve-se distinguir do conceito, em sentido especulativo, o que é chamado conceito. É no último sentido, unilateral, que se pôs e repetiu milhares e milhares de vezes, e se erigiu em preconceito, que o infinito não pode ser compreendido por meio de conceitos.” (HEGEL, 2017a, p. 49).

⁷³ “O conceito é o [que é] livre, enquanto potência substancial essente para si, e é totalidade, enquanto cada um dos momentos é o todo que ele [mesmo] é, e é posto com ele como unidade inseparável; assim, na sua identidade consigo, o conceito é determinado em si e para si.” (HEGEL, 2017a, p. 292).

⁷⁴ “O conceito, enquanto é a forma absoluta mesma, é toda a determinidade, mas tal como ela é em sua verdade. Embora seja também abstrato, o conceito é o concreto; certamente o puro e simplesmente concreto, o sujeito como tal.” (HEGEL, 2017a, p. 299).

⁷⁵ “A essência, enquanto é o ser que foi para-dentro-de-si, ou essente dentro-de-si. Aquela reflexão, seu aparecer dentro de si mesmo, constitui sua diferença em relação ao ser imediato, e é a determinação própria da essência. Quando falamos da essência, distinguimos dela o ser enquanto imediato que consideramos, com vista à essência, como uma mera aparência.” (HEGEL, 2017a, p. 233).

⁷⁶ “A essência deve aparecer. Seu aparecer é nela o suprassumir de si mesma em direção da imediatiez que como reflexão-sobre-si é tanto consistência (matéria) quanto é forma, reflexão-sobre-Outro, consistência que se suprassume. O aparecer é determinação, mediante a qual a essência não é ser, mas essência; e o aparecer desenvolvido é o fenômeno. A essência, portanto, não está atrás ou além do fenômeno; mas, porque é essência que existe, a existência é fenômeno.” (HEGEL, 2017a, p. 250).

Nesse fenômeno, “o que é interior está também presente exteriormente, e vice-versa; o fenômeno nada mostra que não esteja na essência; e nada está na essência que não seja manifestado”. (HEGEL, 2017a, p. 261).

Buscar a essência do trabalho não equivale a buscar algo puramente interior.⁷⁷ A exterioridade da ação humana representa o que o homem também é em seu interior⁷⁸. Para Hegel, “o homem ético é consciente do conteúdo do seu agir como de algo necessário que é válido em si e para si, e com isso sofre tão pouco prejuízo em sua liberdade, que essa se torna antes, por essa consciência, a liberdade rica e efetiva de conteúdo”. (HEGEL, 2017a, p. 287-288).

A ação que efetiva a liberdade tem sua materialidade suprassumida pelo espírito, “e [enquanto] essa suprassunção se consuma na substância da alma, a alma emerge como idealidade de tudo o que é material”.⁷⁹

A intencionalidade moral de um trabalho representativo de ação livre acaba por atrelar o atingimento da perfeição da produção com o atingimento da perfeição do homem que opera. Como bem sintetiza Lima Vaz, “na práxis a perfeição ou a realização do melhor, que é o fim do agente moral, é, em primeiro lugar, a perfeição do próprio agente”⁸⁰. Supera-se a distinção

⁷⁷ “É um erro habitual da reflexão tomar a essência como algo simplesmente interior. Se tomada simplesmente assim, então essa consideração é também uma consideração puramente exterior, e essa essência é abstração exterior vazia.” (HEGEL, 2017a, p. 261).

⁷⁸ “O homem, tal como é exteriormente, isto é, em seus atos (não, decerto, em sua exterioridade puramente corporal), [assim também] é interiormente. E se é virtuoso, moral, etc. – e se seu exterior não é idêntico a isso – então um é tão oco e vazio quanto o outro.” (HEGEL, 2017a, p. 262).

⁷⁹ “A filosofia da natureza nos ensina como a natureza suprassume gradualmente sua exterioridade; como a matéria, já pelo peso, refuta a autonomia do singular, do múltiplo; e como essa refutação, iniciada pelo peso, e ainda mais pela luz simples, indissociável, é consumada pela vida animal, pelo ser-que-sente; porque esse nos revela a onipresença da alma uma em todos os pontos de sua corporeidade e, por conseguinte, o ser-suprassumido do fora-um-do-outro da matéria. Enquanto desse modo tudo o que é material é suprassumido pelo espírito essente em si, operante na natureza, e [enquanto] essa suprassunção se consuma na substância da alma, a alma emerge como idealidade de tudo o que é material, como toda imaterialidade, de modo que tudo o que se chama matéria – por mais que simule autonomia ante a representação – é conhecido como algo que-não-tem-autonomia ante o espírito.” (HEGEL, 2017b, p. 46).

⁸⁰ “O finalismo da práxis é voltado para a perfeição do sujeito operante, o finalismo da *techne* para a perfeição da obra a ser produzida. É claro que esses dois finalismos estão entrelaçados na unidade complexa do operar humano que envolve sempre o homem todo: assim, uma intenção moral deve estar presente no trabalho do artífice e, por outro lado, a intenção do agente moral deve levar em conta as condições objetivas da realidade na qual sua ação irá exercer-se. Em outras palavras, na práxis a perfeição ou a realização do melhor, que é o fim do agente moral, é, em primeiro lugar, a perfeição do próprio agente. Sua ação tem seu fim em si mesma, é um movimento que se completa na imanência (*in-manere*, permanecer em...) do sujeito que o causa, nele realiza-se a perfeição (energia) que o caracteriza como tal: assim no ato de ver realiza-se a perfeição do olhar, segundo o exemplo de Aristóteles. Por sua vez, na *techne* a perfeição que o ato de produzir tem em vista é a obra a ser produzida. O ato de produzir é um movimento que se completa na exterioridade do produto, sendo, como tal, um movimento transiente (*trans-ire*, passar além...). Essas duas propriedades fundamentais definem os dois modos distintos do operar humano, delimitando os campos respectivos do ético e do técnico. O enfraquecimento ou mesmo o desaparecimento dessa distinção na cultura contemporânea significa, finalmente, a perda da especificidade ética de nossas ações e a tirania do produzir nas relações humanas.” (LIMA VAZ, 2002a, p. 69-70).

entre pensamento e ação exterior, ser e dever-ser, alcançando-se o conceito. Enfim, apresenta-se como verdade que supera “todas as formas de dualidade – a do sujeito e objeto, forma e conteúdo, ideal e real”. (SALGADO, 1996, p. 209).

A autoexpressão do homem reside exatamente no agir ético que faz corresponder seu operar com seu “ser”.⁸¹ A ética é a ciência desta razão prática, pela qual verificamos a expressão de normas e fins no agir humano⁸². Sem as razões normativas do agir, o trabalho representaria mero fazer expressivo de uma habilidade técnica animal⁸³. Como salienta Lima Vaz, “a primeira experiência de nosso agir como ato humano no-lo mostra dotado de duas características essenciais: é um ato razoável e é livre”.⁸⁴

O conceito de trabalho está atrelado à efetividade de uma ação ética, um ato verdadeiramente “humano no qual o indivíduo se empenha a partir das camadas mais profundas de seu ser no exercício de suas intransferíveis capacidades de pensar e decidir”. (LIMA VAZ, 2000, p. 45). A verdade do trabalho, ou o trabalho em seu conceito, não está, assim, no mero fazer operacional, mas sim na ação ética expressiva da autoprodução do homem⁸⁵.

2.4 A DIALÉTICA DO TRABALHO

A negação do “em si” do mundo “se opera concretamente no trabalho e na prática social (o trabalho nega o mundo em si e o afirma para o homem; e a prática social institucionaliza esta afirmação)”. (LIMA VAZ, 1962, p. 100).

⁸¹ “O auto-exprimir-se no *logos* é o primeiro e fundamental ato humano e que define, portanto, como viu Aristóteles, o ser humano enquanto tal, de acordo com o axioma que estabelece a correspondência ontológica entre ser e operar. O ser humano, pois, é ou existe como auto-expressão e se exprime efetivamente seja nas estruturas elementares do seu ser (corpo próprio, psiquismo, espírito) seja nas relações elementares que o abrem à realidade e permitem, na reflexão ou retorno sobre si mesmo, constituir-se em sua identidade (objetividade, intersubjetividade e transcendência), nelas realizando-se e auto-exprimindo sua unidade profunda como pessoa.” (LIMA VAZ, 2000, p. 17).

⁸² “O que caracteriza o agir ético, objeto da Ética, é a presença de uma forma de razão na qual se exprimem as normas e os fins do próprio agir. A razão é, então, essencialmente prática, ou seja, ordenada à ação (práxis) e não simplesmente ao conhecimento. A Ética, pois, sendo a ciência do *ethos*, é a ciência da razão prática.” (LIMA VAZ, 2000, p. 25).

⁸³ “A pré-compreensão das regras primitivas do fazer que caracterizam o *homo habilis* admite analogias com as habilidades técnicas do animal, ao passo que o agir é atributo exclusivo do *homo sapiens*. Nele está inscrita, mesmo em suas formas mais rudimentares, a pré-compreensão das razões normativas do agir.” (LIMA VAZ, 2000, p. 28-29).

⁸⁴ “A primeira experiência de nosso agir como ato humano no-lo mostra dotado de duas características essenciais: é um ato razoável e é livre. Por um lado, o ato humano é auto-explicativo ou contém suas próprias razões, ou seja, as razões que o agente faz suas quaisquer que sejam as origens delas. Por outro lado, é autodeterminativo, ou seja, por ele o sujeito agente determina os fins do próprio agir. Em outras palavras, a práxis, enquanto guiada pela razão prática, contém em si mesma sua lógica e sua teleologia. Nisso consiste a sua *enérgeia*, a perfeição que por ela advém ao sujeito.” (LIMA VAZ, 2000, p. 33).

⁸⁵ “Hegel entende a autoprodução do homem como um processo, um objetivar-se como um opor-se, como alienação e como supressão dessa alienação; que ele, portanto, apreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, o homem verdadeiro porque homem real, como resultado de seu próprio trabalho.” (LIMA VAZ, 2012, p. 142).

O conceito de trabalho não se expressa, propriamente, na transformação da natureza que se opera por um ato de consciência, mas sim na estrutura dialética que se estabelece entre “consciências pela mediação da natureza (do mundo) transformada pela práxis humana”⁸⁶.

A dialética histórica se estabelece entre as significações humanas que se estabelecem em relação ao conteúdo material do mundo, significações essas que são comunicadas entre as consciências⁸⁷. O trabalho representa um mediador significativo do mundo, num esquema de dialética intersubjetiva pelo qual as consciências não são simplesmente condicionadas⁸⁸ pelo mundo, mas sim se reconhecem e se afirmam livremente, uma perante a outra. Como esclarece Salgado, “a verdade nesse caso não pertence a uma relação do intelecto com a coisa, disciplinada no âmbito da Lógica Formal, mas da lógica dialética, concernente à própria estrutura da realidade em movimento”. (SALGADO, 2018, p. 20). Nas palavras de Adorno, “o trabalho apenas se torna trabalho como algo para um outro, como algo comensurável com os outros, como algo que transcende a contingência do sujeito eternamente individual”. (ADORNO, 2013, p. 91).

Admitir simples condicionamento da consciência pela materialidade da produção, pela mera externalidade do trabalho, representaria legitimar um patente processo de alienação, pelo qual um “outro” material definiria o “ser” essencial, e não um “ser” que pronunciaria sua

⁸⁶ “Logo, a realidade que se reflete na consciência situada num dado momento do processo histórico, não é a realidade que se opõe à consciência no seu teor puramente objetivo de mundo (ver a citação acima de II, 66), é a realidade penetrada de consciência ou seja mediatizada já pelo trabalho e pela prática social depositados no curso anterior do processo. Por esta razão, numa concepção verdadeiramente dialética do processo histórico, a realidade não se reflete propriamente, mas é comunicada entre as consciências pela mediação da natureza (do mundo) transformada pela práxis humana. É que, na verdade, a realidade só se revela como estrutura dialética quando a razão se aplica à compreensão do universo humano, isto é, da História. Ora, o problema aqui não é o da relação dialética entre o mundo e a consciência, mas das consciências entre si pela mediação do mundo humanizado pela práxis.” (LIMA VAZ, 1962, p. 98).

⁸⁷ “O mundo possui, é certo, uma significação objetiva que lhe é imanente: êle existe independentemente da consciência. Mas a significação objetiva do mundo, objeto da descoberta progressiva do pensamento científico, não é dialetizável imediatamente em termos de processo histórico. A significação do mundo deve ser negada como em si e afirmada como para o homem ou para a liberdade, e só através deste movimento de negação e recuperação é assumida na dialética da história. É verdade que esta negação se opera concretamente no trabalho e na prática social (o trabalho nega o mundo em si e o afirma para o homem; e a prática social institucionaliza esta afirmação); mas a dialética histórica não se estabelece entre o conteúdo material do mundo, objeto da *praxis*, e sim entre as significações deste conteúdo que as consciências se comunicam. A dialética da história é uma dialética da intersubjetividade. Vale dizer que a trama real da história é constituída pela sucessão dialética das formas desta comunicação que exprimem, em determinada fase do processo histórico, a significação do mundo para o homem e, portanto, a significação do homem para o homem pela mediação do mundo. Desta sorte, o ser da história é constituído pelas significações humanas que a dialética das consciências encarna no conteúdo material da *praxis*: este conteúdo funda objetivamente tais significações mas não as reflete simplesmente: elas são uma criação especificamente humana.” (LIMA VAZ, 1962, p. 100).

⁸⁸ “A dialética do processo histórico como dialética da comunicação das consciências pela mediação — e não pelo condicionamento determinante ou pelo simples reflexo — do mundo. Não vemos como uma dialética pode se articular se o processo histórico é concebido como um desenvolvimento linear em termos de fatores condicionantes ou determinantes e consciência condicionada, segundo uma escala a partir de zero da conscientização de tais fatores.” (LIMA VAZ, 1962, p. 100).

essência a partir de um processo de reconhecimento em dialética intersubjetiva mediada pelo trabalho, que “se torna a própria forma de reflexão, um ato puro do Espírito, sua unidade produtiva”. (ADORNO, 2013, p. 94).

A crise da modernidade está associada exatamente a essa era de absolutização de referenciais ínsitos à mera operacionalidade instrumental da realidade, em uma suposição de que estes dados estariam aptos a nortear a consciência humana. Podemos citar vários exemplos desta atitude: a) a consolidação de um sistema de justiça que pressupõe que a ação humana deve ser orientada pelo instrumental coercitivo da pena, da sanção, e não pelos valores igualdade e liberdade; b) a consolidação de reformas trabalhistas que pautam uma organização social do trabalho orientada pela pura necessidade dos trabalhadores, descompromissada com princípios protetivos garantidores da dignidade humana.

A consciência humana, contudo, não deveria ser marcada pelo medo (na pretensão de se pautar o convívio social por um sistema punitivo) ou pela fome (numa organização social de trocas orientada pela pura necessidade alimentar). Se a ação humana é determinada pela força ou pela necessidade fisiológica, ela é alienada⁸⁹, por suposto, e não reconhecida sob alicerces dos valores igualdade e liberdade. A questão é muito bem sintetizada por Lima Vaz, que afirma que a “tragédia no ético” (“Sistema da vida ética”, 1802) surge da oposição entre a satisfação das necessidades (liberdade como arbítrio) e a totalidade ética, oposição que começa a ser superada com a universalização do trabalho livre”. (LIMA VAZ, 1980, p. 23).

O trabalho livre, assim, representa esfera da sociedade civil apta a orientar a transição do homem de sua condição privada (*bourgeois*) para a cidadã. Elucida mais uma vez Lima Vaz que:

[...] o universal abstrato da liberdade (PhR § 6) é particularizado pela necessidade subjetiva e a satisfação objetiva, o que se dá pela mediação do trabalho (PhR § 196 e

⁸⁹ “Na verdade, compreendemos a importância decisiva da superação do colonialismo e de todas as formas de imperialismo para que a história avance no processo de desalienação de grandes massas humanas e, portanto, do reconhecimento das consciências, que é o seu movimento essencial. Admitimos que a efetivação deste processo esteja vinculada praticamente à libertação política e ao desenvolvimento econômico das nações coloniais e subdesenvolvidas que configuram num plano empírico ou de fato, a situação histórica daquelas massas. Mas não vemos que a inteligibilidade do processo esteja vinculada dialeticamente, ou seja, por necessidade genética, à “realidade nacional” e às suas “formas” de consciência. Ela se origina e se desenvolve através de uma dialética das consciências opostas pela divisão social do trabalho em termos de “vontade de poder” (dialética do senhor e do escravo) e pela conseqüente relação de dominação. Esta aliena o homem a ela submetido, na condição de objeto ou instrumento que produz mas não se humaniza pelo trabalho e não tem, portanto, a possibilidade de tornar-se sujeito da relação inter-humana do reconhecimento, que é a relação essencial do ser histórico. Logo, a inteligibilidade do processo histórico deve apontar o caminho para a supressão desta alienação e para a comunicação universal das consciências que se dará pela distribuição socialmente justa do produto do trabalho. É nesta linha que o colonialismo e o subdesenvolvimento podem ser integrados numa dialética explicativa da história, aquela que define a relação imperialista de dominação e a possibilidade da sua supressão.” (LIMA VAZ, 1962, p. 105).

§ 197). O retorno à universalidade tem lugar através da interdependência universal na satisfação das necessidades. (LIMA VAZ, 1980, p. 25).

A dialética do trabalho alicerça base para superação do nível do arbítrio estabelecido pelo domínio puro da necessidade, afirmando-se nesta processualidade a interdependência correlata a uma universalidade. O reconhecimento mediado pelo trabalho representa alicerce constitutivo da sociedade civil, representando esta “um conceito tão essencial quanto o de Espírito. Nela, enquanto unidade dos sujeitos que reproduzem por meio do seu trabalho da vida da espécie, o Espírito se torna objetivo”. (ADORNO, 2013, p. 93). Nas palavras de Hegel, “a eticidade é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos”. (HEGEL, 2017b, p. 294). As unilateralidades dos espíritos objetivo (liberdade externada na realidade) e subjetivo (liberdade do sujeito em autodeterminar-se) são suprasumidas, de forma que a liberdade subjetiva passa a se apresentar e se expressar como “vontade racional universal em si e para si, que tem na consciência da subjetividade singular seu saber sobre si mesma e a disposição, assim como tem ao mesmo tempo sua ativação e efetividade imediata, universal, como costume [*ethos*]”. (HEGEL, 2017b, p. 294). A ética estará radicada numa “substância que se sabe livre, em que o dever-absoluto é igualmente ser, tem efetividade como espírito de um povo”. (HEGEL, 2017b, p. 294).

Os processos dialéticos de formação do *ethos* em geral, bem como os de consolidação do universal concreto (direito) são imbricados⁹⁰, pelo que o próprio Estado se apresentará como “o resultado dialético (PhB § 256 e Anm.) ou a realidade efetiva (.Wirklichkeit) da idéia ética (PhB § 257). Na lógica imanente à dialética do Espírito objetivo ou da sociedade, é o momento da universalidade concreta (§ 258 e Anm.)”. (LIMA VAZ, 1980, p. 26).

⁹⁰ “[...] os processos dialéticos, seja de formação do *ethos* em geral, seja do direito objetivo e subjetivo especificamente, mostram-se em constante inter-relação e nunca de forma linear, o que seria, inclusive, contraditório à dialética do seu próprio movimento.” (LIMA VAZ, 2002c, p. 20).

3 O FENÔMENO DO TRABALHO

Se a luta do homem com o mundo, para nele sobreviver e para com ele alimentar as suas carências, não é uma simples luta pela vida, mas uma luta por significação – pela humanização – do mundo, é que somente o mundo significado e humanizado torna-se o espaço permeável ao encontro e à comunicação das consciências. Eis porque o trabalho humano é “histórico”, e não simplesmente “natural”, é a substância mesma do evento, o gesto concreto da consciência que se anuncia, da liberdade que se encarna. (Lima Vaz)

3.1 TRABALHO E FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

O fenômeno do trabalho se dá com o aparecer da essência humana⁹¹, o aforamento da consciência do homem em um mundo objetivo⁹², prestando-se o trabalho a mediar “as oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto”. (LIMA VAZ, 1992b, p. 10). Como explica Lima Vaz, no prefácio da tradução para a língua portuguesa da *Fenomenologia do Espírito*, o “movimento dialético da Fenomenologia prossegue com aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte de suas experiências”. (LIMA VAZ, 1992b, p. 10).

O trabalho não é simples ato de produção; não transforma só a natureza, mas também o homem que trabalha, na consecução de sua própria finalidade humana, mediatizando consciências na produção de cultura⁹³. O trabalho representa o especificativo de uma realidade humanizada, a saber, o elemento que distingue a transformação da natureza numa ação que transcende o mero ato de instinto, para representar qualificante de um ato de inteligência, culturalmente genético.

⁹¹ “A essência deve aparecer. Seu aparecer é nela o suprassumir de si mesma em direção da imediatiez que como reflexão-sobre-si é tanto consistência (matéria) quanto é forma, reflexão-sobre-Outro, consistência que se suprassume. O aparecer é determinação, mediante a qual a essência não é ser, mas essência; e o aparecer desenvolvido é o fenômeno. A essência, portanto, não está atrás ou além do fenômeno; mas, porque é essência que existe, a existência é fenômeno.” (HEGEL, 2017a, p. 250).

⁹² “A intenção de Hegel na Fenomenologia do Espírito é articular com fio de um discurso científico – ou com a necessidade de uma lógica – as figuras do sujeito ou da consciência que se desenham no horizonte do seu aforamento com o mundo objetivo.” (LIMA VAZ, 1992b, p. 10).

⁹³ Lima Vaz desenvolve esse tema com peculiar lucidez em seus Escritos de Filosofia VI: “O próprio trabalho (não no seu produto, evidentemente, mas como ato de produção) é assumido na totalidade do ato de consciência enquanto especificativo do homem. O trabalho humano só é humano porque, enquanto ato, ele não é unicamente a causa eficiente que modifica e transforma a natureza material (como o fazem agentes naturais e como o fazem os animais, por exemplo, na busca do alimento), mas é a causa eficiente da transformação especificada pela forma humana, que é a estrutura de intenção-expressão da consciência. [...] E o trabalho mesmo é um ato cultural”. (LIMA VAZ, 2012, p. 255-258).

O fenômeno do trabalho, portanto, está na manifestação de uma essência que se faz presente, a um só tempo, na interioridade e na exterioridade dessa ação humana⁹⁴. E a superação da contradição entre interior e exterior que se promove pelo movimento de suprassunção⁹⁵ acaba por dinamizar a própria dialética do reconhecimento, por meio da qual a “consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência-de-si porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência de si”. (LIMA VAZ, 1992b, p. 17).

Como bem explica Santos, “a questão da autoformação do homem não pode encontrar solução fora da filosofia do trabalho, pois aí se realiza a passagem “material” mais palpável da mera posição teórica para a (re)produção real de si mesmo”. (SANTOS, 1993, p. 10). É por meio do trabalho que o homem sai da solipsista autopoção de um *cogito* para a autoprodução do *cogitamus*, numa consciência-de-si que é consciência-de-nós. Trata-se da expressão dessa “substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu”. (HEGEL, 1992, p. 125). A consciência:

[...] emerge e se forma na relação não-recíproca com o mundo. Ela avança, em seguida, para a relação recíproca com outra consciência pelo reconhecimento. É então que se constitui como consciência-de-si (Eu) que, como consciência propriamente histórica, é igualmente consciência de um Nós. (LIMA VAZ, 2002c, p. 243).

De acordo com Santos:

[...] para explicar a produção do mundo real, da cultura e do Estado, necessitamos de uma mediação importante, a saber, o trabalho, sem o qual a autopoção do eu carece de efetividade. O trabalho é a mediação que marca a passagem da autopoção para a autoprodução; sem o trabalho, permanecemos ainda prisioneiros da subjetividade e de uma vontade não lograr satisfazer-se no gozo. (SANTOS, 1993, p. 22).

A filosofia do trabalho hegeliana acaba por nos apresentar a própria lógica de formação do homem⁹⁶, e a *Fenomenologia do Espírito* apresenta os termos dessa relação dialética,

⁹⁴ “O exterior é, portanto, em primeiro lugar, o mesmo conteúdo que o interior. O que é interior está também presente exteriormente, e vice-versa; o fenômeno nada mostra que não esteja na essência; e nada está na essência que não seja manifestado.” (HEGEL, 2017a, p. 261).

⁹⁵ “O suprassumir apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um negar e um conservar.” (HEGEL, 1992, p. 84).

⁹⁶ “Compreender o trabalho e a riqueza como momentos essenciais do movimento de autoprodução do homem. Este tema está presente nos escritos de Hegel desde a época de Iena anterior à *Fenomenologia do Espírito* – é abordado, por exemplo, no *Sistema da Vida Ética*, de 1801, e na *Realphilosophie*, de 1805/06, nesta última sob o título de “espírito efetivo” -, mas é aquela obra que a exposição sistemática alcança, pela primeira vez, amplitude compatível com a complexidade do assunto, expressa através de uma lógica impecável, como é o caso, principalmente, da dialética da dominação e da servidão, que trata da independência e dependência da consciência-de-si.” (SANTOS, 1993, p. 9).

experimentada pela consciência por mediação do trabalho na parábola do senhorio e da servidão.⁹⁷ Como muito bem explica Salgado:

[...] o processo da formação do homem livre, portanto a estrutura dialética subjacente que faz aparecer essa sagrada força espiritual do ser pensante que se denomina liberdade, constitui a própria intimidade da Fenomenologia, e tem o seu momento de maior significação, principalmente para compreensão do nosso mundo, na luta pelo reconhecimento, vale dizer, pela afirmação da liberdade da individualidade do homem na relação com o outro, precisamente na figura da relação de trabalho travada entre o senhor e o escravo. (SALGADO, 1996, p. 249).

Pelo trabalho o homem se espiritualiza. “O trabalho é a força espiritualizante que nega a crueza natural do mundo e o põe como ambiente do homem, do ser livre.” (SALGADO, 1996, p. 370). A consciência moral é:

[...] o próprio agir moral considerado na sua estrutura essencialmente reflexiva. É, pois, um ato, e a sua gênese, bem como a sua atualização permanente no curso da vida moral, confundem-se com o desenvolvimento da personalidade e com a formação progressiva da identidade ética através do crescimento e fortalecimento do organismo das virtudes. (LIMA VAZ, 1998a, p. 475).

O trabalho, assim, revela a própria alma humana. Por meio do trabalho se dá o fenômeno do espírito na história. “O trabalho revela-se pois, originalmente, como luta do homem para dar à sua situação no mundo uma significação humana.” (LIMA VAZ, 1998b, p. 126-127). O trabalho é o meio de expressão dialética do homem como ser histórico. Para Lima Vaz:

[...] o trabalho é princípio de realização do homem – e caminho de sua libertação – na medida em que atravessa a espessura opaca de seu conteúdo material para emergir no espaço livre da palavra e do gesto. Nesse plano, a intenção do objeto solicita a liberdade do “eu” e é significada à liberdade do “outro”. Ela revela então a realidade como história porque a exprime como lugar do reconhecimento ou do encontro do “nós”, como estruturada a partir do evento primordial da palavra. A dialética do trabalho e da palavra, implicando a comunidade dos sujeitos desde sua situação no mundo e a tarefa concreta de seu reconhecimento, é, assim, a dialética fundamental da história. Ela articula a gênese dialética do homem como ser histórico. Vê-se, assim, a possibilidade radical do tipo de experiência em que a realidade é apreendida como história: está dada na natureza encarnada como abertura-para-o-outro; o drama do reconhecimento é o evento por excelência, aquele em que a consciência se refere ao ser pela mediação do acontecer, e inscreve assim, no ser que é dado – no conteúdo objetivo do mundo –, a ambiguidade, a expectativa, a possibilidade sempre suspensa e a surpresa sempre renovada do ser que é criado pelo encontro das liberdades. (LIMA VAZ, 2012, p. 226-227).

Portanto, trabalho é consciência. Não simplesmente gera consciência a partir de sua materialidade ou provém de um ideal de consciência. “A consciência é um ato: o ato mesmo de

⁹⁷ “A dialética do reconhecimento é articulada por Hegel com extremo cuidado, e essas páginas contam entre as mais justamente célebres da Fenomenologia. Como o Senhorio e a Servidão não são senão os termos da relação dialética do reconhecimento no seu primeiro desenlace ou na superação da contradição representada pela “luta de morte”, convém refletir inicialmente sobre o implícito que subjaz o texto hegeliano e se explicita no tema do reconhecimento e na face dramática da sua primeira figura dialética.” (LIMA VAZ, 1992b, p. 18).

tornar o mundo um objeto de compreensão e de definir o homem como sujeito em face dos objetos do mundo”. (LIMA VAZ, 2012, p. 248). Complementa Lima Vaz que “intenção e expressão são momentos dialeticamente conjugados, cuja síntese dinâmica é a própria consciência como consciência-de-si e consciência-do-objeto”. (LIMA VAZ, 2012, p. 250).⁹⁸

Enfim, “o próprio trabalho (não no seu produto, evidentemente, mas como ato de produção) é assumido na totalidade do ato de consciência enquanto especificativo do homem”. (LIMA VAZ, 2012, p. 255). A identidade do homem é forjada socialmente por meio do trabalho. “O homem tem um lugar na sociedade do trabalho e só vale para a sociedade na medida em que contribui para a atividade comum.” (WEIL, 2012, p. 565). O homem o é com os outros, afirmando-se, pelo trabalho, uma consciência individual que é consciência social. Nas palavras de Weil:

[...] em cada instante de minha existência eu fui, e que eu fui, eu o fui com os outros e por meio dos outros, mesmo quando o fui em conflito com eles. Ao olhar para trás, vejo que foram os valores deles que eu aceitei, ou recusei, ou transformei: o que eu sou, eu o sou por meio deles em todos os meus conteúdos. Esse mundo dos homens,

⁹⁸ Aqui vale transcrever o raciocínio de Lima Vaz, em toda sua extensão: “Situamos nossa problemática da consciência para além da querela entre o idealismo e materialismo, na qual duas concepções da consciência se defrontam inconciliavelmente: de um lado, a consciência como interioridade pura, fechada em sua imanência; de outro, a consciência como puro reflexo ou produto do objeto. Nossa concepção da consciência é decididamente realista. A consciência é estruturalmente intencional: é sempre consciência de alguma coisa. E nenhuma dialética conseguirá reduzir este horizonte da coisa a uma posição originária da consciência: sua criação ou apenas sua exteriorização. Por outro lado, para que um objeto qualquer seja possível, a consciência deve afirmar-se consciência-de-si na oposição ao objeto. Nenhuma dialética logrará fazer surgir a consciência de antecedentes puramente objetivos: como um termo em continuidade linear com um processo causal no interior do mundo. Apresentado como irredutível a dualidade consciência-mundo, não aceitamos um dado irracional bem fazemos da consciência uma entidade mítica. A relação entre a consciência e o mundo torna-se inteligível precisamente no exercício concreto de compreensão do mundo pela consciência, isto é, na cultura. Trata-se de uma relação dialética: a consciência não deve ser pensada como um receptáculo vazio, e o objeto como um dado opaco. A consciência é um ato: o ato mesmo de tornar o mundo um objeto de compreensão e de definir o homem como sujeito em face dos objetos do mundo. O objeto constitui-se como tal enquanto assumido no ato da consciência: é seu termo, sua especificação. Podemos, assim, definir a estrutura da consciência na conjunção de dois momentos dialéticos orientados respectivamente para o objeto e para o sujeito: dialéticos porque a posição do momento objeto é assumida na posição do momento sujeito, sendo que a consciência se constitui na síntese dinâmica destes dois momentos: - momento da intenção é a posição mesma do objeto. A consciência é orientada para o objeto, é consciência de alguma coisa. Ela se abre para um horizonte de ser que, por definição, não é o ser-aí limitado, mas a universalidade do poder-ser. Pelo momento da intenção, a consciência é, a um tempo, situada e universal: situada, enquanto se refere concretamente ao “aqui e agora” de determinado mundo de objetos; universal, enquanto capaz de transcender as determinações objetivas no exercício da crítica da sua situação. – o momento da expressão é a posição do sujeito. A consciência é consciência-de-si, é auto-afirmação. E a consciência é necessariamente expressão do sujeito. O sujeito exprime o objeto para-si. A consciência não é uma simples placa sensível à impressão do objeto. Ela recria, em certa medida, o objeto, ao situá-lo no plano de um sentido que, embora objetivo, é um sentido para-a-consciência. O momento da expressão é o fundamento da universalidade da consciência que se manifesta na própria intenção do objeto. Expresso pela consciência, o objeto é elevado à dimensão do Sentido, ou seja do universal relacionamento. Assim, a intenção e expressão são momentos dialeticamente conjugados, cuja síntese dinâmica é a própria consciência como consciência-de-si e consciência-do-objeto. É como sujeito – pela consciência – que o homem se situa diante do mundo como realidade objetiva, ou seja, como realidade dotada de sentido. E é como tal que a realidade se apresenta ao homem na forma de um mundo humano, de um mundo para-o-homem.” (LIMA VAZ, 2012, p. 250).

que é material de minha criação, está em mim; o que eu disse, e fiz, e pensei, foi com eles que eu o fiz. (WEIL, 2012, p. 412).

A compreensão do fenômeno do reconhecimento, que se processa pela própria dialética do trabalho, se apresenta, assim, como suposto de compreensão sistêmica da conformação de uma consciência-de-si que supera sua imediatez em sociedade.

3.2 TRABALHO E RECONHECIMENTO

Pelo trabalho trava-se a luta pelo reconhecimento, ou, como bem desenvolvido por Lima Vaz, por meio da experiência do trabalho verifica-se a “‘duplicação’ da consciência-de-si em si mesma — ou no seu situar-se em face de outra consciência-de-si — o resultado dialético e, portanto, o fundamento da consciência do objeto”. (LIMA VAZ, 1981, p. 18-19).

O indivíduo é unidade espiritual numa consciência reconhecida⁹⁹ por mediação do trabalho¹⁰⁰. Nas palavras de Hegel, “a consciência de si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. Como consciência-de-si é movimento”. (HEGEL, 1992, p. 120). O élan do reconhecimento pelo trabalho expressa esse movimento de suprassunção¹⁰¹ da consciência. A ruptura com essa ideia do trabalho faria com que a consciência imediata permanecesse com a certeza de si como verdade¹⁰², numa postura solipsista¹⁰³ apenas passível de ser rompida com a própria dialética do reconhecimento. “O solipsismo do cogito pode ser superado por uma filosofia da ação que obrigue o eu a sair de si e fazer-se um outro.” (SANTOS, 1993, p. 26). “O trabalho é o primeiro momento efetivo da saída de si.” (SANTOS, 1993, p. 26). Nas palavras de Lima Vaz:

[...] a reciprocidade constitutiva da relação com o outro mostra, assim, a impossibilidade do solipsismo (*solos ipse*). Essa impossibilidade se demonstra exatamente em virtude do movimento dialético pelo qual a relação de objetividade é suprassumida na relação intersubjetiva. A suprassunção significa aqui que a forma do

⁹⁹ “[Das Selbstbewusstsein] A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é algo como reconhecido.” (HEGEL, 1992, p. 126).

¹⁰⁰ “Na Fenomenologia não se trata de saber como se originou a sociedade (esse é um falso problema para Hegel pois o indivíduo é, desde sempre, um indivíduo social). Trata-se de desenrolar o fio dialético da experiência que mostra na “duplicação” da consciência-de-si em si mesma – ou no seu situar-se em face de outra consciência-de-si – o resultado dialético e, portanto, o fundamento da consciência do objeto.” (LIMA VAZ, 1992b, p. 18).

¹⁰¹ “[Es muss dies] A consciência-de-si tem de suprassumir esse seu-ser-Outro.” (HEGEL, 1992, p. 126).

¹⁰² “[Das einfache] A consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo, Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva.” (HEGEL, 1992, p. 124).

¹⁰³ “O solipsismo é esta ficção de pôr-se a si mesmo como um outro inefetivo e insubsistente, incapaz de oferecer o verdadeiro reconhecimento. A dialética do senhor e do escravo conduz a um impasse justamente porque o reconhecimento do senhor provém de uma consciência inessencial, à qual falta a independência. O escravo é objeto, mas não sujeito-objeto, por isso a relação senhor e escravo não é uma relação absoluta. Ela não pode proporcionar a reciprocidade do reconhecimento mútuo, mediante o qual o espírito absoluto se torna efetivo.” (SANTOS, 1993, p. 26).

ser-no-mundo como autoexpressão do sujeito implica necessariamente a forma do ser-com-o-outro que é, justamente, a forma da relação intersubjetiva. (LIMA VAZ, 2016, p. 55).

O indivíduo que não trabalha de forma livre não gera reconhecimento, eis que, como pontua Hegel, “o agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial”. (HEGEL, 1992, p. 131). Esse é o grande risco da modernidade. O trabalho desvalorizado, substancialmente materializado e fragmentado, visto como mero insumo voltado ao atendimento de uma necessidade fisiológica, acaba por romper com a dialética do reconhecimento, o que se mostra nocivo na dimensão individual (seres cada vez mais desprovidos da consciência de si, mentalmente doentes por estarem aprisionados pelas condições unicamente materiais do mundo), e na dimensão social (coletivos cada vez mais alienados, em decorrência da sobreposição de um “outro” representativo de verdadeiro *alter ego* econômico), o que rompe com a dialética constitutiva de um ser feliz¹⁰⁴, apto a representar cidadão constitutivo de um Estado Democrático de Direito. A essência do trabalho não reside na produção de valor-de-uso ou valor-de-troca. Como bem descreve Lima Vaz:

[...] a experiência da pessoa tem como primeira dimensão, a dimensão do trabalho. O trabalho é o prolongamento do corpo próprio no mundo, mas sua integração à experiência da pessoa ou na experiência do trabalho como ato pessoal, o corpo não é simples instrumento, degradado ao valor de uso (ou de troca, no caso extremo da sua degradação em trabalho escravo) mas é – deve ser – expressão da pessoa pois é suprasumido na síntese final de essência e existência do existir pessoal. (LIMA VAZ, 2016, p. 208).

A presença do homem no mundo é marcada pelo trabalho como experiência fundamental de mediação do encontro do homem com o outro, numa estrutura relacional constitutiva da própria essência¹⁰⁵. O indivíduo se constitui no mundo por meio da luta pelo reconhecimento, que se opera a partir de um trabalho digno e livre, pois:

[...] a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si

¹⁰⁴ “O homem se torna infeliz quando está só, quando já não tem carreira a percorrer, quando já não tem conteúdo. Que ele busque, então, a fruição, que ele busque até mesmo o desejo para esquecer que está esvaziado daquilo que constituía a sua substância! Ele poderá viver dessa maneira e conseguirá esquecer, mas com uma condição: que consiga não pensar no futuro; pois ele está só, e isso quer dizer: só diante da natureza. Não passa agora de um animal, que busca a fruição como animal.” (WEIL, 2012, p. 230).

¹⁰⁵ “O homem é, por conseguinte, ser-no-mundo porque ser-com-o-outro e o mundo é, fundamentalmente, para o homem, mediação para o encontro do outro. Sendo o ser-no-mundo constitutivo da estrutura relacional do sujeito – e, portanto, constitutivo da sua essência – o ser com o outro deverá igualmente ser afirmado na linha da autoafirmação do sujeito, do seu desdobramento ad extra ou do seu abrir-se ao horizonte do ser. O mundo é, para cada um de nós, o caminho para o encontro do outro.” (LIMA VAZ, 2016, p. 74).

que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido com pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. (HEGEL, 1992, p. 128-129).

Trabalhar é talhar uma consciência-de-si por meio de uma experiência de efetivo reconhecimento social como indivíduo livre e igual, portanto, sujeito dotado de dignidade.

3.3 TRABALHO E *PRAXIS* SOCIAL

O reconhecimento representa essa dimensão essencialmente ética do trabalho, age como elemento fomentador do diálogo, da comunicação entre duas razões (dia-logos)¹⁰⁶. Lima Vaz aborda esse fenômeno salientando que “o trabalho humano, porém, é práxis criadora de um mundo porque é trabalho e palavra. E a palavra que assume todas as outras é aquela que é invocação e resposta, a palavra que é diálogo”.¹⁰⁷ Nas palavras de Hegel, “linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro”. (HEGEL, 1992, p. 198). Para Lima Vaz, “a definição de uma autêntica comunidade universal de comunicação exige uma reflexão filosófica aprofundada sobre a relação do reconhecimento, sem a qual a comunicação se instrumentaliza e, finalmente, se desumaniza”. (LIMA VAZ, 2016, p. 71).

Pelo trabalho, os indivíduos anulam-se e confirmam-se socialmente, em transição a uma harmonização de essências verificada no mundo ético¹⁰⁸. O trabalho permite a passagem de um momento ético natural permeado pela pura consciência imediata de si, situado no âmbito da

¹⁰⁶ “O diálogo é fundamentalmente um evento de natureza ética e é por ele que a estrutura intersubjetiva do agir ético primeiramente se realiza.” (LIMA VAZ, 2000, p. 74).

¹⁰⁷ Complementa o autor que “o trabalho humano é “histórico”, e não simplesmente “natural”, é a substância mesma do evento, o gesto concreto da consciência que se anuncia, da liberdade que se encarna. O trabalho é princípio de realização do homem – e caminho de sua libertação – na medida em que atravessa a espessura opaca de seu conteúdo material para emergir no espaço livre da palavra e do gesto. Nesse plano, a intenção do objeto solicita a liberdade do “eu” e é significadora à liberdade do “outro”. Ela revela então a realidade como história porque a exprime como lugar do reconhecimento ou do encontro do “nós”, como estruturada a partir do evento primordial da palavra. A dialética do trabalho e da palavra, implicando a comunidade dos sujeitos desde sua situação no mundo e a tarefa concreta de seu reconhecimento, é, assim, a dialética fundamental da história. Ela articula a gênese dialética do homem como ser histórico. Vê-se, assim, a possibilidade radical do tipo de experiência em que a realidade é apreendida como história: está dada na natureza encarnada como abertura-para-o-outro; o drama do reconhecimento é o evento por excelência, aquele em que a consciência se refere ao ser pela mediação do acontecer, e inscreve assim, no ser que é dado – no conteúdo objetivo do mundo –, a ambiguidade, a expectativa, a possibilidade sempre suspensa e a surpresa sempre renovada do ser que é criado pelo encontro das liberdades”. (LIMA VAZ, 2012, p. 226-227).

¹⁰⁸ “O que aparece no mundo ético como ordem e harmonia de suas duas essências – uma das quais confirma e completa a outra – torna-se através do ato uma transição de opostos, em que cada qual se mostra mais como anulação de si mesmo e do outro do que como sua confirmação.” (HEGEL, 2001, p. 21).

família, para outro momento de consciência reconhecida, a sociedade civil¹⁰⁹. A sociedade civil não decorre de um pacto social, mas sim da experiência de reconhecimento mediada pelo trabalho¹¹⁰. Barros explica que:

[...] entre a família — comunidade humana elementar — e o Estado — comunidade auto-suficiente e perfeita — HEGEL situa sua teoria da sociedade civil que, na opinião de intérpretes autorizados, constitui a originalidade maior e o centro de gravidade de seu pensamento político. Para descrever as relações de trabalho e produção bem como os conflitos de interesses na sociedade moderna industrial, HEGEL se serve do conceito de sociedade civil que ele define como um todo cujo princípio ou elemento é a pessoa particular e em cuja organização interferem e se cruzam as necessidades naturais e o arbítrio do indivíduo. A sociedade civil representa o lugar onde os indivíduos, como pessoas privadas, buscam a satisfação de seus interesses. A contradição fundamental desse tipo de sociedade reside no fato de que, por um lado, os interesses e as necessidades dos indivíduos são essencialmente particulares; por outro lado, porém, o mecanismo de satisfação dessas necessidades é, necessariamente, um mecanismo geral ou universal. Isto é, o indivíduo não pode satisfazer às suas necessidades isoladamente, razão por que se encontra numa situação de dependência total com relação aos outros. (BARROS, 1980, p. 27-28).

O trabalho livre permite “a instauração de uma sociedade onde toda forma de dominação ceda lugar ao livre reconhecimento de cada um, no consenso em torno de uma Razão que é de todos”. (LIMA VAZ, 1981, p. 26). Hegel explica a processualidade ético-comunitária do trabalho fundada na reciprocidade decorrente da dialética do reconhecimento:

[...] o trabalho do indivíduo para [prover a] suas necessidades, é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas

¹⁰⁹ “[Es ist schon eirinnert] Como já lembramos, cada um dos opostos modos de existir da substância ética a contém inteira, e [também] todos os momentos de seu conteúdo. Se a comunidade é, pois, a substância ética como agir efetivo consciente de si, então o outro lado tem a forma da substância imediata ou essente. Assim, essa última é, de uma parte, o conceito interior, ou a possibilidade universal da eticidade em geral; mas de outra parte, tem nela igualmente o momento da consciência-de-si. Esse momento que exprime a eticidade nesse elemento da imediatez, ou do ser; ou que exprime uma consciência imediata de si, tanto como de essência quanto como deste Si em um Outro, quer dizer, uma comunidade ética natural – é a família. A família, como o conceito carente-de-consciência, e ainda interior, da efetividade consciente de si, como elemento da efetividade do povo, se contrapõe ao povo mesmo; como ser ético imediato se contrapõe à eticidade que se forma e se sustém mediante o trabalho em prol do universal.” (HEGEL, 2001, p. 12).

¹¹⁰ “Ao contrário do que sugerem as interpretações mais vulgarizadas, a referência implícita de Hegel não parece ser aqui o problema da origem da sociedade ou a hipótese do “estado de natureza”. A hipótese do “estado de natureza” como estado de luta entre os indivíduos, que deve cessar com o pacto social e a constituição da sociedade civil, atende a um tipo de explicação hipotético-dedutiva da origem da sociedade característica das teorias do chamado Direito Natural moderno. Na verdade, essas teorias foram sempre um dos alvos constantes da crítica de Hegel. Na Fenomenologia não se trata de saber como se originou a sociedade (esse é um falso problema para Hegel pois o indivíduo é, desde sempre, um indivíduo social). Trata-se de desenrolar o fio dialético da experiência que mostra na “duplicação” da consciência-de-si em si mesma — ou no seu situar-se em face de outra consciência-de-si — o resultado dialético e, portanto, o fundamento da consciência do objeto. Essa referência essencial do mundo à história ou essa historicização do conhecimento do mundo é um decisivo “ponto de inflexão” na descrição das experiências que assinalam o caminho do homem ocidental para o lugar e o tempo históricos de uma sociedade que vê inscrito o seu destino na face enigmática do saber científico. Por conseguinte, não é o problema do reconhecimento como relação jurídica que Hegel tem presente aqui (29), mas a figura dialético-histórica da luta pelo reconhecimento, como estágio no caminho pelo qual a consciência-de-si alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da Razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal.” (LIMA VAZ, 1981, p. 18-19).

necessidades mediante o trabalho dos outros. Assim como o singular, em seu trabalho singular, já realiza inconscientemente um trabalho universal, assim também realiza agora o [trabalho] universal como seu objeto consciente; torna-se sua obra o todo como todo, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva – a de ser para si – na dissolução de seu ser-para-si e na negação de si mesmo. Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – como o ser-para-si, essa substância universal fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de seu povo. (HEGEL, 1992, p. 223).

O trabalho representa a própria *praxis* da virtude, o instrumento de afirmação dos valores de igualdade e liberdade que alçam a sociedade ao patamar ético comunitário. A consolidação de uma comunidade socialmente justa está umbilicalmente atrelada à efetivação do valor trabalho e de seus princípios protetivos. Segundo Salgado, com efeito:

[...] o trabalho é o novo elemento (ou valor), introjetado na nova formulação da idéia de justiça. A questão agora não é conquistar a liberdade do trabalhador no sentido de libertação da escravatura ou simplesmente no sentido formal político e jurídico, mas buscar as possibilidades de sua justa participação na riqueza social. (SALGADO, 1996, p. 42).

A moral objetiva transcende o plano da consciência moral subjetiva, numa *praxis* comunitária da virtude que representa dupla concreção da liberdade dos indivíduos: “liberta-se, por um lado, da dependência resultante dos instintos naturais e assim da opressão em que se encontra como subjetividade particular submetida à reflexão do dever-ser e do possível; liberta-se, por outro lado, da subjetividade indefinida”. (HEGEL, 2009, p. 144). Taylor explica que não se trata de instâncias de progressão cartesiana do *ethos*, mas de diferentes dimensões, que, sem perderem cada uma sua particularidade numa síntese (família, sociedade civil e Estado), performam o todo de uma comunidade ética¹¹¹. Lima Vaz aprofunda o estudo dessas instâncias de manifestação dialética da substância ética, salientando que:

[...] a Família ou o Espírito natural correspondem à lógica do Ser, a Sociedade civil ou o Espírito em sua cisão e aparição (*Erscheinung*) correspondem à lógica da Essência, o Estado enfim ou o Espírito em sua liberdade objetiva e universal correspondem à lógica do Conceito. Na família, portanto, o indivíduo está integrado numa universalidade ou num *ethos* enraizado imediatamente na Natureza, participando, pois, de uma universalidade ainda abstrata. Na sociedade civil, o indivíduo se particulariza ao separar-se reflexivamente da imediatidade natural da Família e cinde o *ethos* entre o sistema das necessidades (domínio do interesse privado e da luta pela satisfação) e a regulação desses interesses pela administração da justiça (privada) com seus instrumentos. Na Sociedade política ou no Estado, o indivíduo reencontra a universalidade agora na forma da singularidade de seu existir como

¹¹¹ “[...] três níveis de *Sittlichkeit*: família, sociedade civil e Estado. Um dos pontos cruciais da filosofia de Hegel é sua convicção de que essas três não podem ser levadas à síntese por estarem presentes em todos os cidadãos nem harmonizadas numa delas. Antes, a síntese é alcançada por uma comunidade em que as diferentes dimensões estão contidas precipuamente num grupo específico, no qual, contudo, essas dimensões são unidas e vivem uma fidelidade comum ao todo.” (TAYLOR, 2014, p. 472-473).

indivíduo universal: universalidade concreta do indivíduo como cidadão. (LIMA VAZ, 2002c, p. 125).

O trabalho se apresenta, na sociedade civil, como ação do homem, que, movido em seu interesse particular, age para todo o mundo¹¹². O homem o é com os outros¹¹³ pelo trabalho. O trabalho representa elemento significativo do mundo para o homem, numa dialética intersubjetiva, ou seja, uma dialética entre consciências na significação do mundo.¹¹⁴ E essa dialética entre consciências, para que ocorra de forma que uma não seja simples condicionante da outra, depende exatamente da verificação de um mediador: o trabalho. Nas palavras de Lima Vaz:

[...] o que caracteriza o processo de socialização, como evento histórico fundamental da nossa época, é precisamente a emergência de condições sociais que permitem ao trabalho manifestar-se sempre mais nitidamente como relação primeira que funda a mediação entre as pessoas e, portanto, a sociedade mesma. (LIMA VAZ, 1998b, p. 120-121).

Pelo trabalho opera-se a unidade entre razões prática e teórica, unidade que apenas se fez presente em Hegel (SALGADO, 1996, p. 276), ao se reconhecer o trabalho como elemento de concreção histórica dos valores igualdade e liberdade.

As pessoas em sociedade colocam, por meio do trabalho, “a natureza e suas riquezas a serviço do desenvolvimento e da realização da riqueza espiritual do homem”. (SALGADO, 1995, p. 7). Em outra passagem, Lima Vaz preconiza que, “humanizador da natureza, o trabalho é, pois, mediador entre os homens. Nesse sentido a relação de trabalho constitui-se como mediação primordial, que se articula nos fundamentos mesmos da vida social”. (LIMA VAZ, 1998b, p. 122-123). Enfim:

¹¹² “O homem na sociedade trabalha; é assim que, agindo em seu interesse particular, ele age para todo o mundo.” (WEIL, 2011, p. 104).

¹¹³ “Em cada instante de minha existência eu fui, e que eu fui, eu o fui com os outros e por meio dos outros, mesmo quando o fui em conflito com eles. Ao olhar para trás, vejo que foram os valores deles que eu aceitei, ou recusei, ou transformei: o que eu sou, eu o sou por meio deles em todos os meus conteúdos. Esse mundo dos homens, que é material de minha criação, está em mim; o que eu disse, e fiz, e pensei, foi com eles que eu o fiz.” (WEIL, 2012, p. 412).

¹¹⁴ “O mundo possui, é certo, uma significação objetiva que lhe é imanente: êle existe independentemente da consciência. Mas a significação objetiva do mundo, objeto da descoberta progressiva do pensamento científico, não é dialetizável imediatamente em termos de processo histórico. A significação do mundo deve ser negada como em si e afirmada como para o homem ou para a liberdade, e só através deste movimento de negação e recuperação é assumida na dialética da história. É verdade que esta negação se opera concretamente no trabalho e na prática social (o trabalho nega o mundo em si e o afirma para o homem; e a prática social institucionaliza esta afirmação); mas a dialética histórica não se estabelece entre o conteúdo material do mundo, objeto da *praxis*, e sim entre as significações deste conteúdo que as consciências se comunicam. A dialética da história é uma dialética da intersubjetividade. Vale dizer que a trama real da história é constituída pela sucessão dialética das formas desta comunicação que exprimem, em determinada fase do processo histórico, a significação do mundo para o homem e, portanto, a significação do homem para o homem pela mediação do mundo.” (LIMA VAZ, 1962, p. 100).

[...] a existência mundana e natural do homem é suprassumida pela sua existência histórica e social e é nela que o indivíduo existe humanamente, vale dizer, coexiste na unidade rica e complexa de um mesmo *sumus*. O mundo histórico-social é, portanto, o mundo das iniciativas e obras humanas – o mundo do nós ou da cultura – que Hegel denominou Espírito objetivo, e que é lugar da gênese, do crescimento e da multiplicação da palavra propriamente humana do reconhecimento: palavra que é o médium primigênio do existir-com-o-outro. (LIMA VAZ, 2016, p. 60).

O trabalho, assim, detém natureza axiogênica. Transcende o mero fazer, a mera luta pela vida, nele convergindo pensamento e ação¹¹⁵. Pelo trabalho, o mundo torna-se um mundo-para-o-homem. (LIMA VAZ, 1998b, p. 128).

3.4 TRABALHO E CULTURA

Conferir significação humana a um objeto trabalhado é produzir cultura. Trabalho, portanto, não simplesmente produz cultura: é ação cultural. Como bem explica Salgado,

[...] para sobreviver o homem age, desde o início, como ser racional que é, portanto como livre, com capacidade criativa ou produtor de cultura. Não há essa de primeiro vem a práxis, o trabalho, depois o pensar. Pensamento e ação estão juntos desde o início, desde quando um determinado ser aparece como homem. (SALGADO, 2018, p. 2).

Ainda nas palavras de Salgado, “a ação transformadora do trabalho no mundo é, portanto, uma ação particular e ao mesmo tempo universal, individual e social. É a sociedade toda que, por meio da ação de cada indivíduo, trabalha e se forma na cultura, ou se liberta”. (SALGADO, 1996, p. 370).

A função mediadora do trabalho faz com que ele transcenda a mera satisfação de necessidades naturais¹¹⁶. “Todo o trabalho é – deve ser – realizador do homem. Como tal, mergulha nas fontes mesmas da alegria criadora, na medida em que o ato do homem que trabalha confere uma significação humana ao objeto trabalhado.” (LIMA VAZ, 1998b, p. 133).

¹¹⁵ “O trabalho é exatamente o conceito de unidade do pensamento e da ação, pois não há trabalho sem um projeto a dirigir a ação do trabalho, mesmo que esse elemento seja o mais incipiente, o mais rústico, que aparentemente se manifeste em meros tentos, porque é um ser racional que o realiza e que não pode dispensar a sua condição de racional nesse tipo de ação, o trabalho. Desde o início, o trabalho é já, em si, pensamento e ação. Se o trabalho é humano, nele está o pensar pelo simples fato de ser trabalho de ser que pensa.” (SALGADO, 1996, p. 2).

¹¹⁶ “Uma vez que admitimos ser o trabalho, considerado desde o ponto de vista do *finis operantis*, relação ao outro como sujeito e irredutível, portanto, à mera relação com as coisas ou com os objetos, seremos levados inevitavelmente a admitir ser ele a relação primeira que funda a mediação entre as pessoas, a sociedade, portanto, e a história. É a relação primeira porque, não sendo dado ao homem atingir por intuição imediata a interioridade do outro, a comunicação passa necessariamente pela mediação do sinal, pelo mundo humanamente significado, pelo trabalho, em suma, que se estende por todo o espaço que vai do ato da razão ao gesto das mãos. É justamente por força dessa função mediadora que o resultado do trabalho humano – o *finis operis* – é uma obra de cultura e não um simples objeto natural. Porque o trabalho é ato cultural e não simples satisfação de necessidades naturais.” (LIMA VAZ, 1998b, p. 129).

O trabalho representa, assim, a ação mais relevante na significação humana da realidade, um grande domínio da forma simbólica cuja articulação constitui o mundo da cultura e que, portanto, ao expressar uma tradição, perpetua-se no tempo como dever-ser a orientar axiologicamente o indivíduo.¹¹⁷ Na qualidade de ato cultural, o trabalho “é expressão da consciência ou se insere no aspecto expressivo da consciência, e apresenta, portanto, a estrutura do sinal”. (LIMA VAZ, 2012, p. 255). A cultura simbolicamente expressada pelo trabalho representa a visão de mundo de uma sociedade organizada por esse mediador. “Ato cultural, o trabalho tem sempre uma significação compreendida socialmente. Esta significação tem lugar, em última análise, no plano da consciência teórica: ela se integra na visão do mundo do grupo.” (LIMA VAZ, 2012, p. 258). Essa visão de mundo do grupo é representativa de um dever-ser expressado axiologicamente pela tradição como dado cultural, dado que acaba por retratar a normatividade ínsita à própria cultura e, portanto, ao próprio trabalho humano. A normatividade da cultura e, logo, do próprio trabalho, não advém de qualquer reconhecimento externo, mas resta verificada de forma inata ao próprio processo dialético de construção de um mundo efetivamente humano. Ou seja, a “normatividade da cultura é tão evidente quanto a sua própria existência, pois é claro que o homem cria o mundo da cultura tendo em vista o seu próprio bem. O ético não deve, pois, ser entendido como um predicado que venha *ab extrínseco* à cultura”. (LIMA VAZ, 1993b, p. 93). Esclarece Lima Vaz, em outra passagem, que “a estrutura da ação se constitui em permanente tensão com o seu objeto, e é essa tensão que alimenta o que Maurice

¹¹⁷ “Em todos os grandes domínios das formas simbólicas, cuja articulação constitui o mundo da cultura, na linguagem, no mito, na arte, no saber, no trabalho, na organização social, o *ethos* irá encontrar expressões da sua normatividade que se apresentam como transcendentais à ação efêmera do indivíduo. Enquanto mundo objetivo de realidades simbolicamente significadas e que tende, pela tradição, a perpetuar-se no tempo, a cultura mostra, assim, toda uma face voltada para o dever-ser do indivíduo e não apenas para a continuação do seu ser: nela o indivíduo encontra, além do sistema técnico que assegura a sua sobrevivência, ainda e sobretudo o sistema normativo que lhe impõe a sua auto-realização. A cultura tem, portanto, uma dimensão axiológica que é constitutiva da sua natureza e em virtude da qual ela define para o homem não somente um “espaço de vida” (*Lebensraum*), mas outrossim, segundo a expressão de E. Rothacker, um “estilo de vida” (*Lebensstil*).” (LIMA VAZ, 1993a, p. 39-40). A expressividade do espaço cultural enquanto mundo feito simbolicamente partir de uma práxis com potência normativa (*ethos*) representa tema explorado de forma recorrente na filosofia de Lima Vaz, notadamente no que diz respeito ao uso etimológico mais fidedigno, notadamente no que diz respeito ao uso adequado das seguintes expressões: *Lebensraum* (espaço de vida), *Lebensstil* (estilo de vida) e *Lebenswelt* (mundo de vida). Na dissertação *A proposta Lima-Vaziana para superação da dicotomia entre a ética e o direito*, elaborada por Manoel dos Reis, o autor esclarece que “o termo *Lebenswelt* (do alemão) geralmente é traduzido como “mundo da vida” (em inglês: *Lifeworld*), ligado filosoficamente a fenomenologia de Husserl, que a define “no sentido de mundo experimentado pelo homem, significa uma realidade rica, polivalente e complexa, que o próprio homem constrói. Mas, ao mesmo tempo, o *Lebenswelt* é constituído pela história, linguagem, cultura, valores (...)” (2002, p. 33). Em outros termos, designa “o mundo em que vivemos intuitivamente, com suas realidades, do modo como se dão, primeiramente na experiência simples e depois também nos modos em que sua validade se torna oscilante (oscilante entre ser e aparência, etc.) (...), Husserl contrapõe esse mundo ao mundo da ciência, considerado como um ‘hábito simbólico’ que ‘representa’ o mundo da vida, mas encontra lugar nele, que é ‘um mundo para todos’ ” (ABBAGNANO, 1998, p. 689). (MORAIS, 2016, p. 34).

Blondel denominou ‘o crescimento orgânico’ da ação, o percurso do caminho entre o que o agente é e o que o agente tende a ser”. (LIMA VAZ, 2002c, p. 33). Estamos a tratar das faces axiogênica e axiológica do trabalho a partir da cultura por meio dele constituída. Isso porque:

[...] homem trabalha (age) pelo sentido da sua existência ou faz dele existência sem sentido. A cultura apresenta-se estruturalmente constituída de duas faces: a face objetiva, enquanto ela é *pragma* ou obra do homem, e a face subjetiva enquanto é *praxis* ou ação humana. Na sua face subjetiva, a cultura é essencialmente axiogênica, ou geratriz do valor como qualidade inerente à ação humana; na sua face objetiva ela é essencialmente axiológica, pois a obra humana é sempre portadora e significativa de algum valor. Vale dizer, em outras palavras, que a cultura é coextensiva ao *ethos*: ao produzir o mundo da cultura como mundo propriamente humano onde se exerce sua prática e onde se situam as suas obras, o homem se empenha necessariamente na luta pelo sentido a ser dado à sua existência. (LIMA VAZ, 1993b, p. 127).

Enfim, trabalho é um “determinar-se no mundo e esse determinar-se é um conhecer-se, como o próprio conhecer é agir, proceder sob o comando da vontade livre”. (SALGADO, 1996, p. 236). Complementa Salgado que a “ação transformadora do trabalho no mundo é, portanto, uma ação particular e ao mesmo tempo universal, individual e social. É a sociedade toda que, por meio da ação de cada indivíduo, trabalha e se forma na cultura, ou se liberta”. (SALGADO, 1996, p. 370). O jusfilósofo conclui, então, que “o trabalho é, assim, o mediador da liberdade. É somente pelo trabalho, pela cultura, seu produto, que o homem realiza a sua liberdade”. (SALGADO, 1996, p. 457).

4 TRABALHO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

A História não é apenas o teatro ou o espetáculo onde o homem está presente e sim, em definitivo, a obra e o fruto da sua liberdade. (Lima Vaz).

4.1 TRABALHO, HISTÓRIA, CULTURA E ÉTICA

O conceito de trabalho alcançado a partir de sua própria lógica e a aparição da essência do trabalho como fenômeno nos remete à “proposição de um novo código de leitura filosófica da tríade conceitual história-cultura-*ethos*”. (LIMA VAZ, 2002c, p. 100-101). Lima Vaz explica que a tríade conceitual história-cultura-*ethos* tem “como chave semântica fundamental a noção de expressão ou manifestação que define a presença do ser humano no tempo, isto é, na Natureza, como ser criador de história, ou seja, de cultura e de sua forma mais universal, o *ethos*”. (LIMA VAZ, 2002c, p. 100-101).

Pelo trabalho o homem se define em um mundo de cultura que consolida a tradição a partir da diuturna afirmação da essência humana na realidade histórica. “Para sobreviver o homem age, desde o início, como ser racional que é, portanto como livre, com capacidade criativa ou produtor de cultura”. (SALGADO, 2018, p. 2). Nas palavras de Daniela Muradas, “é a partir do trabalho que o homem produz a cultura e pelo trabalho que dela participa. O trabalho é um processo de formação do homem”. (REIS, 2002, p. 80). A tradição consolidada a partir de uma ação axiogênica (trabalho) representa também referencial axiológico expressivo de uma normatividade dotada de “constância e regularidade, e postulando um fundamento transcendente às contingências do tempo histórico”. (LIMA VAZ, 2002c, p. 100-101). Essa regularidade é expressiva da normatividade ínsita ao trabalho como ação virtuosa¹¹⁸, praticada por um sujeito que se une ao Bem (*ethos*)¹¹⁹. “A normatividade da cultura é tão evidente quanto a sua própria existência, pois é claro que o homem cria o mundo da cultura tendo em vista o seu próprio bem.” (LIMA VAZ, 1993b, p. 93). Esta tradição, alicerçada em padrão cultural universal expressivo de normatividade, representa o *ethos*. Portanto, “o ético não deve, pois, ser entendido como um predicado que venha *ab extrínseco* à cultura. Os dois conceitos são co-

¹¹⁸ “O ético, enquanto se reflete no caráter individual como tal, determinado pela natureza, é a virtude, a qual, na medida em que ela nada mostra de outro que a conformidade simples do indivíduo às obrigações referentes às relações a que pertence, é a retidão.” (HEGEL, 2010, p. 170).

¹¹⁹ “Entre o pólo objetivo do bem e o pólo subjetivo da virtude, descreve-se a trajetória da práxis como ato do sujeito, que une a virtude (*hexis*) ao Bem (*ethos*). O problema do sujeito moral – ou da práxis ética enquanto ato humano por excelência, na sua natureza, na sua estrutura e nos seus condicionamentos – fecha o ciclo dos grandes problemas que delimitam o campo de racionalidade aberto pela penetração do *logos* da ciência na esfera do *ethos*. A lei, o Bem, a virtude como perfeição do agir: esses os tópicos fundamentais em torno dos quais se constitui a nova ciência do *ethos*.” (LIMA VAZ, 2002c, p. 51).

extensivos, pois todas as obras da cultura encontram lugar no *ethos*”. (LIMA VAZ, 1993b, p. 93).

A essência axiogênica e a dimensão axiológica do trabalho o alçam à condição de mecanismo fundamental da processualidade histórica de hierarquização de valores, a definir a normatividade ínsita ao *ethos*. “Afirmar que o *ethos* é co-extensivo à cultura significa afirmar a natureza essencialmente axiogênica da ação humana, seja como agir propriamente dito (*práxis*), seja como fazer (*poiésis*).” (LIMA VAZ, 2002c, p. 33).

Pelo trabalho, o homem transmite seus valores por meio da tradição (“de *tradere* - transmitir”). (LIMA VAZ, 2000, p. 221). O trabalho confere identidade histórica aos membros de uma comunidade.¹²⁰ Essa identidade histórica, assim, é representativa de invariantes “que constituem a estrutura fundamental do universo ético ao qual o agir ético tanto subjetivamente quanto intersubjetivamente se refere, dele recebendo sua especificação ética objetiva”. (LIMA VAZ, 2002c, p. 267). Essas invariantes retratam o Bem, pelo que podemos afirmar que o trabalho ordena o homem para o Bem. “O Bem não é tal porque objeto dos costumes, mas são os costumes a pressupor uma ordenação fundamental ao Bem dos indivíduos e das comunidades para que possam ser instituídos e mantidos como bons.” (LIMA VAZ, 2002c, p. 331). O trabalho é expressivo dessa ordenação fundamental da ação humana ao Bem, *práxis* que representa o próprio objeto da ética¹²¹. “O *ethos*, na sua grafia com *eta* inicial, significa valores, costumes, normas, leis regentes da conduta ou do agir humano, e que se encontram, enquanto produção cultural do homem, em processo de constante construção e reconstrução no curso histórico da existência humana.” (LIMA VAZ, 2002c, p. 10).

A efetividade histórica do *ethos* em determinada comunidade está indissociavelmente ligada, assim, com a verificação do trabalho humano em sua “tendência ontológica da Razão prática para o Bem” (ROCHA, 2007, p. 122).¹²² A se compreender: a invariância não é do costume ou da lei, mas da essencialidade do trabalho na qualidade de ação axiogênica. Nas palavras de Rocha:

¹²⁰ “Capacidade tanto da cultura quanto do *ethos* de preservar no tempo da longa duração sob a forma da tradição como portadora da identidade histórica com a qual a cultura e seu *ethos* podem ser reconhecidos. Da propriedade da cultura e do *ethos* enquanto tradição (de *tradere*, transmitir) de perseverar no tempo, decorre o processo original com que os bens culturais e os valores éticos são comunicados aos novos membros destinados a integrar-se à vida da comunidade.” (LIMA VAZ, 2000, p. 221).

¹²¹ “A ética pode então ser definida na sua autonomia como ciência que estuda a *práxis* do homem orientada para o seu fim propriamente humano (*eudaimonia*). Ela é, assim, uma ciência especificamente prática (*praktiké epístheme*).” (LIMA VAZ, 2002c, p. 56).

¹²² “Nesta tendência ontológica da Razão prática para o Bem, estaria, pois, o segredo do valor ético universal da conduta humana.” (ROCHA, 2007, p. 122).

[...] as leis mudam e devem mudar através da História e os costumes, eles também, mudam e devem mudar nas diversas culturas e nas diversas épocas do devir histórico; mas, se as novas leis e os novos costumes deixarem de procurar o Bem da comunidade humana, a ética entrará em crise por maior que seja o progresso sócio-econômico das culturas particulares. (ROCHA, 2007, p. 122).

O trabalho representa o próprio élan da tradição para a efetivação histórica dos valores liberdade e igualdade em um mundo de cultura. Como observa Salgado, o conceito de trabalho em Hegel “é o conceito da própria atividade do Espírito, do seu mover-se na história, da sua práxis. Como essa práxis é a atividade do homem, o trabalho é o momento da vontade presidida pelo momento do projeto, do conhecer”. (SALGADO, 1996, p. 462). A eticidade não está situada no mero saber cultural ou, substancialmente, no mero saber da liberdade, mas efetivamente no agir da liberdade, e o trabalho representa a própria ação consciente da liberdade na afirmação do homem na história. “A eticidade é a ideia da liberdade, enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si seu fim motor.” (HEGEL, 2010, p. 167).

Pelo trabalho, assim, o homem virtuoso afirma-se conscientemente como ser universal, libertando-se da simples subjetividade do comportamento ou da imediatidade do desejo. “O movimento do desejo tende ao excesso e deve ser regido pelo *métron* da virtude.” (SALGADO, 2018, p. 35). O indivíduo virtuoso age eticamente por meio do trabalho. A eticidade é a “concreção da liberdade (*Konkretion der Freiheit*) na unidade do mundo objetivo e da consciência subjetiva”. (SALGADO, 1996, p. 391).¹²³ A cultura é o “trabalho da libertação mais elevada, a saber, o ponto de passagem absoluto para a substancialidade subjetiva infinita da eticidade, não mais como imediata, natural, porém espiritual e igualmente elevada à figura da universalidade”. (HEGEL, 2010, p. 192). Pelo trabalho, assim, o homem se apresenta como ser cultural, ou seja, aquele que livremente constrói sua história segundo uma tradição dotada de normatividade (*ethos*).

4.2 TRABALHO E EFETIVIDADE HISTÓRICA DOS VALORES IGUALDADE E LIBERDADE

Salgado explica que “Hegel, pela primeira vez, liga a liberdade ao trabalho, à práxis histórica, pois, na medida em que o homem forma um objeto pelo seu trabalho, ‘forma-se a si mesmo como homem livre, alcança a consciência da liberdade’”. (SALGADO, 1996, p. 450).

¹²³ O mesmo autor explica que “não é a liberdade que decorre da eticidade; essa decorre da liberdade e a realiza, quer como ordem exterior do mundo existente, quer subjetivamente como consciência interior da ação humana”.

Na expressão do valor trabalho, a ação humana é um “determinar-se no mundo e esse determinar-se é um conhecer-se, como o próprio conhecer é agir, proceder sob o comando da vontade livre”. (SALGADO, 1996, p. 236).¹²⁴ Vontade livre compreendida no “momento de unidade de todo o processo lógico, da teoria e da práxis”. (SALGADO, 1996, p. 236).

A efetividade histórica da liberdade invoca o valor da igualdade, na medida em que, “somente no saber da liberdade de todos, a liberdade se torna para si e se realiza”.¹²⁵ (SALGADO, 1996, p. 242). A igualdade é indissociável da dialética do reconhecimento pelo trabalho, que se desenvolve “no momento em que a consciência, voltando-se reflexivamente para si, se reconhece como tal e, no relacionar-se com outra consciência de si, relaciona-se consigo mesma”. (SALGADO, 1996, p. 253). Assim é que “a consciência individual, se quer ser consciência de si universal na unidade com sua obra que é de todos, tem de ser consciência da pluralidade das consciências de si”. (SALGADO, 1996, p. 273-274).

Na comunidade, cada indivíduo afirma-se como cidadão pelo trabalho expressivo da consciência da “independência na dependência do todo”.¹²⁶ Pelo trabalho, constituem comunidade ética apta a se objetivar em Estado, que é “a instituição no seu momento avançado de harmônica totalidade ética [...], forma essencial que se dá ao Espírito [...], forma de realização da vida ética de um povo”. (SALGADO, 1996, p. 278).

O trabalho afirma a liberdade em igualdade, e se o fazer humano se desapega deste mister, não estamos mais a tratar do trabalho como ação ética, mas sim de um mero fazer poético, um simples produzir inapto a servir de processualidade histórica do homem em direção ao Espírito. Nas palavras de Salgado:

[...] o indivíduo degradado à vil condição da miséria perde, em primeiro lugar, o modo pelo qual se faz livre, o trabalho. Esse é uma obrigação não só para a manutenção, mas também para a realização do indivíduo como ser livre, que realiza o movimento da transformação da natureza e da sociedade. A pobreza e a falta de trabalho são o começo da perda da dignidade humana ou do espírito. O embrutecimento dos hábitos na esfera da razão prática, a limitação da capacidade intelectual de modo a não “fruir das vantagens espirituais da sociedade civil” na esfera da razão teórica são portanto a perda da liberdade, portanto situação de injustiça. (SALGADO, 1996, p. 504).

¹²⁴ A respeito, conclui o autor que “se a liberdade é conteúdo da vontade e se o agir da vontade é ao mesmo tempo pensar, a liberdade é o momento de unidade de todo o processo lógico, da teoria e da práxis, é o conteúdo da Idéia” (SALGADO, 1996, p. 236).

¹²⁵ Acerca do processo de reconhecimento do outro, adverte Salgado que tal processo: “é exatamente essa conquista da igualdade das consciências de si, como para si, em que o eu se conhece em primeiro lugar nele mesmo e, em segundo lugar, se conhece no outro, ou se vê também no outro (num duplo conhecimento), porque sou igual”. (SALGADO, 1996, p. 253).

¹²⁶ “O cidadão no sentido dado por Hegel ao vocábulo é o próprio cidadão na acepção antiga, partícipe da substância ética, a pólis, cujos interesses prevalecem sobre as preocupações particulares, mas com o novo dado do mundo moderno, a subjetividade.” (SALGADO, 1996, p. 278).

Sem igualdade não há como se efetivar a liberdade, e Hegel demonstra isso ao tratar do conceito de plebe ou “população”, uma classe de excluídos conformada a partir de uma divisão social do trabalho pautada pelo sistema de necessidades, e não por uma organização racional do trabalho fundada nos valores igualdade e liberdade. Nessa divisão social do trabalho, determinada materialmente pela necessidade (e não organizada racionalmente a partir da dialética do reconhecimento), a ilógica conexão por mera satisfação de carecimentos retroalimenta a “miséria da classe ligada a esse trabalho, ao que se ligam a incapacidade de experimentar o sentimento e a fruição de outras capacidades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil-burguesa”. (HEGEL, 2010, p. 222). Esses indivíduos situados:

[...] abaixo da medida de certo modo de subsistência, que se regula por si mesmo como o necessário para um membro da sociedade, - e com isso a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio, - produz o engendramento da população. (HEGEL, 2010, p. 223).

A finalidade do trabalho como processualidade histórica é a de realizar a liberdade em sede de igualdade, ideia de justiça que assume forma objetiva no Estado. Justiça “entendida como a idéia pela qual uma sociedade do trabalho se estrutura em termos de igualdade para, na concepção própria de Hegel, realizar a liberdade na forma do Estado”. (SALGADO, 1996, p. 388). Hegel não se contenta com uma ética formal, demonstrando como a ideia de liberdade está ligada à “noção de finalidade (que) está totalmente dentro do agir humano. A liberdade tem no trabalho o meio para a sua efetividade histórica”. Como explica Salgado, a “finalidade realiza-se na natureza pela relação de meio e fim posta pelo trabalho. O trabalho é ação mediadora do fim realizado. Ele realiza a idealidade do fim pela ação”. (SALGADO, 1996, p. 176).

Com Hegel, a filosofia passa a se ocupar de um “novo conceito de justiça, a social”. (SALGADO, 1996, p. 331). A “Justiça social passa a ser a idéia norteadora ou norma da ação política contemporânea”. (SALGADO, 1995, p. 20). “Na dialética do senhor e do escravo encontra-se a figuração do processo de formação do homem igual e livre, por meio da luta pelo reconhecimento, que ganha realidade pela mediação do trabalho.” (SALGADO, 1996, p. 450). O trabalho é “um meio cujo fim é ético, ou a própria liberdade que se realiza na forma de organização, o Estado”. (SALGADO, 1996, p. 176). Pelo valor trabalho compreendemos, assim, a própria racionalidade da história de efetividade do valor liberdade, numa processualidade que hierarquiza valores a partir daquilo que a tradição revela ser uma invariante normativa (*ethos*). “O trabalho é, assim, o mediador da liberdade. É somente pelo trabalho, pela cultura, seu produto, que o homem realiza a sua liberdade. É pelo trabalho que o conceito se

faz ser, idéia.” (SALGADO, 1996, p. 457). O trabalho é o élan da razão que constitui o próprio vetor da história a informar o *ethos*, ao longo do tempo, pela tradição, sendo que o “direito produzido nessa história é o revelar-se da razão, portanto, da liberdade”. (SALGADO, 1996, p. 325). “O trabalho assume em Hegel, ao lado da igualdade em liberdade propugnada pela Revolução, uma dignidade até então não pronunciada no pensamento ocidental.” (SALGADO, 1996, p. 374).

O Direito vem a evidenciar, assim, a efetividade da liberdade na história por meio do trabalho, que dinamiza a dialética do reconhecimento. “Na comunidade ética, o universal se constitui como universal do reconhecimento e do consenso que se particulariza no *ethos* histórico ou na tradição ética como espaço de participação e comunicação.” (LIMA VAZ, 1993a, p. 76). A lei funciona como termo objetivo do dever subjetivo de reconhecimento da “liberdade subjetiva do outro, igual titular de direitos”. (SALGADO, 1996, p. 336). O Direito não se resume à sua exteriorização formal positiva, carregando em si a própria substancialidade da tradição culturalmente construída pelo trabalho. Nas palavras de Daniela Muradas, “o direito positivo que desvenda a liberdade não é a manifestação positiva do direito, modo pelo qual se manifesta na realidade, é, ao contrário, senão o seu captar no seu existir histórico, elevando-o ao plano da razão”. (REIS, 2002, p. 20). Como bem descreve Salgado:

[...] a idéia de justiça ou o direito na sua verdade, vale dizer, como real expressão do espírito livre, só chega a esse momento, em si e para si, pelo ato contínuo da história, pelo qual o homem vai se construindo como ser livre e, por isso, sujeito de direitos. Isso é feito por meio do trabalho, processo pelo qual o homem se projeta no mundo exterior, tornando-se livre ao transformá-lo, e pela educação, processo pelo qual o homem se forma interiormente como livre. (SALGADO, 1996, p. 499-500).

Liberdade, igualdade e trabalho são os valores “que tornam possível uma realidade do direito e do Estado cada vez mais racional a culminar na declaração de direitos das constituições dos Estados democráticos”. O Direito vocacionado à efetividade de uma justiça social é aquele expressivo de um dever-ser correlativo a um ser de fraternidade na efetivação dos valores da liberdade e igualdade, ou seja, aquele que simboliza uma regulamentação de permanente recondução “ao universal, para atenuar e abreviar as convulsões perigosas e a duração do intervalo, no qual as colisões devem ser liquidadas pela via de uma necessidade inconsciente”. (HEGEL, 2010, p. 220). A lacuna do Direito em sua finalidade de estabilização social pela afirmação dos valores igualdade, liberdade e trabalho encurta o intervalo histórico de paz entre perigosas convulsões sociais expressivas de um terror que também possui funcionalidade histórica de experimentação da inviabilidade da vida em ambiência de desvalor.

4.2.1 Da subordinação à integração na organização social pelo trabalho

O resgate ao dado ético do trabalho nos remete a uma crítica à doutrina amplamente consolidada no Direito do Trabalho, referente aos supostos fático-jurídicos para reconhecimento da verificação de uma relação de emprego, como modelo mais relevante de relação de trabalho na modernidade.

A verificação de um trabalho axiogênico, assertivo na constituição de uma comunidade livre, igualitária, justa e fraterna pressupõe perspectiva de integração humanista entre os polos da relação de emprego, numa conjunção integrativa de um todo do processo produtivo denominado empresa.

Uma visão sistêmica da funcionalidade do trabalho demanda uma perspectiva menos personalista do conceito de empresa, e menos analítica na definição dos supostos da relação de emprego. Há que se abandonar essa visão, que parte de silogismo mecânico de verificação tópica da presença isolada de cada um dos clássicos elementos fático-jurídicos da relação de emprego (subordinação, pessoalidade, onerosidade, não eventualidade, trabalho por pessoa física), sobrepondo-se uma avaliação holística de toda a dinâmica integrativa do trabalhador na atividade empresarial, na medida em que “o quadro jurídico da relação de emprego desencadeia-se pelo princípio da simples inserção do trabalhador, cuja atividade passa a integrar a empresa”. (VILHENA, 1975, p. 104).

Na verdade, um contrato de emprego ético nunca legitimaria a subordinação de uma pessoa (física) a outra (física ou jurídica), já que a tanto não se poderia promover, em um Estado Democrático de Direito. O Estado Democrático de Direito assenta seu pacto constitucional, em sentido real, no ato de reconhecimento operado entre concidadãos, que, de forma livre e igualitária, definem direitos e deveres a serem por todos observados. Portanto, jamais uma relação matricial de Estado, como o é a relação de trabalho, poderia ter seu modelo organizacional básico alicerçado em um pacto de dominação, de relação subordinativa que coloque uma pessoa em estado de sujeição ao ato de vontade da outra. O que o contrato de emprego legítima é outra coisa: é a integração do trabalhador à atividade empresarial.

O dado da realidade que se mostra fundamental para denotar a existência de uma relação de emprego não reside, assim, na subordinação, até porque, a tomar por parâmetro exemplificativo o sistema legal brasileiro, essa expressão (subordinação) em momento algum encontra-se pronunciada no quadro normativo delineador da relação de emprego insculpido nos arts. 2º e 3º da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT). Infelizmente, contudo, a malsinada expressão subordinação acabou por passar a representar um *a priori* de verificação imperativa

na relação de emprego desde os primórdios, pelo que autores como Vilhena preferiram não abandonar tal expressão, mas ressignificá-la, sintetizando que devemos enxergar “a subordinação como a participação integrativa da atividade do trabalhador na atividade do credor de trabalho”. (VILHENA, 1975, p. 232). A crítica de Vilhena à expressão subordinação representa não um dado que inferimos de sua obra, mas sim um posicionamento expresso do autor, que sustenta que “o elemento constante, que define a posição do trabalhador na empresa, não se define com fidelidade como subordinação, mas como a participação integrativa (mais ou menos intensa) de sua atividade na atividade desta”. (VILHENA, 1975, p. 232).

Não por outra razão, há que se criticar o uso de outra expressão corrente, equivocadamente consolidada para aferir circunstância fática denotativa daquilo que, como vimos, também foi erroneamente sacramentado como elemento fático-jurídico da relação de emprego (a subordinação). Trata-se da malsinada expressão “exercício do poder diretivo”. A perspectiva de que um contrato de emprego legitima que o trabalho de uma pessoa seja puro e simplesmente dirigido ao alvedrio de outrem remete ao dado mais execrável de uma relação escravocrata: a anulação da liberdade, valor especificativo do ser humano. E nem se diga que a liberdade de “aderir contratualmente” a um pacto de sujeição à vontade de outrem acabaria por resguardar o valor liberdade. Por meio do trabalho o homem atende, a um só tempo, às suas necessidades, e à necessidade do coletivo que se organiza numa divisão social do trabalho. Mas não apenas atende fisiologicamente à necessidade de subsistência. Pelo trabalho o homem se afirma em razão, transformando a natureza e se expressando culturalmente. Portanto, se se enxerga o homem como um simples operador mecânico que disponibiliza sua força de trabalho ao comando de outrem que supostamente estaria legitimado a exercer “poder diretivo”, não estaríamos tratando propriamente da relação entre pessoas, mas de uma pessoa que comanda um outro ser reificado, ou seja, equiparado a um animal.

A expectativa do empregador na relação de emprego, por óbvio, não é a de obter do empregado a simples disponibilização de força mecânica. Almeja-se muito mais. Intenta-se a contribuição proveniente do exercício do próprio dado de consciência de quem trabalha, numa conformação sinérgica essencial à atividade empresarial. Aliás, desde a disseminação da robótica e da acentuação da automação, e notadamente nos últimos anos, com a revolução tecnológica digital, marcada pela chegada da Indústria 4.0, estruturada a partir da IoT (internet das coisas) e em larga escala organizada pelo uso da Inteligência Artificial, o que restará de expectativa em relação ao trabalho humano se resumirá cada vez mais ao seu especificativo cultural.

O ponto fundamental da relação de emprego, assim, repita-se, jamais poderia estar centrado na subordinação de uma pessoa ao exercício do poder diretivo por parte de outrem. Como bem pondera Vilhena, “o poder diretivo assume, nesse caso, feições nítidas e quase exclusivamente objetivas, pois decorre tão-só da participação integrativa da atividade do prestador de serviços na atividade da empresa”. (VILHENA, 1975, p. 114). Em termos: a direção empresarial não recai subjetivamente sobre a pessoa do trabalhador, mas sim objetivamente sobre toda a atividade empresarial, à qual se integra o trabalho do prestador de serviços. O empregador não imprime direção direta sobre a figura do empregado, mas sim sobre a atividade que impõe sentido integrativo do trabalhador alheio. Nas palavras de Vilhena, “quem impõe sentido integrativo aos meios conducentes da atividade-trabalho é o empregador: o dirigente ou os dirigentes da empresa. Quem torna possível a consecução integrada desses fins são os empregados”. (VILHENA, 1975, p. 110). Há que se compreender, portanto, o que significa atividade empresarial, o que significa empresa. E aqui mais uma vez o referido autor nos socorre, ensinando que:

[...] ao tomar-se a empresa como um todo ou como um conjunto das pessoas, dos bens (materiais e imateriais) e dos direitos que nela se congregam, para a realização de fins, está-se diante de uma acepção abrangedora e nada estranha, se parta daqui, para a elaboração de um direito da empresa, compreendidas as relações jurídicas externas e internas, que nela ou com ela se entrecem. (VILHENA, 1975, p. 94).

Empresa não representa matéria estática revestida de roupagem de pessoa jurídica por mera ficção legal. O conceito de empresa está na substância, e não na forma. Ou seja, empresa representa a congregação de bens e pessoas para determinado fim.

Assim, há que se promover uma releitura da doutrina trabalhista que se sustenta na afirmação de que o mais relevante suposto constitutivo da relação de emprego seria a subordinação, passando-se a consolidar, no lugar, o conceito de integração, esse sim a coadunar com os valores liberdade, igualdade e trabalho, valores estes que dão sustentação ao próprio Estado Democrático de Direito.

4.3 TRABALHO E DEMOCRACIA

A processualidade da dialética do reconhecimento, pelo trabalho, ocupa a centralidade da efetividade da democracia real, substância ética para a concreção dos valores igualdade e liberdade em um processo de constante ratificação dos compromissos constitucionais existentes entre cidadãos, na superação de individualismos e convencionalismos.

A mera democracia formal, desatrelada de ação que efetive a *praxis* ética, não se presta à manifestação histórica do espírito objetivo em sua substância moral. O conteúdo do processo

democrático deve estar voltado à afirmação dos valores igualdade, liberdade e trabalho, numa convergência entre a consciência moral dos indivíduos e a *práxis* social, sob pena de se perder a finalidade ética de toda ação humana. A disseminada prática supostamente democrática fundada no simples sufrágio universal é denotativa de profundo déficit de representatividade real. Como explica Taylor:

[...] Hegel, por conseguinte, volta-se contra o que se tornou um princípio absolutamente fundamental no moderno Estado democrático: o sufrágio universal direto. A ideia do sufrágio direto é que as pessoas votam como indivíduos, que elas não são representadas em sua capacidade como membros de algum estamento ou grupo ou outra articulação da sociedade. Hegel chama isso de “ponto de vista atomístico e abstrato” (FD, par. 303 E), que compartilha a visão do Estado como mera massa, aglomeração de indivíduos. (TAYLOR, 2014, p. 484).

O sufrágio expressivo da soma de votos singulares não pode ter a pretensão de ser universal. O exercício pontual do voto, para legitimação formal de representações que fundamentam o mandato tão somente em sazonais pleitos eleitorais, mostra-se antagônico à universalidade em seu conceito. O voto da soma de indivíduos não retrata sufrágio universal. É sufrágio individual, eis que outorgado por uma maioria de indivíduos que não perfaz efetiva coletividade. “A democracia da eleição direta não é o *summum* da sabedoria política -, mas sim o que ela implica para o homem na sociedade: a igualdade, direito incontestável, indubitável, porque fundamento do direito, não esgota o conceito político do homem.” (WEIL, 2011, p. 101). A coletividade não é conformada pela soma de indivíduos, mas substancialmente pela conexão de reconhecimento entre os eles promovida pelo trabalho. Assim é que, nas palavras de Taylor, os cidadãos “devem se relacionar com a comunidade política não como indivíduos, mas por meio de sua filiação aos componentes articulados da sociedade. É pura abstração exigir que todos os seres humanos se relacionem do mesmo modo com o mesmo poder político”. (TAYLOR, 2014, p. 485). E a “filiação aos componentes articulados da sociedade” ocorre exatamente por meio do trabalho. Portanto, a “teoria democrática de Hegel afasta-se, pois, de um sistema plebiscitário (como mostram as tendências contemporâneas), suspeitando do empirismo das decisões da maioria, sem a organização dos seus interesses em classes”. (SALGADO, 1996, p. 425).

O trabalho representa esse ato político de real conexão democrática, pois hierarquiza os valores numa tradição vetora de “um *ethos* que organiza qualitativamente o tempo passado numa perspectiva axiológica em cujo prolongamento – pela reiteração, pelo confronto crítico ou mesmo pela transgressão – deverão situar-se as opções ético-políticas do tempo presente”. (LIMA VAZ, 1993a, p. 252-253). A gênese do político atrela-se à própria gênese do social, já que, como explica Lima Vaz, a “gênese conceptual do político, o primeiro nível ou o primeiro

momento — social — apresenta-se como aquele nível das relações sociais no qual se trava a luta pela satisfação das necessidades através do confronto laborioso com a natureza, fonte de recursos”. (LIMA VAZ, 1988, p. 18).

O trabalho é a ação política por excelência, na medida em que “é a liberdade que se faz”. (PERINE, 1992a, p. 562). Ou seja, “o trabalho é o único legítimo modo de participar da riqueza social; ao Estado cabe evitar a massa informe de indivíduos sem meios de subsistência, pois constituiriam um partido no sentido próprio da palavra, que divide e contesta o Estado na sua real substância”. (SALGADO, 1996, p. 426).

Por meio do trabalho, o homem tende ao universal, e a dialética do reconhecimento retrata essa processualidade de organização da sociedade civil imprescindível à objetivação institucional no momento do Estado. A conexão que é desenvolvida a partir de “sistemas particulares de carecimentos, de seus meios e trabalhos, de modo de satisfação e da cultura prática e teórica”¹²⁷ acaba por organizar os indivíduos em estamentos. Os estamentos não devem representar mera estratificação de classes a partir do nível de renda, pois não é este dado que perfaz a conexão real dos membros de uma comunidade, mas sim o trabalho que se presta a servir de mecanismo de reconhecimento. Os estamentos organizam, assim, a mediação democrática entre particulares e o Estado institucionalizado. O Estado não se constitui em determinado momento apriorístico e formalístico, mas sim a partir de permanente compromisso real sustentado na vontade racional de seus cidadãos, pelo que os órgãos de organização dos cidadãos pelo trabalho se mostram imprescindíveis à contínua ratificação do compromisso constitucional de Estado. “Considerados órgãos mediadores, os estamentos estão entre o governo em geral, de uma parte, e o povo dissolvido em esferas particulares e indivíduos, de outra parte.” (HEGEL, 2010, p. 282). Hegel explica que:

[...] o membro do Estado é um membro de tal estamento; apenas nessa sua determinação objetiva ele pode ser tomado em consideração no Estado. Sua determinação universal, em geral, contém o duplo momento de ser pessoa privada e, quanto pensante, igualmente de ser consciência e querer do universal; mas essa consciência e esse querer não são, então, apenas vazios, porém preenchidos e efetivamente vivos quando estão preenchidos com a particularidade, - e essa é o estamento particular e a determinação-; ou o indivíduo é gênero, mas tem como gênero mais próximo sua efetividade universal imanente. - Sua determinação viva e efetiva para o universal é alcançada, inicialmente, por isso, em sua esfera da corporação, da comuna etc. (par. 251), em que lhe é deixado aberta a possibilidade de ingressar,

¹²⁷ “Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrelaçamento igualmente infinito na produção e troca recíprocas reúnem-se mediante a universalidade inerente a seu conteúdo e diferenciam-se em massas universais, de modo que toda essa conexão se desenvolve em sistemas particulares de carecimentos, de seus meios e trabalhos, de modo de satisfação e da cultura prática e teórica, - sistemas, nos quais os indivíduos são repartidos - até uma diferença de estamentos.” (HEGEL, 2010, p. 199).

mediante sua habilidade, no estamento para o qual é capaz, entre quais pertencer também ao estamento universal. (HEGEL, 2010, p. 286-287).

A organização coletiva a partir do trabalho representa, assim, elemento vital à democracia. Não há exercício de democracia real sem permanente exercício de mediação entre indivíduos e Estado a partir da atuação de associações, sindicatos e outras organizações coletivas que efetivamente sejam denotativas de um *ethos*, ou seja, da tradição expressiva da organização de determinada coletividade em seu progresso ao universal. A organização da sociedade civil em estamentos é assim descrita por Taylor:

Hegel desenvolve os traços característicos da sociedade civil (FD, par. 201-07) que pertencem propriamente às suas próprias ideias. Ele defende a necessária articulação da sociedade civil em classes ou estamentos. A necessária divisão do trabalho dá origem a grupos (*allgemeine Massen*, FD, par. 201) que não têm só tipos diferentes de trabalho, mas também estilos de vida diferentes e, em consequência, valores diferentes. Esses são os “estamentos” (*Stände*) hegelianos. Hegel prefere esse termo mais antigo ao termo “classe”, e é melhor acompanhá-lo nisso, visto que esses grupos não só se diferenciam por sua relação com os meios de produção, mas também por seu estilo de vida. (TAYLOR, 2014, p. 472).

As organizações estamentais não representam meros órgãos de demanda de classe a retratarem a vontade dos indivíduos perante o Estado. Devem ser órgãos de reconhecimento, mediadores que garantam a indissociabilidade entre o Estado e a vontade de seus integrantes. Assim, a “vontade cristalizada a partir da sociedade civil não pode estar em oposição ao governo. Hegel rejeita completamente essa ideia das instituições representativas como precipuamente reivindicadoras, existindo para lutar pelos direitos da sociedade contra o Estado”. (TAYLOR, 2014, p. 483). Na mesma linha, Salgado adverte que “as classes não são antagônicas no sentido de estar em luta umas com as outras, pois no sistema das necessidades, o jogo das suas oposições fá-las convergentes na satisfação das necessidades sociais como um todo, e elas se superam no Estado”. (SALGADO, 1996, p. 369). Taylor detalha a questão, salientando que:

[...] um Estado em que aflorasse essa oposição obviamente deixaria de ser uma unidade orgânica, deixaria de ter uma vida e uma vontade comuns com as quais todos os seus membros estão identificados. Ele se cindiria numa vontade soberana governante, de um lado, e, de outro, em oposição a ela, num fracionamento das reivindicações privadas, “dos interesses particulares de pessoas, sociedades, corporações” (FD, par.302). Essa imagem da dissolução do orgânico em partes independentes tem um papel importante na discussão que Hegel promove nesse ponto, como contraponto à imagem do Estado como organismo. Caso se queira que o Estado realize a *Sittlichkeit*, então ele tem de constituir uma vida em comum em que todos encontram sua identidade. Porém, isso não tem como acontecer se as pessoas se identificarem precipuamente com seus interesses privados e virem o Estado meramente como *locus* em que esses interesses privados têm de unir-se para alcançar algum tipo de compromisso essencial para que a sociedade funcione. Esse é o tipo de sociedade que Hegel descreve como mera aglomeração – uma “multidão” (*Menge*) ou um “amontoado” (*Haufen*) são os termos que Hegel usa (cf. PR, par. 302) – e que

representa um Estado em dissolução. Nessa situação, o governo só poderá sobreviver na condição de despotismo sobre os indivíduos, vergando as vontades privadas sob o jugo de uma lei com a qual ninguém se identifica. Daí que a função dos estamentos não pode ser vista como de oposição ao governo; antes, a intenção é que eles constituam um elemento mediador, o elemento intermediário do silogismo hegeliano. Essa função domina toda a discussão sobre os estamentos promovidas por Hegel. (TAYLOR, 2014, p. 483).

O trabalho promove, assim, o real exercício da cidadania, pois ele representa “a abertura espiritual do sujeito, que assim afirma-se como indivíduo concreto, com existência diversa, mas integrante do todo orgânico”. (REIS, 2002, p. 118). Complementa Daniela Muradas, enfim, que “o trabalho verte ao democrático, posto ser o que permite a integração do indivíduo na sociedade civil e o caminho da universalização dos interesses particulares mediante a participação de um Estado (*Stände*)”. (REIS, 2002, p. 119).

4.4 O TRABALHO NA EFETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS PELA INDISSOCIABILIDADE DO DIREITO ENTRE AS ESFERAS POSITIVA E NATURAL

A organização social não pode ser vista como resultante de mero ajuste convencional de vontades, tendo em vista que o próprio indivíduo, supostamente a protagonizar essa convenção, nem sequer assumiria sua identidade fora da sociedade na qual ele afirma sua independência na dependência do todo. O indivíduo se faz em sociedade. Não existe, assim, propriamente, um direito inato aos indivíduos, aprioristicamente a ser respeitado por uma comunidade que viesse a se constituir, posteriormente, a partir do ajuste convencional entre consciências puramente individuais. Todo direito representa ato de cultura e é criado já em ambiência social. O caráter orgânico e sistêmico do pensamento hegeliano não permite, assim, a elaboração de uma contraposição entre Direito positivo e Direito natural. “O direito natural ou o direito filosófico é diverso do direito positivo, mas seria um grande equívoco transformar isso, pretendendo que seriam opostos e em conflito.” (HEGEL, 2010, p. 51). Como muito bem observa Drummond, “Hegel se contrapõe ao contratualismo e ao liberalismo do direito natural moderno, que consideram a precedência do indivíduo natural determinando as formas sociais de convivência, criando assim o princípio do antagonismo na relação indivíduo e sociedade”. (DRUMMOND, 2017, p. 58).

Salgado explica que “a Filosofia do Direito pretende refletir sobre o fundamento racional que explica o direito e, a partir daí, possibilitar a crítica do direito positivo no sentido de um direito justo: um direito que estabeleça a possibilidade de uma sociedade de consenso ou racional”. (SALGADO, 1996, p. 24).

A Filosofia do Trabalho nos empresta subsídio para compreensão das condições históricas e culturais aptas a consolidarem uma tradição expressiva de um *ethos* cuja normatividade mostra-se passível de ser objetivada em um Direito justo, a saber, um Direito apto a regular uma sociedade racional e de consenso, institucionalizada em Estado Democrático de Direito. A própria racionalidade do Direito, sua inteligibilidade, está associada à efetivação histórica dos valores liberdade e igualdade pelo trabalho. A tarefa da Filosofia do Direito, assim, não está atrelada ao conhecimento de uma instância puramente transcendental de direitos ou valores que se apresentassem como um *a priori* natural a todos os seres humanos. Esclarece Salgado que:

[...] a Filosofia do Direito é uma reflexão sobre o homem, portanto sobre a realidade como totalidade, no momento da cultura manifestada na forma do direito, vale dizer, reflexão sobre o homem uma vez que esse produz a obra de cultura na qual o direito é uma das mais densas manifestações simbólicas. A Filosofia do Direito não é, pois, um conhecimento do direito natural, o que caracterizaria um pré-conceito. É filosofia a partir do direito positivo, na medida em que objetiva encontrar a sua inteligibilidade última, a sua justificação radical. É, ainda, o momento do conhecer filosófico, pelo qual o direito positivo é posto diante do tribunal da razão. Ela tem, portanto, uma dimensão teórica e, ao mesmo tempo, prática. É teórica porque busca a inteligibilidade da forma de expressão cultural que é o direito; é prática por ser também “uma constante reflexão crítica no sentido de fazer o direito cada vez mais justo, no sentido de submetê-lo constantemente ao tribunal da razão”. (SALGADO, 1996, p. 23-24).

A sociedade, assim, não é posterior ao indivíduo. Não resulta de pacto social¹²⁸. Não se mostra possível, também, e por consequência, “repactuar” uma sociedade por meio de um mero plebiscito ou de qualquer instância convencional. A sociedade não se forma ou se transforma em decorrência de um simples ajuste de interesses, mas sim a partir da efetividade do princípio educativo do trabalho, que se afirma pela tradição e que efetiva historicamente os valores igualdade e liberdade. O convencionalismo desapegado de um *ethos* correlato a uma tradição real sucumbe rapidamente, ainda que tente se afirmar, em algum momento, a partir de um dado que nunca deixará de ser unicamente instrumental ao direito, a coação. Qualquer direito que pretenda se impor tão somente pela força, por estar desvinculado da substância moral de

¹²⁸ Nessas teorias do Direito Natural moderno, partia-se da hipótese de que a sociedade é posterior ao indivíduo, a sociedade resulta do pacto social, ou seja, resulta da associação dos indivíduos que decidem se associar para tornar possível a sua vida em comum, inclusive em função exclusivamente de interesses e não em função de um ideal ético de convivência. Então, para poder possibilitar a sua sobrevivência, o indivíduo inventa a sociedade. O que Hegel verifica nesse tempo em Iena, sobretudo, e escreve dois textos fundamentais – Escrito sobre o Direito Natural e Sistema da vida ética –, é que essa solução não supera a cisão do mundo moderno, porque a cisão é exatamente entre moral e sociedade (vida social e política). Se a vida social e política resulta simplesmente de um pacto de interesse, ela é, por definição, uma vida onde a moral não tem lugar (moral no sentido de consciência moral, da consciência do indivíduo, da obediência ou dever). A lei, então, só terá poder coativo porque só tem força em virtude do pacto social (de obrigar o indivíduo a fazer determinada coisa), mas não porque o indivíduo esteja convencido de que aquilo é bom para ele. Ele é obrigado ou pela coação física ou pela conveniência porque, se não obedece à lei, a sociedade se deteriora, se dissolve, e o prejudicado é ele, o indivíduo. (LIMA VAZ, 2014a, p. 177).

determinado *ethos* social, está fadado à ineficácia por ausência de legitimidade. As reformas no direito positivo devem advir de uma mudança na substância organizacional aferível a partir da realidade, em correspondência à sempre renovável dinâmica de hierarquização de valores, que passam a expressar um novo *ethos*, este merecedor de uma nova simbologia normativa no direito positivo. Não se promove, assim, reforma de “cima para baixo”. Um novo compromisso real na sociedade, lastreado em uma *praxis* expressiva de um *ethos* renovado, é que pode a justificar a reforma do direito positivo. Mais: não se pactua uma Constituição. A Constituição deve decorrer de um compromisso real afirmado a partir de uma tradição, sob pena de sucumbir ela no tempo, sobrevivendo sua ineficácia ou inúmeras “reformas constitucionais” que venham a adaptá-la ao estágio de evolução cultural de determinada comunidade. Não o fosse, bastaria aos países em desenvolvimento “importar” os marcos regulatórios ou os textos constitucionais dos países desenvolvidos. Mas, como bem esclarece Daniela Muradas, a Constituição de um Estado “somente pode ser fruto de um ato de consciência de um povo historicamente e culturalmente delimitado e não como incorporação de elementos a ele externos”. (REIS, 2002, p. 36).

Da mesma forma, tratados de direitos humanos não garantem direitos humanos. Assim, “Hegel, ao justificar os Direitos do Homem como direitos essencialmente políticos, conseguiu superar a perspectiva liberal-individualista dos teóricos do Direito Natural moderno, mediante uma concepção orgânica da sociedade e do Estado”. (BARROS, 1980, p. 22). Para que tratados de direitos humanos efetivamente sejam expressivos da garantia de direitos humanos, uma permanente ratificação deste compromisso deve ser feita espontaneamente pela sociedade e institucionalmente pelos Estados. “A liberdade não pode realizar-se senão na medida em que está presente na consciência que o povo formou de si mesmo; dado que, mais simplesmente, todo grupo de homens requer o que ele deseja e não o que ele deveria desejar.” (WEIL, 2011, p. 67). Caso contrário, a universalidade dos direitos humanos deixaria de representar um dado real para figurar como mero dado hipotético, dado este que fundamenta a ciência do direito natural moderna, segundo a doutrina do convencionalismo. Nesse sentido, “a tarefa a que se propõem as teorias do direito natural moderno será a de assegurar ao indivíduo, na sua passagem ao estado de sociedade, os direitos que radicam no seu hipotético estado de natureza original”. (LIMA VAZ, 1993a, p. 164). Eis o paradoxo dos direitos humanos lastreados na simples suposição de sua imperatividade como direitos naturais. Lima Vaz detalha magistralmente essa conjuntura de cisão entre o direito positivo meramente pactuado convencionalmente e o *ethos*, afirmando que:

[...] 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 leva-los a uma efetivação concreta nas instituições e nas práticas sociais. Na verdade, 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 contemporâneo: aquela degradada em moral do interesse e do prazer, esse exilado na abstração da lei ou confiscado pela violência ideológica. (LIMA VAZ, 1993a, p. 184).

A efetividade dos direitos humanos só resta verificada, assim, acaso determinada comunidade realize justiça social em uma *praxis* alicerçada no valor trabalho na qualidade de meio de efetividade dos valores liberdade e igualdade. Sem a consolidação desta *praxis* como “ser”, qualquer ideário de revolução ou de reforma assertiva em relação aos direitos humanos estará situado exclusivamente no campo de um dever-ser desapegado da realidade, ou seja, de um dever-ser de feição meramente ideológica. Sem trabalho como ação axiogênica primária a dar sustentabilidade ao *ethos*, o florescimento de uma primavera cultural de pretensão revolucionária decairá com a chegada de um inverno que permita aflorar mais uma vez a necessidade, e não a liberdade, como determinante da ação humana¹²⁹.

Portanto, não há direitos humanos sem a verificação do trabalho como ação axiogênica. O trabalho digno não simplesmente representa direito humano; a própria efetividade dos direitos humanos supõe o trabalho em sua dimensão axiológica. Enfim, não há direitos humanos sem trabalho.

4.5 O TRABALHO NO COMPROMISSO CONSTITUCIONAL DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

O trabalho se apresenta como mediador no processo dialético de constituição de um Estado Democrático de Direito, na medida em que este não decorre de mero convencionalismo, mas de sim de uma laboriosa *praxis* ética, por meio do qual o dado metafísico se expressa no existir físico, agora em plano de verificação objetiva, concreta, o Estado.

¹²⁹ Como destacaram Negri e Hardt, “as revoltas árabes inflamaram a partir da questão do desemprego, e o centro delas tem sido a juventude altamente educada, mas cujas ambições são frustradas”. (HARDT, 2011). A luta pela democracia formal não veio acompanhada pela substância de projetos políticos alicerçados numa tradição de valores igualdade e liberdade mediadas pelo trabalho, do que decorreu o seguinte balanço histórico negativo: a) Tunísia, onde houve deposição do ditador Zine el-Abdine Ben Ali, em janeiro 2011, passou por nova onda de manifestações entre 2017 e 2018, dirigidas contra o aumento no preço dos combustíveis e nos impostos relacionados à moradia; b) Egito, onde o regime liderado pelo marechal Abdel Fattah al Sisi se apresenta de forma mais brutal e autoritária do que o de Mubarak, com cerca de 60.000 pessoas presas por razões políticas, passando por crise econômica e forte processo inflacionário; c) Líbia, onde as lutas entre facções criaram um vazio de poder ocupado pelo Estado Islâmico, expulso apenas em 2016; d) Síria, onde persiste guerra civil em razão da qual mais de 340.000 pessoas perderam a vida, sendo um terço delas civis. Calcula-se que cinco milhões de sírios se refugiaram e outros 6,5 milhões foram deslocados internamente; e) Iêmen, onde a saída de Ali Abdullah Saleh permitiu o golpe houthi, ampliando a miséria que já assolava o país. (HARDT, 2011; PINTO, 2012; SANZ, 2017).

A partir da compreensão do papel do trabalho na formação da consciência moral, notadamente por sua vocação mediadora na dialética do reconhecimento, elemento fundamental para a organização da sociedade civil e da verificação de seu substrato cultural, ambienta-se momento de organização social para se efetivar o compromisso constitutivo de um Estado Democrático de Direito. O trabalho na história consolida uma tradição que retrata uma consciência do passado em um presente que reforça compromisso com o futuro, o percorrer do espírito na elaboração do conceito, este a se objetivar em um compromisso constitucional de Estado.

O trabalho representa, assim, o próprio princípio explicativo do acontecer histórico e princípio educativo do homem segundo a tradição, *práxis* mediante a qual o Estado aparece como vontade consciente de determinada comunidade histórica. Pelo trabalho, o homem confere sentido à sua existência e reconhece o valor supremo da história¹³⁰. Em magnífica síntese, Lima Vaz resume que “pelo trabalho, o mundo torna-se um mundo-para-o-homem”. (LIMA VAZ, 1998b, p. 128).¹³¹

Aqui se compreende a essencialidade do valor trabalho na efetividade da justiça, essa “entendida como a ideia pela qual uma sociedade do trabalho se estrutura em termos de igualdade para, na concepção própria de Hegel, realizar a liberdade na forma do Estado”.

¹³⁰ Nas palavras de Lima Vaz, o homem: “que dominou a natureza através de grandiosos instrumentos técnicos, e se organizou na sociedade mais extremamente complexa, permanece confrontado ao desafio maior que esses mesmos triunfos lhe impõem: dar à sua história um sentido verdadeiramente humano. Todos nós estamos convencidos de que tal sentido somente começará a delinear-se quando o homem reconhecer efetivamente que o valor supremo da história, essencialmente superior aos instrumentos, às técnicas, à organização, aos projetos, às ideias, é o homem mesmo, autor da história”. (LIMA VAZ, 1998b, p. 98).

¹³¹ Complementa o referido filósofo que “o trabalho pode ser entendido, numa primeira aproximação, como o ato humano de transformação da natureza e, portanto, da sua humanização, vindo a constituir-se, como tal, em elemento mediador entre as pessoas que se comunicam através da natureza humanamente significada. Sendo mediador, o trabalho estabelece, evidentemente, uma relação entre os termos que a sua mediação deve dialeticamente unir. Da parte do homem, tal relação tem como fundamento – sendo o trabalho um ato da pessoa – a esfera própria de manifestação do pessoal, a razão e a liberdade. Sobre esse fundamento, o termo da relação do trabalho constitui-se, no homem, como um ato voltado para a esfera exterior à sua imanência de sujeito espiritual; e tal tarefa vem a ser, precisamente, o termo objetivo da relação de trabalho. Esta, então, é constitutiva do homem como ser-em-situação, ou ser situado num horizonte de mundo. Relação constitutiva ou primeira: por ela, com efeito, o homem situa-se no mundo, não como uma coisa submetida aos seus determinismos, mas como um sujeito que luta e se esforça por definir a sua situação-no-mundo em termos de transcendência sobre o mundo. Compreender e transformar o mundo para finalizá-lo segundo as exigências e necessidades do sujeito: eis a intenção original que estabelece, entre o homem e o mundo, a relação de trabalho. O trabalho revela-se pois, originalmente, como luta do homem para dar à sua situação no mundo uma significação humana. Trata-se de uma luta: pois o mundo opõe-se ao homem na sua inércia, no seu determinismo, nos seus enigmas, nas suas ameaças, na raridade dos recursos que ao próprio homem são necessários. Mas é a significação humana conferida a essa luta – ou o finalismo humano nela inscrito – que a torna verdadeiramente trabalho. [...] Como razão e liberdade – como pessoa -, o homem transcende a natureza e, por isso, a sua relação primordial com ela assume a forma de um afrontamento, de uma conquista, da construção de um sentido humano para a sua presença no mundo: assume a forma do trabalho”. (LIMA VAZ, 1998b, p. 126-127).

(SALGADO, 1996, p. 388). Não há Estado Democrático de Direito sem justiça social afirmada pelo valor trabalho. Ensina Salgado que:

[...] com o advento da sociedade civil, o Estado (sentido amplo), se quer ser um Estado ético (no sentido estrito), tem de atender ao princípio de justiça social, pelo qual a sociedade civil, na sua forma de puro sistema das necessidades e de produção, tem de gerar um sistema ético pelo qual ela seja controlada no sentido da imposição de uma racionalidade de vida, sem a qual o espectro do estado de natureza, dialeticamente sempre presente como pólo negativo da eticidade, se faria real, como nas sociedades em que a desordem da divisão se faz sentir. (SALGADO, 1996, p. 380-381).

Há que se concluir, assim, que a valorização do trabalho humano não deve representar mera demanda de categoria ou de classe, mas um imperativo constitutivo de um verdadeiro Estado Democrático de Direito, esteado na justiça social por ele diuturnamente afirmada em seu conceito. A constituição de um Estado representa mais do que simples pacto social entre consciências individuais. “A constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo.” (HEGEL, 2010, p. 259). Assim, é “essencial que a constituição, embora surgida no tempo, não seja vista como algo feito; pois ela é antes pura e simplesmente sendo em si e para si”. (HEGEL, 2010, p. 259). A Constituição deve retratar a essência de um compromisso real efetivamente aferível a partir das instâncias de reconhecimento social, notadamente aquela mais relevante: o trabalho. A substancialidade de uma Constituição não reside, assim, em seu texto escrito, mas na efetividade da ideia ética que ela representa. “O Estado é a efetividade da ideia ética.” (HEGEL, 2010, p. 229). “O Direito é definido por Hegel como a ‘liberdade realizada’.” (LIMA VAZ, 1980, p. 24). Assim, nas palavras de Lima Vaz, “entre a proclamação formal dos direitos e o real estatuto político dos indivíduos e dos grupos aos quais eles são atribuídos, estende-se um vasto espaço, ocupado por formas antigas e novas de violência”. (LIMA VAZ, 1993a, p. 140). Convergindo com o pensamento de Lima Vaz, Weil pontua que o “Estado do acordo formal está a ponto de degenerar num Estado de violência em que os indivíduos nem detêm nem buscam o lugar que lhes é atribuído por suas qualidades e onde tudo se torna questão de força e de medo, de dominação e de revolta”. (WEIL, 2012, p. 217). Como esclarece Salgado, “não há Estado sem constituição, embora a constituição possa não ser escrita. Um Estado sem constituição seria a própria sociedade civil, que, contudo, não existe fora do Estado ou anterior ao Estado”. (SALGADO, 1996, p. 410). Mais relevante do que o texto escrito é a *praxis* de permanente ratificação do compromisso constitucional. “O consenso fundamental que une os cidadãos na aceitação da própria constituição (*politeia*) é essencialmente mutável e deve ser permanentemente ratificado.” (LIMA VAZ, 1989, p. 8). Weil tece preciosa crítica às correntes da Filosofia do Direito ou do Direito Constitucional que remanescem condicionadas ao texto

formal de uma Constituição, sustentando que “não haverá força que não corresponda à constituição real, histórica, à constituição da nação: antes de tudo, é preciso tomar a palavra constituição no sentido que ela tem em fisiologia”. (WEIL, 2011, p. 68). Complementa o referido filósofo que:

[...] os juristas europeus do século XIX nos acostumaram a considerar, segundo as ideias das revoluções americana e francesa, a constituição como um ato jurídico, um documento redigido após deliberação, discussão, voto, seja do povo, seja de seus representantes, seja de ambos. Nada disso se encontra em Hegel: “Dado que o espírito só é real como o que se sabe ser e que o Estado, enquanto espírito de um povo, é ao mesmo tempo a lei que penetra todas as suas relações (interiores), a tradição (*Sitte*) e a consciência de seus indivíduos, a constituição de dado povo depende em princípio (*uberhaupt*) da maneira de ser (*Weise*) e do grau de formação intelectual e moral (*Bildung*) da consciência-de-si desse povo; é nesta consciência-de-si que reside sua liberdade subjetiva (i.e., desse povo) e, com ela, a realidade (*Wirklichkeit*) da constituição. (WEIL, 2011, p. 66-67).

O trabalho não conta com fim em si próprio, porquanto é meio para a efetividade do valor liberdade, este sim representativo da finalidade humana na constituição de seu mundo de cultura. Mas como processualidade de manifestação da liberdade na história, o trabalho tem em seu ser e em seu dever-ser a própria efetividade histórica do *ethos*, que em termos objetivos resta consolidada na substância constitucional de um Estado. Trabalho é meio de reconhecimento, e o Estado se faz como lugar objetivo de reconhecimento. Pelo trabalho o homem eleva a consciência particular à universalidade. “O homem na sociedade trabalha; é assim que, agindo em seu interesse particular, ele age para todo o mundo.” (WEIL, 2011, p. 104). Reconhece-se a “Hegel o mérito de ter visto no trabalho a essência da vida do homem moderno na sociedade”. (WEIL, 2011, p. 106). Mas como o trabalho não representa fim em si próprio, a sociedade civil por ele organizada não pode ser vista como um fim em si, mas uma realidade ordenada a outra, essa sim a se impor por si e para si: o Estado. É “no Estado que a razão está presente, porque o cidadão é a ‘consciência particular elevada à universalidade’, e o Estado ‘é a vontade do homem enquanto ele quer razoavelmente, enquanto ele quer a vontade livre’”. (PERINE, 1982, p. 43). Enfim, o “Estado é o resultado dialético (PhB § 256 e Anm.) ou a realidade efetiva (.*Wirklichkeit*) da idéia ética (PhB § 257). Na lógica imanente à dialética do Espírito objetivo ou da sociedade, é o momento da universalidade concreta (§ 258 e Anm.)”. (LIMA VAZ, 1980, p. 26). Como bem descreve Perine:

[...] Hegel não diz que a sociedade civil seja um fim último, como o faz para a família e para o Estado. Isto porque uma realidade social é dita fim último não somente quando ela se impõe por si, sem depender no seu valor obrigatório dos indivíduos, mas se esta se impõe também para si, sem ser ordenada a fins particulares dos indivíduos. Portanto, enquanto em relação aos bens não espirituais dos indivíduos, o Estado é um fim último porque, como realidade absolutamente razoável, impõe-se por si e para si como fundamento da liberdade objetiva dos indivíduos e, assim, como fim

último no âmbito dos bens não espirituais Família e Estado como fim último. (PERINE, 1982, p. 45).

A ausência de autorrespeito e de identificação comunitária numa sociedade de riqueza concentrada e não distribuída igualmente a partir do mérito reconhecido pelo trabalho acaba por romper com a organicidade de uma vida ética apta a ser objetivada em Estado. Massifica-se uma plebe em vez de se organizar-se um Estado. “O que preocupa Hegel é antes de tudo o aparecimento dessa multidão, dessa massa, desse populacho que mantém relativamente ao Estado o ponto de vista negativo, que constitui um partido no sentido próprio do termo.” (WEIL, 2011, p. 110).

O sistema de necessidades pauta “uma intensificação da divisão do trabalho, à crescente subdivisão dos empregos e ao crescimento de um proletariado que está ligado a esse tipo de trabalho”. (TAYLOR, 2014, p. 475). Taylor explica que:

[...] esse proletariado empobrece tanto materialmente como também espiritualmente pela estreiteza e monotonia do seu trabalho. Porém, uma vez que as pessoas são reduzidas desse modo tanto no plano material como no espiritual, elas perdem o senso de autorrespeito e sua identificação com a comunidade toda, deixando realmente de estar integradas nela e convertendo-se em “populaça” (Pobel). A produção dessa populaça acompanha a concentração da riqueza em poucas mãos. (FD, par. 244). (TAYLOR, 2014, p. 475).

No plano do Estado, a normatividade de um *ethos* subsumido de uma tradição universal (e nunca parcial, mormente se esse “partido” decorre da concentração de riquezas que o distingue como populacho) assume feição objetiva. Não há Estado em que a tônica social está sendo determinada pelo carecimento, pela pobreza, por um ciclo de concentração de riqueza determinativo da conformação de uma faixa de excluídos, de uma plebe. “Sem o reconhecimento de seu valor social, sem um lugar para ele na comunidade do trabalho, o homem não tem nenhuma relação com nada e recai no estado de natureza, no estado de violência.” (WEIL, 2011, p. 115). Ou como ainda pondera Weil:

[...] não é por maldade que o proletário não participa do Estado e da civilização, não é por preconceito que ele não tem pátria, que lhe falta o senso de honra, que ele não obedece às leis da moral: a sociedade é tal que produz necessariamente esse mal, e esse mal permanecerá enquanto o Estado não souber ou não puder impor uma organização racional com vista da realização da liberdade, do reconhecimento de todos por todos. (WEIL, 2011, p. 111-112).

O deve-ser objetivado no Estado Democrático de Direito afirma-se como vontade consciente e universal de preservação da normatividade do *ethos*, cuja continuidade da manifestação histórica depende da preservação do mecanismo básico de sua processualidade, qual seja, o trabalho. No Estado, o trabalho não representa fim em si mesmo, ou seja, o próprio

Bem finalístico da humanidade, mas, necessariamente, como meio, cuja funcionalidade mediadora retrata o próprio motor de sua história. Em termos: o Estado não simplesmente serve para proteger o trabalho; ele supõe o trabalho em sua feição axiogênica para se constituir como vetor de efetividade dos valores liberdade e igualdade. Portanto, o Estado não representa entidade extrínseca ao trabalho que deve a este proteger. O próprio Estado o é pelo trabalho. Sem trabalho axiogênico não há Estado. No Estado Democrático de Direito, o valor trabalho não expressa mera demanda da classe trabalhadora, mas seu suposto existencial. Preservar o trabalho no Estado significa preservar o próprio Estado. Como bem descreve Daniela Muradas o “reconhecimento, que se assenta na dignidade da profissão, permite a universalização do sujeito econômico e a afirmação do sujeito político, mediando, pois, a passagem da sociedade civil ao Estado”. (REIS, 2002, p. 97).

Determinada comunidade só atinge momento organizacional de Estado acaso objective normativamente uma vontade consciente e substancial de resguardar aquilo que a um só tempo ela já é e deve ser: uma comunidade efetivada historicamente por meio do trabalho livre. “Há em Hegel uma profunda preocupação social de inserção da plebe pelo trabalho.” (REIS, 2002, p. 95). A racionalidade completa do Estado o coloca em posição antagônica a um ambiente de desigualdade social, legitimada por uma divisão social do trabalho fundada na subjugação de um homem ao outro (trabalho subordinado). No Estado, não há divisão social do trabalho; há organização social pelo trabalho. O momento em que o reconhecimento processualizado pelo trabalho na sociedade civil ganha consciência objetiva de si é o momento do Estado, pois a preservação deste mecanismo de reconhecimento para a efetividade da liberdade passa a representar um imperativo em si e para si numa comunidade ética. No momento do Estado, já há uma tradição mediada pelo trabalho, numa processualidade que pretende (pré-tender, tender antecipadamente) manter sua realidade de efetividade dos valores igualdade e liberdade. Há num Estado uma consciência de que essa pretensão de efetividade dos valores igualdade e liberdade a um só tempo supõe e realiza assertivamente uma justiça social. Se a sociedade civil estava marcada pela processualidade do trabalho, o Estado está marcado pela consciência de sua finalidade em prol da efetividade da liberdade. Nas palavras de Hegel “o Estado é a substância ética consciente-de-si”. (HEGEL, 2017b, p. 305). Se a sociedade civil convive contingencialmente com a desigualdade, no plano do Estado essa contingência passa a ser inadmissível, e sua erradicação se apresenta como objetivo. “A desigualdade é insolúvel no plano da sociedade civil, só podendo ser superada por uma estrutura a ela superior, de racionalidade completa – o Estado. A finalidade do Estado então passa a ser superar o

determinismo do sistema de necessidades.” (REIS, 2002, p. 101). Taylor detalha a funcionalidade do Estado frente à sociedade civil afirmando que:

[...] para Hegel, a sociedade civil deve, portanto, ser mantida em equilíbrio mediante sua incorporação numa comunidade mais profunda. Ela não pode governar a si mesma. Seus membros precisam da fidelidade a uma comunidade superior que os afaste do objetivo do autoenriquecimento infinito e, em consequência, da autodestruição da sociedade civil. [...] Chegamos agora ao Estado, que é a realização plena da Ideia da *Sittlichkeit*, isto é, a comunidade em que o bem é realizado na vida comum. (TAYLOR, 2014, p. 477).

O Estado personaliza o Bem comum com o objetivo de preservá-lo em evolução. A desigualdade, que na sociedade civil representa uma contingência, no Estado representa violação capital que coloca em risco sua própria existência. Como bem descreve Lima Vaz, o Estado é a:

[...] expressão a mais ampla e eficaz do bem comum e da sua força personalizante, a ele caberá normalmente, num plano que a eficácia limitada dos indivíduos e das comunidades intermediárias não alcança, uma necessária função de planificação, de decisão, de orientação global que permitirá às pessoas e aos grupos – sem discriminação anárquica dos interesses privados – o exercício da sua dignidade e a efetivação dos seus objetivos no corpo político e na sua vida sócio-econômica. (LIMA VAZ, 1998b, p. 115).

Representa dever do Estado, assim, interferir na economia, no escopo de preservação do Bem comum. O Estado que abandona este mister deixa de ser Estado. Como salienta Perine, uma “política econômica impõe-se como necessidade vital para o Estado, uma vez que o aparecimento da plebe, que olha o Estado do ponto de vista do negativo, produto da sociedade do trabalho, põe em risco o próprio fundamento do Estado”. (PERINE, 1992a, p. 552). Toda política econômica efetivamente estatal não pode perder de vista, assim, que “o direito ao trabalho universal e livre e à sua adequada remuneração passa a ser o núcleo axiológico da civilização”. (LIMA VAZ, 1993a, p. 162).

5 O *ETHOS* DO TRABALHO NA CRISE DA MODERNIDADE

Ninguém pode ainda prever o que serão as gerações que sobem para a cena da história e não encontram mais diante de si o relevo definido do horizonte de uma tradição mas, tão somente, o espaço vazio de um futuro para o qual o niilismo ético aponta com a promessa sedutora de que tudo será permitido e possível. Não é apenas a percepção do tempo humano que irá mudar para essas gerações. Mudará sua própria alma. (Lima Vaz).

5.1 A CRISE DA MODERNIDADE

O filósofo Lima Vaz elaborou profunda reflexão acerca daquilo que ele mesmo denominou de crise da modernidade, tema recorrente em sua densa e vasta obra. Crise aqui compreendida em seu sentido filosófico, ou seja, como “um ‘processo histórico’, cujo cerne é a confrontação entre o que foi sedimentado no passado como tradição e o que alimenta as esperanças de uma nova maneira de ver o presente e de sonhar o futuro”. (ROCHA, 2007, p. 123).

Na Antropologia Filosófica, Lima Vaz aborda a crise da modernidade sob a perspectiva do antropocentrismo, “a figura paradigmática do homem moderno que levanta a formidável pretensão de ser o fundamento ou o lugar conceptual originário e, ao mesmo tempo, o termo do movimento de transcendência no qual é supracumida, no nível dos valores, normas e fins” (LIMA VAZ, 1993b, p. 134); na ética vaziana, a crise da modernidade é abordada na perspectiva da contemporânea “bandeira do niilismo ético, quer dizer, do programa que absolutiza o uso da liberdade, ao mesmo tempo em que proclama seu ceticismo com respeito às razões e aos fins de ser livre” (LIMA VAZ, 1993b, p. 145).¹³² “O niilismo é fundamentalmente axiológico: é a aceitação do nada como princípio e fim de todos os valores.” (LIMA VAZ, 1987, p. 29).

A filosofia do Direito e do Estado não representaram objeto de indagação filosófica de forma orgânica e sistêmica na obra de Lima Vaz, tampouco se pode dominar o conhecimento de qualquer das duas sem antes compreender conceitos exaustivamente trabalhados por Lima Vaz, como cultura, história, tradição e, fundamentalmente, a ética. Por outro lado, as lacunas deixadas por Lima Vaz para a compreensão da crise da modernidade sob a perspectiva das filosofias do Direito e do Estado podem ser preenchidas de forma magistral a partir das filosofias de Salgado e de Weil.

¹³² Complementa Lima Vaz que “todos os meios vão se tornando acessíveis para o uso da liberdade, enquanto vão se obscurecendo, uma a uma, as razões de ser livre. É essa, propriamente, a essência do niilismo ético e é essa a bandeira ideológica levantada nos arautos da pós-modernidade. Usar ilimitadamente da liberdade sem conhecer os fins da liberdade: tal a prática social que se difunde universalmente como sucedâneo ético do que deveria ser o *ethos* da primeira civilização universal”. (LIMA VAZ, 1993b, p. 137-138).

Compreender a crise da modernidade sob as perspectivas da antropologia filosófica, da filosofia da ética, da filosofia do Direito e da filosofia do Estado se mostra fundamental ao empreendimento ao qual nos propusemos na presente tese, qual seja, compreender a crise da modernidade a partir da filosofia do trabalho, numa sistematização do pensamento hegeliano, vazeano, weiliano e de Salgado dirigido à reflexão acerca da correlação entre a decadência do *ethos* do trabalho e o bloqueio da ordenação histórico normativa (*ethos*) que se objetiva constitucionalmente em um Estado Democrático de Direito, submetendo-se a coletividade a uma desorganização retratada em um processo de convulsão social, ou seja, de experimentação do irracional, da violência. Essa experimentação, apenas situada em perspectiva, acaba por confirmar a racionalidade da dialética histórica hegeliana, na medida em que “a guerra não pode ser tida nem como acidental, nem como absolutamente ruim. A sua função necessária é corporificar a primazia do universal”. (TAYLOR, 2014, p. 488).

Em sua Antropologia Filosófica, Lima Vaz associa a crise da modernidade à cisão verificada entre o homem, em sua realidade física, e a alma expressiva de uma essência orientada para o bem – sem a qual se rompe com “a ideia de personalidade moral sobre a qual irá assentar todo o edifício da Ética e do Direito em nossa civilização”¹³³.

A filosofia da unidade entre corpo e alma, numa efetividade que “nos leva da corporalidade e do psiquismo ao espírito tem sua legitimidade veementemente contestada pelas correntes mais poderosas e influentes da filosofia pós-hegeliana”¹³⁴. Essas correntes niilistas insistem no suposto de realidade meramente material do homem, rejeitando a ideia pela qual “em sua estrutura espiritual ou noético-pneumática, o homem se abre, enquanto inteligência (*noûs*), à amplitude transcendental do bem: como espírito ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: *capax entis*”. (LIMA VAZ, 2014b, p. 205). Lima Vaz sintetiza, assim, que:

¹³³ “A “alma”, segundo Sócrates, é a sede de uma areté que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana. É na “alma”, em suma, que tem lugar a opção profunda que orienta a vida humana segundo o justo ou o injusto, e é ela, portanto, que constitui a verdadeira essência do homem, sede de sua verdadeira areté. Sócrates introduz assim no campo das ideias antropológicas a ideia de personalidade moral sobre a qual irá assentar todo o edifício da Ética e do Direito em nossa civilização. Ele é considerado justamente o fundador da filosofia moral e, de alguma maneira, pode ser considerado igualmente fundador da Antropologia filosófica. Tendo em seu centro a noção de “alma”, os traços principais que vamos encontrar na ideia socrática do homem são as seguintes: - a teleologia do bem e do melhor como via de acesso para compreensão do mundo e do homem, e sobre a qual se funda a natureza ética da *psyché*. [...] – a valorização da ética do indivíduo que encontrou sua expressão mais conhecida na interpretação socrática do preceito délfico do “conhece-te a si mesmo” (*gnôthi sautón*) do qual resulta a necessidade de Cura e do cuidado com a “vida interior”, noção que faz sua primeira aparição na história da antropologia e da espiritualidade.” (LIMA VAZ, 2014b, p. 39-40).

¹³⁴ Complementa o autor que: “assistimos, nos séculos XIX e XX, a um imenso e clamoroso protesto contra o espírito que ecoa, ensurdecador, em todos os espaços da reflexão filosófica e parece elevar-se das abaladas profundezas da cultura ocidental. Poderoso e implacável em F. Nietzsche”. (LIMA VAZ, 2014b, p. 204).

[...] a progressiva perda da efetividade histórica da experiência da transcendência ou a sua substituição por pseudoexperiências que desenham as diversas faces do niilismo contemporâneo pode, de resto, ser apontada como raiz mais profunda da desordem espiritual do nosso tempo, caracterizada pelo retraimento das experiências autênticas da transcendência e pelo dominador avanço de formas diversas de gnosés da imanência. (LIMA VAZ, 2016, p. 101).

A rejeição da relação transcendental do homem acaba por situá-lo como ser inessencial “em si”, pura matéria inapta a representar “valor-fonte de todo o sistema de valores na evolução política, jurídica e social do mundo moderno”. (LIMA VAZ, 2016, p. 194). Neste contexto, não haveria como se perquirir pelos sentidos que no homem “se originam da sua interioridade racional e livre”. (LIMA VAZ, 2016, p. 194). O homem contemporâneo se mostra cada vez mais disposto a substituir o referencial metafísico de sua razão de ser e de existir por outro referencial, um “advindo da presença cada vez mais dominante da racionalidade empírico-formal da ciência e da técnica”. (LIMA VAZ, 2016, p. 30-31). “O homem passa a viver num mundo circunscrito pelos objetos do fazer técnico, objetos que, na sua significação antropológica, não são senão os simulacros da sua finitude e da sua indigência.” (LIMA VAZ, 1993b, p. 341). Neste contexto é que, como pontua Lima Vaz:

[...] as filosofias ou ideologias que se voltam criticamente contra o conceito de pessoa refletem igualmente uma tendência profunda dessa civilização, expressa no dominador avanço da razão técnico instrumental que, de um lado, retira ao mundo objetivo toda a racionalidade teleológica, sem a qual se obscurece e torna-se problemática qualquer relação da pessoa com a realidade circundante; e de outro submete, com variadas técnicas de análise e controle, a interioridade da pessoa ao mesmo tipo de racionalidade, bloqueando todos os caminhos que conduzem ao exercício da inteligência espiritual como atividade pessoa mais elevada. (LIMA VAZ, 2016, p. 194-195).

No momento em que o homem assume como referencial para a sua vida tão somente aquilo que ele produz empiricamente por meio da técnica, opera-se uma patente inversão de valores pela qual “o criador se submete à criatura, o homem ao conhecimento que ele produz, e o mundo anônimo das formas lógicas e dos esquemas e modelos operacionais acaba usurpando os predicados de necessidade”. (LIMA VAZ, 1998b, p. 69-70). A advertência de Lima Vaz acerca da inversão de valores na modernidade assume especial relevo neste momento de revolução tecnológica digital, no qual a inteligência artificial tornou-se realidade. Aquilo que se projetava até recentemente como ficção tornou-se realidade. Situamo-nos em época de potencial ruptura com toda a tradição ocidental, da qual se infere o próprio sentido de nossa história. Nas palavras de Lima Vaz:

[...] talvez dando primazia a uma razão puramente experimental, razão do fazer técnico onde não importem sujeitos e predicados, mas apenas relações variáveis e manipuláveis entre termos que nelas esgotam o seu conteúdo então, quem sabe, a

cultura ocidental terá eliminado o problema teológico. Nesse dia, porém, a história do Ocidente terá tocado o seu fim. Uma nova história começará. Mas os homens que a viverão não serão semelhantes a nós. Sem inquietação e sem Deus, caminharão provavelmente para transformar em realidade a ficção científica que R. Mac Gowan e F. I. Ordway III propõem no seu livro *A inteligência no Universo*, quando os frágeis e pequeninos robôs humanos estarão inteiramente submetidos às leis ditadas pelas poderosas inteligências artificiais que eles mesmos um dia – nos tempos então remotos da humanidade – haviam começado a criar. (LIMA VAZ, 1998b, p. 86-87).

A mera técnica empírica, por si, não conta com finalidade humana, eis que desguarnecida de componente ético expressivo de um ser dotado de normatividade de dever-ser, razão expressada na tradição que substancia o movimento lógico do ser em direção a seu conceito. A lógica meramente instrumental não é expressiva dessa razão histórica. A razão histórica deixa de orientar a lógica, e uma suposta lógica instrumental passa a pretender orientar a própria razão, com a formulação de “hipóteses científicas” alinhadas a determinados interesses ou ideologias, que passam a ser supostamente confirmadas por meio da utilização de técnicas metodológicas múltiplas e muitas vezes antagônicas, pois diversas são as ciências e seus objetos de indagação, bem como os interesses nelas envolvidos. A crise revela-se na “contradição entre uma organização social calculista, mecanicista e materialista, que só conta com bens contabilizáveis, submetidos à ‘regra de ouro’ da competição e ao dogma da eficácia, e aquilo que a reflexão moral descobre na origem da nossa tradição”. (PERINE, 1992b, p. 177). E não há como se alcançar a verdade desprezando-se a tradição, pelo que a ciência deixa de estar compromissada com a verdade em seu conceito, para pretender elaborar conceitos de “verdades”. Tudo é relativizado. Como pondera Lima Vaz:

[...] o relativismo foi causa do fim do ciclo dos grandes sistemas éticos ao questionar a validade universal absoluta da forma histórica da razão cultivada no Ocidente. Foi efeito na medida em que a desaparecimento do Absoluto do horizonte da razão deixou o campo aberto para a multiplicação das racionalidades que uma razão superior não consegue unificar. (LIMA VAZ, 2002a, p. 421).

A lógica deixa de ser orientada pela razão para ser instrumentalizada por interesses supostamente “racionalizados” pela técnica científica. Passamos a verificar, neste contexto, uma “instrumentalização da lógica e da linguagem éticas que, indiferentes a seu conteúdo real, passam a servir à expressão de um universal relativismo dos valores, de acordo com as necessidades e fins subjetivos ou com interesses ideológicos dos agentes éticos”. (LIMA VAZ, 2002a, p. 36). Nesta pluralidade de “verdades” e de técnicas expressivas de dever-ser meramente instrumentais, desguarnecidos de um dever-ser efetivamente correspondente a um *ethos*, é que assistimos, por exemplo, à morte de quase três centenas de pessoas em decorrência do rompimento de uma barragem de rejeitos da mineração. (G1 MINAS, 2019). O derramamento da lama sobre homens e meio ambiente sobreveio ao cumprimento de vários

imperativos exclusivamente técnicos, notadamente de ordem econômica, cuja persecução sobejou o próprio sentido de preservação da vida humana (imperativos como a redução de custos pela utilização do modelo de barragem por alteamento a montante; necessidade de expansão do extrativismo mineral; flexibilização de normas trabalhistas e ambientais para redução de custos e ampliação da produção). Assim é que vivenciamos a “crise de uma civilização que vive o espetáculo paradoxal dos homens errantes numa floresta de razões – técnicas, científicas, econômicas, políticas, culturais – e incapazes de encontrar razões para o seu próprio caminho ou razões normativas para o seu agir”. (LIMA VAZ, 1993a, p. 134). As sociedades retratam “imensos sistemas mecânicos nos quais a liberdade terá sido eliminada e que se regularão apenas por modelos sempre mais eficazes e racionais de controle do arbítrio dos indivíduos, já então despojados da sua razão de ser como homens ou como portadores do *ethos*”. (LIMA VAZ, 1993a, p. 180). O homem renuncia a um *ethos* expressivo da normatividade voltada à consecução do bem comum, resignando-se a “um conflito aparentemente sem fim de tradições éticas particulares, de códigos éticos setoriais e, finalmente, de interesses individuais, grupais ou nacionais que não se submetem a outra norma que não seja a plena satisfação das suas exigências”. (LIMA VAZ, 2011, p. 171).

Verifica-se, assim, o crescimento exponencial de uma “cultura material”, essa compromissada com racionalizações a justificarem as múltiplas obras humanas exclusivamente a partir da própria técnica (criação de “verdades”), ao passo que se reduz o espaço da “cultura simbólica”, essa voltada à atribuição de signos a uma tradição histórica real (representação da verdade histórica por meio de signos). Como bem observa Lima Vaz, verifica-se hoje um:

[...] 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 sequela 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 socialismo na Política e mesmo o niilismo na concepção dos valores ou Axiologia). (LIMA VAZ, 2002a, p. 352).

A própria ciência da história é cooptada por interesses utilitaristas. Propõe-se, a todo momento, uma releitura da história segundo ideologias reinantes. A narrativa da história pela ciência passa a ser esvaziada de seu conteúdo efetivo e expressivo de valores constitutivos de uma tradição afirmada na realidade, para servir de instrumento a subsidiar o poder de se afirmar determinado aparato ideológico. “Esse esvaziamento da função pedagógica da história não é senão a outra face da perda da consciência da tradição ética.” (LIMA VAZ, 1993a, p. 250).

Assumem relevo, neste contexto, práticas que desqualificam a importância do valor liberdade (exemplos: reformas criminais assentadas na ampliação do punitivismo; medidas voltadas à diminuição da progressão das penas; ampliação das hipóteses de prisões temporárias e provisórias; estímulo à autotutela arbitrária substanciada na liberação do porte de arma etc.), do valor trabalho (exemplos: reformas trabalhistas assentadas na flexibilização e na desregulamentação de normas que protegem o trabalho; reformas sindicais que desestimulam a organização coletiva em estamentos), do valor igualdade (exemplos: reformas previdenciárias que visam à migração de um regime de solidariedade para o de capitalização; medidas tributárias que promovem exoneração fiscal para os mais ricos; acirramento de fronteiras mundiais contra a imigração; educação domiciliar que antagoniza com a escola como espaço de reconhecimento social entre iguais etc.). Para subsidiar tais políticas, a agenda de determinado governo pode ser ocupada até mesmo por uma releitura histórica acerca da suposta legitimidade de ditaduras que no passado tivessem rompido com o próprio processo democrático. A ditadura representa modelo necessário à imposição de uma ideologia (qualquer que seja seu viés, seja aquele defendido por pessoas com crenças alinhadas a ideólogos como Hitler, ou que seguem outras ideologias, como a de Stalin), na medida em que a própria ausência de democracia é representativa do alheamento do povo em relação ao modelo de organização social que lhe passa a ser imposto pelos detentores do aparato de ideológico e de poder. A política na ditadura deixa de ser expressiva de um *ethos* para contar com mera funcionalidade de técnica de poder¹³⁵, pelo que, em ambiência antidemocrática, os regimes não afeitos à democracia sempre buscam uma releitura da tradição por meio de um uso instrumental da ciência da história. “A política, considerada como técnica racional do exercício do poder, é amoral, e a moral, se abstraída de uma realidade vivida, é apolítica.” (PERINE, 1990, p. 41-42). Como já advertia Lima Vaz:

[...] a hipertrofia sem limites do fazer técnico de uma parte e, de outra, a captação da ciência histórica nas malhas da ideologia, que faz do conhecimento passado simples instrumento dos interesses e lutas do presente, minam e finalmente destroem o terreno da tradição, deixando aberto apenas o espaço sem referenciais do niilismo ético, onde

¹³⁵ “A ciência política tem como objeto definir a forma de racionalidade que vincula o livre agir do cidadão à necessidade, intrínseca à própria liberdade e, portanto, eminentemente ética, de conformar-se com a norma universal da justiça. [...] Legitimar o poder pela justiça na perspectiva de uma teleologia do Bem e fazer assim da vontade política uma vontade instituidora de leis justas – uma nomotética regida pela razão do melhor – e não essa vontade de poder. [...] Quando essa ordem começa a ruir, na aurora dos tempos modernos, a vontade de poder se impõe como constitutiva do político, sem outra finalidade a não ser ela mesma e sem outras razões legitimadoras senão as que podem ser deduzidas na hipótese inicial da sua força soberana. O mundo da ação política passa a pesar sobre o homem moderno como um destino trágico que encontra a sua primeira figura, de incomparável vigor, no Príncipe de Maquiavel. A partir de então, acentua-se, com a identificação entre política e “técnica do poder”, a cisão entre Ética e Política.” (LIMA VAZ, 1993a, p. 180).

política e história se degradam em pura técnica do poder em discurso da ficção ideológica. (LIMA VAZ, 1993a, p. 256).

A apropriação do espaço da política pela técnica de poder, desapegada de uma essência ética, acaba por conformar um “Estado” exterior ao indivíduo, uma entificação da própria técnica poder, e não uma institucionalização objetiva de uma comunidade que efetivamente o constitua democraticamente. Tratar-se-ia de um “Estado exterior” que se posta frente ao indivíduo supostamente para tutelá-lo, isso segundo a ideologia dos detentores do governo expressivo de mera técnica de poder. Como bem explica Lima Vaz:

[...] a teoria e a prática da política no mundo moderno mostram que a hipótese inicial dos indivíduos como partículas isoladas, que só o atendimento das carências e necessidades irá unir no vínculo jurídico do pacto de sociedade, tem como contrapartida a concepção e a efetivação histórica do Estado como sistema exterior de força cuja hipertrofia torna-se diretamente proporcional à multiplicação e à complexificação das relações sociais que hipoteticamente tem o contrato social como fundamento e o Estado como sistema regulador. [...] o indivíduo é pensado aqui primariamente como um ser de carência e necessidade, a alienação ou a restrição da liberdade no pacto de sociedade encontra sua significação como condição inicial da qual se deduz o sistema de satisfação das necessidades que, como sistema político, passa a ser regido pela racionalidade instrumental do “fazer” ou da produção dos bens. O “fazer” e o “produzir” (contradistintos do “agir” no sentido aristotélico) tornam-se fins em si, submetendo todos os meios e rejeitando os fins propriamente éticos na esfera das convicções subjetivas do indivíduo. (LIMA VAZ, 1993a, p. 261).

A relação indivíduo-Estado passa a ser binária, e não unitária. Exacerba-se o individualismo no exercício de uma “liberdade”, que passa a ser confundida com livre-arbítrio, numa afirmação do sujeito perante a sociedade e não junto à mesma. Esse individualismo é impelido “pela dialética do desejo e da dominação (ou satisfação hedonística e do poder), expressão universal do niilismo ético. [...] Nossa civilização, no seu desígnio e no seu operar universalizantes, permanece uma civilização sem ética”. (LIMA VAZ, 1993a, p. 134-135). No homem individualista, hedonista, “a razão contemplativa do ser é substituída pela razão fabricadora do aparecer”. (LIMA VAZ, 1993a, p. 172). “Hedonismo e utilitarismo são os códigos axiológicos dos *mass media*, operando eficazmente no sentido da neutralização da experiência ética fundamental que tem lugar no exercício da Razão prática.” (LIMA VAZ, 2000, p. 43). Mais uma vez, nas palavras de Lima Vaz:

[...] os tempos pós hegelianos assistiram à hipertrofia da estrutura binária indivíduo-sociedade, seja na forma de uma exacerbação do individualismo, seja na cisão cada vez mais profunda entre sociedade civil e Estado, esse arrastado pela dialética da acumulação do poder, aquela pela dialética da satisfação cumulativa de necessidades sempre novas. (LIMA VAZ, 1993a, p. 134-135).

Na operação mecânica da técnica de poder pelos governantes do “Estado exterior”, toda a tradição é desprezada, pelo que projetos de cunho meramente ideológico desprendem-se

facialmente da razão, com reiteradas formulações de proposições desconectadas com a ética, pois o “reformador total (tentação constante do político) na realidade é um empirista estreito, apesar das belas teorias: seu ponto de partida é a excrecência anormal da experiência mais aguda de um grupo social, de um momento histórico, senão de um indivíduo isolado”. (LIMA VAZ, 2011, p. 40). Complementa Lima Vaz que:

[...] a proposição fundamental do humanismo exprime a aceitação da natureza humana como categoria básica de valor que não pode ser discutida. Que o homem de hoje faça confiança ao homem de sempre: eis o primeiro e necessário momento da reflexão humanista. A ela se opõe radicalmente a atitude dos reformadores totais que aparecem principalmente nas épocas de transição agitando o mito de um “homem novo” e fazendo tábua rasa do passado. (LIMA VAZ, 2011, p. 40).

Eis o contexto em que se verifica a crise da modernidade, época marcada pela “dissolução das tradições éticas na sociedade contemporânea cujo efeito primeiro e inevitável é o niilismo ético generalizado, que vem pondo em risco o próprio futuro da civilização”. (LIMA VAZ, 2002a, p. 40). A crise é marcada pelo individualismo, pelo liberalismo, pelo hedonismo, pelo utilitarismo. O “Estado mínimo” advém dessa conjuntura, que “vem mostrando de modo cada vez mais evidente, suas carências e seus limites. Uma crise da tradição ou das tradições significa a dificuldade ou quase impossibilidade, para um determinado mundo cultural, de referir-se a um *ethos* comum”. (LIMA VAZ, 2011, p. 169). O “Estado mínimo” é um *ethos* mínimo, ou seja, um vácuo de bem comum passível de ser objetivado institucionalmente. É um vácuo de política em sua substância moral. A política deveria ser afirmada democraticamente a partir de um contínuo compartilhamento de responsabilidades. Contudo, o relacionamento social, na crise da modernidade, é marcado pela sobreposição de perspectivas individualistas afirmadas a partir de vontades regidas pelo mero livre-arbítrio, e que se impõe sob a estrita égide da técnica de poder. Esclarece Perine que:

[...] só no Estado democrático fundado sobre a discussão universal, racional e razoável, todo cidadão é considerado e se considera como capaz de partilhar as responsabilidades do governo e como governante em potência, só no nível democrático a ação política do indivíduo é necessariamente especificada pelo ético, e a sua ação moral, mesmo quando estritamente prescrita, não pode ignorar suas conseqüências políticas, pois a publicidade e a transparência passam a ser exigências constitutivas de toda ação política, e a honestidade, segundo Hegel, bastaria para caracterizar uma conduta como virtuosa. É esta interação de ética e política na democracia participativa que permite pensar a responsabilidade política segundo parâmetros éticos e não somente em termos de conformidade com as leis e de correção política. (PERINE, 1990, p. 44-45).

O homem individualista tem como destino “lançar-se no ‘mau infinito’ (Hegel) da aparência, do não-sentido, de um uso puramente utilitarista ou hedonista dessa suprema prerrogativa de ser-livre”. (LIMA VAZ, 1994, p. 12). Não há universalidade onde impera o

individualismo e o hedonismo. Não há Estado em ambiência individualista, utilitarista e hedonista, na qual cada homem pretende fabricar o sentido de próprio de sua existência, recorrendo na maioria das vezes à tecnociência para elaborar racionalizações supostamente aptas a projetarem este sentido, quando na prática da vida o que se verifica é que as pessoas experimentam uma “contradição vivida entre o seu ser finito e situado e a pretensão ontológica infinitamente grave de ser o criador do sentido. Essa contradição está instalada no cerne do projeto civilizatório da modernidade e é ela que determina o seu destino”. (LIMA VAZ, 1994, p. 12-13). A expressão dessa contradição reside na violência sem precedentes experimentada numa modernidade, sempre instada a experimentar convulsões sociais, como as guerras mundiais, que dentro da razão e do sentido da história acabam por demonstrar a irracionalidade e o não sentido desta lógica antropocêntrica e niilista hoje imperante. “A violência que ameaça hoje a sobrevivência da humanidade é, em última análise, uma conseqüência do niilismo e da falta de sentido que marcam o *Zeitgeist* de nossa cultura contemporânea.” (ROCHA, 2007, p. 301). “O mundo está se tornando cada vez mais violento, porque os homens, em grande número, estão sendo, cada vez mais, habitados pelo nada. Com isto quero dizer que a violência que hoje nos ameaça, é a conseqüência de um niilismo ético.” (ROCHA, 2007, p. 127). Nas palavras de Lima Vaz:

[...] hoje esse destino se torna visível na face paradoxal de uma civilização que dispõe de todos os instrumentos e recursos materiais para assegurar a sua sobrevivência e o seu progresso tecnológico, mas assiste inquieta a uma crise profunda do seu universo simbólico e das suas próprias razões de ser. A lógica dessa crise aparece-nos, depois de quatro séculos, como a própria lógica da liberdade antropocêntrica, e ela acaba por encarnar-se nas duas figuras históricas que são como que o simulacro do absoluto no espaço da finitude onde se move a liberdade humana: a violência e a morte. (LIMA VAZ, 1994, p. 12-13).

A violência representa, assim, experimentação histórica à qual se lança um presente “moderno”, que pretende romper com seu passado, na tentativa de constituição de um novo *ethos* normativo para reger um futuro substanciado na tecnocracia, e não na tradição. A “racionalidade dominante da tecnociência e a universalização nas sociedades liberais do individualismo como ideologia da modernidade confluíram para desenhar o perfil antropológico do homem moderno, no qual veio se alojar o enigma da modernidade”. (PERINE, 2001, p. 55). Modernidade que passa a ser marcada pelo:

[...] desencadear-se aparentemente incontrolável do não-sentido da violência e da morte: violência brutal das armas e dos meios de destruição de massa, violência sutil da propaganda e da manipulação da informação, violência cega do terrorismo, violência silenciosa e universal da injustiça nas relações políticas, sociais e econômicas entre indivíduos, grupos e nações; e o esgar insensato da "morte moderna" ao termo de todos esses caminhos de violência. (LIMA VAZ, 1994, p. 13-14).

A violência é a antinomia da universalidade objetivada em Estado. “Só existe violência para o indivíduo, isto é, para o homem não universalizado.” (PERINE, 2006, p. 322). A violência é fruto da sobreposição pelo uso da força por parte daqueles que querem se afirmar segundo a pura ótica individualista, e não por meio da processualidade dialética do reconhecimento. A violência supõe individualismo que projeta desigualdade entre aqueles que não se reconhecem. Supõe, assim, a ausência de mediação de reconhecimento, ou seja, a ausência daquilo que a tradição revela ser o élan social por excelência, o mediador para a efetividade dos valores igualdade e liberdade: o trabalho em sua feição axiogênica.

5.2 A VIOLÊNCIA NA PASSAGEM DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO PELO TRABALHO PARA A DIALÉTICA DO PRODUZIR-USAR DO CONSUMISMO

A crise da modernidade representa uma crise da *praxis*, notadamente devido à possibilidade de ser ela expressiva de uma ação ética por excelência, o trabalho em sua feição axiogênica. O homem antropocêntrico e niilista moderno não trabalha, apenas produz. “O que caracteriza essa máscara do niilismo contemporâneo é a absolutização do fazer e do produzir em detrimento do agir e do contemplar.” (LIMA VAZ, 1997, p. 415). Verifica-se hoje o “triunfo da forma poética do conhecimento, que constrói nossas relações cognoscitivas e produtivas com o mundo segundo modelos operativos tanto teóricos quanto técnicos”. (LIMA VAZ, 2002b, p. 253). Não há ação axiogênica, e sim fazer mecânico, operacional. “A absolutização da *praxis*, essa no seu conceito moderno, absorvendo a antiga distinção entre o fazer e o agir, é sem dúvida o núcleo dinâmico da cultura da modernidade.” (LIMA VAZ, 1992a p. 158). Essa práxis se mostrou, na sua intencionalidade profunda, como uma práxis que se absolutiza como operar técnico.” (LIMA VAZ, 1993b, p. 142). O homem moderno não se transforma, transformando a natureza. Não há, para o homem moderno, uma essência humana efetivada a partir de uma ação axiogênica (trabalho), na medida em que ele se posta como um ser absoluto, elegendo como seu fim sua própria existência empírica, cujo sentido passa a ser constituído tecnocraticamente. Na crise da modernidade, “o importante não é, para o indivíduo, o que ser, mas o que fazer”. (LIMA VAZ, 1997, p. 415). O fazer operacional tem fim em si próprio: visa estritamente produzir. É diferente do trabalho, que nunca tem a si próprio como fim, pois sempre representa meio, ou seja, uma processualidade que efetiva os valores liberdade e igualdade. Na verdade, a *praxis* foi substituída pela *techne*. “O finalismo da práxis é voltado para a perfeição do sujeito operante, o finalismo da *techne* para a perfeição da obra a ser produzida.” (LIMA VAZ, 2002a, p. 69). A *techne* detém a pretensão de ser uma “práxis cuja

autonomia absoluta apresenta-se como única instância julgadora da prerrogativa ética que lhe compete como práxis humana”. (LIMA VAZ, 1993b, p. 142).

Na crise da modernidade, o *ethos* do trabalho é substituído por outro referencial “hedonista, [no] qual fins e meios se confundem, pois o prazer buscado como meio para um prazer maior é ele também um fim. Afinal, é essa a ética que corresponde melhor à gigantesca acumulação de objetos postos à disposição do homem da cultura moderna”. (LIMA VAZ, 1992a, p. 157). O homem produtor, e não trabalhador, volta-se exclusivamente à materialidade de sua produção, e não à expressão relacional de pessoas que se reconhecem por meio do trabalho. O trabalho moderno está “relegado à esfera do útil, do instrumental, do servil, do material, em suma, à qual a pessoa consente em descer, não por um imperativo da sua essência, mas por um acidente da sua condição”. (LIMA VAZ, 1992a p. 125). A dialética do reconhecimento pelo trabalho é substituída pela dialética do produzir-usar do consumismo. A “dialética do produzir-usar é, na verdade, aquela que rege a corrente de fundo da cultura moderna. Assim, a crise do nosso tempo apresenta essa feição paradoxal de ser uma crise em meio à abundância”. (LIMA VAZ, 1992a, p. 158). Como adverte Lima Vaz, nesta nova dialética do produzir-usar:

[...] na medida mesma em que o homem, pela produção incessante de formas e objetos técnicos, estende seu domínio sobre a natureza, ele se integra a si mesmo nesse processo de tecnificação, seja oferecendo-se como objeto aos procedimentos técnicos, seja submetendo-se ao “mau infinito” da geração, sem termo previsível, de novas necessidades e de novos objetos destinados a satisfazê-las. Nesse caso, o élan inato do espírito humano para o Absoluto fica aprisionado no universo dos objetos, e seu alimento essencial, que é o ato de existir como perfeição suprema do ser, fica restrito ao existir artificial da multidão das formas produzidas, que não refletem no seu produtor senão as mil faces dele mesmo. (LIMA VAZ, 1993b, p. 341).

“A liberdade, que é querer de si mesma, querer da sua própria essência, só se realiza no reconhecimento, na reciprocidade e nas figuras históricas capazes de mediatizar as relações das liberdades nos seus condicionamentos.” (PERINE, 1990, p. 36). O trabalho constitui mediador por excelência entre as liberdades. Contudo, o homem moderno não busca se relacionar pelo trabalho, mas sim afirmar sua individualidade perante o outro a partir de sua maior capacidade de produzir-usar. “A liberdade de mercado é, de fato, ordem ou estado coercitivo de mercado cujo princípio é a lei do mais forte, aquele que predomina na relação de competição econômica entre os membros da sociedade civil.” (DRUMMOND, 2003, p. 433). A dialética do produzir-usar está vinculada ao paradigma do homem individualista, associada a uma “ética hedonista”, “que corresponde melhor à gigantesca acumulação de objetos postos à disposição do homem da cultura moderna pela tecnociência, e que parece por igualmente a seu alcance a fruição de todos os prazeres”. (LIMA VAZ, 1993b, p. 115). Essa “ética hedonista” do consumismo é

responsável por submeter o homem ao “mau infinito” que marca a modernidade, na medida em que:

[...] uma sociedade em cujo centro organizacional e simbólico está o valor-indivíduo é uma sociedade para a qual o problema maior é o problema da satisfação das necessidades que se desdobram, como necessidades artificiais (sobrepondo-se e muitas vezes deformando as necessidades naturais), numa cadeia infinita (o "mau infinito" na expressão de Hegel, o "infinito em potência" segundo Aristóteles): a efetivação histórica desse tipo de sociedade é a nossa "sociedade do consumo" [...].(LIMA VAZ, 1987, p. 39).

A crise da modernidade se expressa na medida em que se deixa de garantir a verificação de “condições sociais que permitem ao trabalho manifestar-se sempre mais nitidamente como relação primeira que funda a mediação entre as pessoas e, portanto, a sociedade mesma”. (LIMA VAZ, 1998b, p. 120). A vinculação entre a crise do individualismo na modernidade e a crise do *ethos* do trabalho é muito bem explicada por Lima Vaz:

O auge da crise individualista, que provocou a intervenção de Leão XIII, caracterizava-se pela motivação do interesse e do lucro presidindo a vida econômica (MM, 10-13), o que implicava imediatamente a coisificação da relação de trabalho e, portanto, de uma esfera primária de direitos da pessoa. Leão XIII coloca como “princípio basilar” que o trabalho é “expressão direta da pessoa humana” (MM, 17). A iniciativa pessoal, expressão que ocupa lugar preferencial na terminologia das encíclicas sociais, está presente desde a primeira e mais fundamental relação do homem com a natureza, o trabalho. O trabalho humano não é simples força de produção. É afirmação da pessoa em face da natureza. É mediação das pessoas entre si. Daqui os direitos e deveres que implica, daqui a sua natureza social. Sob o ângulo dos interesses do indivíduo, o trabalho é um título a ser reivindicado pelo trabalhador ou a ser comprado pelo capitalista. Do ponto de vista do personalismo cristão de Leão XIII, o trabalho é uma dignidade e um livre serviço. É a face social da pessoa num dos seus traços fundamentais, aquele pelo qual ela se afirma como transcendente à natureza no ato mesmo de transformá-la e tece no processo desta transformação relações sociais – isto é, pessoais – com as outras pessoas (MM, 41, evocando Pio XII). (LIMA VAZ, 1998b, p. 114).

A tecnologia moderna, ou seja, o domínio científico da técnica, atingiu o ponto de permitir extrair da natureza muito mais do que o necessário para a subsistência da humanidade. Contraditoriamente, contudo, nunca se verificou tantas pessoas na linha da fome e da pobreza. A abundância da tecnologia antagoniza com a escassez de alimento para a saciar a fome da alma. Pior, para grande parcela de excluídos, falta também alimento para saciar a fome do corpo, não obstante a verificação de um desperdício de alimento orgânico sem precedentes. Deparamo-nos com “o cinismo de uma razão técnica e instrumental que só reconhece a ‘ética’ do consumo e do lucro, condenando-nos ao mais impiedoso individualismo, alheio às necessidades dos outros, principalmente dos mais carentes e infelizes”. (ROCHA, 2007, p. 116). A tecnologia se expande na mesma proporção do aumento do número de excluídos, em uma sociedade notabilizada pela concentração de riqueza, pela conformação maciça de uma

plebe. A tecnologia deixou de ser instrumental do saber para se apresentar como forma determinante de um novo estilo de civilização, num “programa grandioso da chamada tecnociência, que hoje deixou de ser um instrumento setorial do saber e da produção para tornar-se a forma determinante do estilo de civilização que se impõe a nós”. (LIMA VAZ, 2002b, p. 253). Aqui fazemos coro a uma crítica não propriamente à tecnologia, mas sim ao emprego exclusivamente instrumental que o homem moderno dela tem feito, permitindo a formação de um ambiente de tecnocracia. A razão técnica não deixa de manifestar um “*Lógos* e, enquanto tal, poderia e deveria estar a serviço do homem. Embora na indústria cultural, a tecnociência venha cada vez mais se desumanizando, a técnica, em sua natureza mais profunda, não é desumana”. (ROCHA, 2007, p. 126). Desumana é a orientação dessa tecnologia por uma dialética do produzir-usar, e não por uma dialética do reconhecimento. A dialética do produzir-usar é marcada por uma crise em meio à abundância. Nas palavras de Lima Vaz,

[...] as grandes forças que dominam a sociedade são de ordem material. Elas produzem meios e multiplicam objetos, mas por sua própria natureza, não são portadoras de fins e valores, a não ser o fim de uma produção sem fim e o valor de uso inscrito na destinação dos objetos produzidos. A dialética do produzir-usar é, na verdade, aquela que rege a corrente de fundo da cultura moderna. Assim, a crise do nosso tempo apresenta essa feição paradoxal de ser uma crise em meio à abundância, ou ainda, de ser uma crise que tem talvez sua raiz mais profunda no aumento prodigioso da capacidade humana de produzir e no definhamento, até o quase desaparecimento, da capacidade humana de contemplar. A absolutização da práxis, essa, no seu conceito moderno, absorvendo a antiga distinção entre o fazer e o agir, é, sem dúvida, o núcleo dinâmico da modernidade. Ela encontrou sua expressão teórica nas filosofias do sujeito e sua legitimação ideológica na ética do individualismo, fazendo da história a obra por excelência do seu ilimitado poder de produzir e, ao mesmo tempo, a matriz de todos os seus valores e o campo sem fronteiras da sua ânsia de fruir. (LIMA VAZ, 1993b, p. 117).

A violência confunde-se exatamente com o conceito de exclusão. Aliás, nas palavras de Perine, “dizer ‘violência e exclusão’ é redundante, posto que a violência é, por antonomásia, exclusão. A meu ver, em qualquer nível que se considere, a violência sempre exclui, mesmo quando submetida à razão”. (PERINE, 2004a, p. 71). Violência, assim, “é a exclusão do outro, a negação da possibilidade de uma vida em comum”. (PERINE, 2004a, p. 75). A violência supõe individualismo, hedonismo; supõe indivíduo que afirme a autossuficiência dentro de sua própria finitude. Em outras palavras, a “violência e a morte deixam de ser simples fato bioantropológico e elevam-se como emblemas de uma civilização que ousou reivindicar para o sujeito situado e finito a responsabilidade propriamente infinita de suportar todo o universo humano do sentido”. (LIMA VAZ, 1993b, p. 174). Referimo-nos aqui à violência em todas as suas manifestações, ou como bem ilustra, mais uma vez, Lima Vaz, “violência brutal das armas e dos meios de destruição de massa, violência sutil da propaganda e da manipulação da

informação, violência cega do terrorismo, violência silenciosa e universal da injustiça nas relações políticas, sociais e econômicas entre indivíduos, grupos e nações”. (LIMA VAZ, 1993b, p. 174-175). Não se promove, na modernidade, uma incluyente organização racional pelo trabalho social, mas sim uma concorrente e irracional divisão do trabalho, “o que nos leva ao reconhecimento de que os presentes moldes da racionalidade, sobretudo na organização do trabalho na sociedade moderna, podem conduzir à violência nua e gratuita”. (BRANCO, 2016, p. 175).

“A violência é uma possibilidade humana que permanece sempre como um outro da razão.” (PERINE, 2004b, p. 151). Permitimo-nos completar a assertiva, segundo o que propugnamos a sustentar na presente tese: na organização social, a violência é o “outro” do trabalho como *praxis* axiogênica.

5.3 O SER INESSENCIAL DA MODERNIDADE: DO TRABALHADOR AO PRODUTOR REIFICADO, UM AGENTE DA VIOLÊNCIA

A crise da modernidade detém como marca maior uma inversão de valores que coloca em risco a própria humanidade: a sobreposição da relevância do produto em relação ao próprio homem que trabalha, que resta situado em segundo plano. Trata-se de uma visão reificada do ser humano, que vale o que produz, numa lógica induzida e reafirmada a partir da dialética do produzir-usar, que veio a substituir a dialética do reconhecimento pelo trabalho. O ser humano produtor não se realiza no ato de produção. Ele realiza estritamente o produto. Não há alegria criadora no produtor, pois a finalidade de sua ação é estritamente material (produto), e não de se conferir significação humana ao objeto trabalhado. O homem que estritamente produz não busca reconhecimento pessoal, e sim o estrito reconhecimento material (monetizado) do produto. Em outras palavras: o homem produtor não busca o reconhecimento de seu valor pessoal, e sim do valor material atribuível ao objeto que produz. Ao não buscar o reconhecimento de seu valor pessoal, que deveria ser expresso numa *praxis* assertiva de seu próprio ser, o produtor mecânico nega a relevância da própria essência humana expressiva de valores, pelo que o dado pessoal passa a ser inteiramente reificado na coisa produzida, essa a absolutizar um estrito valor material. Nas palavras de Lima Vaz:

[...] todo o trabalho é – deve ser – realizador do homem. Como tal, mergulha nas fontes mesmas da alegria criadora, na medida em que o ato do homem que trabalha confere uma significação humana ao objeto trabalhado. Essa significação é em último termo, já o vimos, a ponte lançada em direção ao outro, seu encontro, seu reconhecimento, seu acolhimento. Ao contrário, o trabalho alienado é aquele em que desaparece a alegria criadora; o gesto é mecânico e sem ressonância humana, o objeto predomina sobre o ato, de tal sorte que o próprio ato vem a tornar-se objeto, a

“coisificar-se”, e como tal é tratado. Em suma, na alienação do trabalho dá-se a inversão da dialética do *finis operis* e do *finis operantis*. Nela, o *finis operis* torna-se um fim em si mesmo e impõe tiranicamente as suas exigências: a utilidade, o lucro. Então, o trabalho deixa de ser um mediador autêntico, pois não fundamenta uma verdadeira relação social. O elemento específico da alienação do trabalho é, finalmente, a inversão da relação de poder que, dirigida originariamente do homem ao mundo, se volta agora do mundo ao homem. (LIMA VAZ, 1998b, p. 131-132).

O produzir-usar que vem a substituir o trabalhar-reconhecer na modernidade consolida a lógica da produção em abundância, por uma técnica sem precedentes, que não resta compromissada, contudo, com o compromisso de saciar a fome do corpo e da alma do homem.¹³⁶

O homem que abdica do sentido humano de sua ação, reduzindo a intencionalidade à mera materialidade da produção ou ao prazer efêmero do consumo, se vê hoje refém do vazio existencial que representa a marca maior do movimento niilista, utilitarista, hedonista e antropocentrista. Esse vazio existencial, a sucumbência da existência de um sentido maior para a vida representa ambiente fértil para a situação endêmica em que se encontra a saúde mental no mundo. A doença psiquiátrica depressão foi definida como o “mal do século” pela Organização Mundial da Saúde (OMS), atingindo hoje mais de 300 milhões de pessoas no mundo, e gerando despesas para tratamento superiores a um trilhão de dólares. (DEPRESSÃO, 2017). Outra representativa faixa da população acaba por tentar preencher esse vazio existencial, essa fome da alma, por meio do quimismo. Ou seja, a vítima de um estilo de vida substancialmente técnico, acaba por buscar, uma vez mais, na própria técnica (quimismo), ou melhor, em seu produto material (drogas), uma artificial fuga para a ausência de sentido existencial. A relação de ordem transcendental que faria com que o homem buscasse energia para sua alma acaba sendo transposta pela mera relação de interdependência física entre matéria humana e energia. A “ciência e a técnica procuram açodadamente pôr a mão sobre os mecanismos de controle da pessoa humana. São conhecidas de todos as tentativas feitas no sentido de devassar quimicamente as consciências”. (HAINBERGER, 1962, p. 70). Como adverte Hainberger:

[...] umas das aberrações típicas dos nossos tempos é a pretensão de querer enquadrar a pessoa humana dentro das mesmas leis infalíveis que regem a natureza irracional e inanimada. É conclusão lógica a que deve chegar necessariamente todo aquele para quem, além da interdependência da matéria e energia, nada mais existe. Se determinadas funções são regidas apenas por um quimismo todo particular, por que não havíamos de achar substâncias que as possam dirigir num sentido preestabelecido? Se todo o mecanismo de nossas atividades sensoriais e intelectuais

¹³⁶ Aqui vale a advertência de Lima Vaz: “Irá a objetividade técnica oferecer-se, finalmente, como único alimento à carência metafísica do nosso espírito? Ao contrário, tudo nos leva a crer que, em meio à abundância sem fim dos objetos técnicos, mais aguda se fará no ser inteligente e livre a fome de um alimento mais substancial para o espírito”. (LIMA VAZ, 2002b, p. 266-267).

não passa de um conjunto de reações químicas, com as suas concomitantes transferências de energia, por que não seria possível inibir umas para estimular outras? (HAINBERGER, 1962, p. 71).

O uso de drogas tem aumentado de forma vertiginosa em todo o mundo. Relatório do escritório de crimes e drogas das Nações Unidas traz estatísticas que dão conta de que, “em todo o mundo, as mortes causadas diretamente pelo uso de drogas aumentaram em 60%, entre 2000 e 2015”. (RELATÓRIO, 2018).¹³⁷

As estatísticas referentes à acentuada elevação do diagnóstico de depressão e do uso de entorpecentes deve ser tratada em seu devido plano, que transcende a mera questão afeta à saúde pública ou à segurança pública. Trata-se de repensar a própria *praxis* de cunho meramente técnico e operacional que se nos apresenta como instância suficiente à afirmação da condição humana. Como bem pondera Burgio:

[...] impõe-se como necessário perguntar se existem na sociedade as condições necessárias para a felicidade razoável dos homens; se todos os membros das nossas comunidades estão em condições de refletir sobre si mesmos, de optar conscientemente, de aprender a se respeitar e a pretender respeito dos outros. É preciso perguntar se todos estão em condições de compreender a própria situação, de se compreender nela e de compreender a sua própria compreensão, vale dizer, de conferir um sentido à própria vida, de captar uma coerência no próprio passado e na sua relação com o presente e com um futuro previsível. É preciso ainda perguntar se todos estão em condições de se pôr de acordo consigo mesmos, de se apropriar concretamente, na própria vida, da idéia de uma história unitária e coerente da humanidade reconhecendo nela a própria história. (BURGIO, 1989, p. 40-41).

A crise da modernidade é uma crise substancial do ser que não se faz por meio de uma *praxis* axiogênica. “A crise da civilização num futuro que já se anuncia no nosso presente, não será uma crise do ter mas uma crise do ser. Será um conflito dramático não apenas nas consciências individuais mas igualmente na consciência social entre sentido e não-sentido.” (LIMA VAZ, 1995, p. 55). Há que se resgatar “fins e valores capazes de elevar a vida humana do simples carregar o fardo existencial de apenas ser à perspectiva exaltante do dever-ser, ou da sua auto-realização no bem”. (LIMA VAZ, 1995, p. 74). Há que se substituir a fugaz busca pelo bem-estar material pela efetiva busca da felicidade, esta necessariamente vinculada à

¹³⁷ O relatório traz ainda dados complementares, no sentido de que: “a) o uso não medicinal de medicamentos sob prescrição está se tornando uma enorme ameaça para a saúde pública e o cumprimento da lei no mundo, com opioides sendo responsáveis pelos maiores danos, contabilizando 76% de mortes envolvendo distúrbios relacionados ao uso de drogas; b) a manufatura global de cocaína alcançou, em 2016, seu nível mais alto de toda a história, com uma estimativa de produção de 1.410 toneladas; c) de 2016 a 2017, a produção global de ópio aumentou 65%, atingindo 10.500 toneladas, a mais alta estimativa já registrada pelo UNODC desde que começou a monitorar a produção de ópio global, no início do século 21; d) A *cannabis* foi a droga mais amplamente consumida em 2016, com 192 milhões de pessoas tendo-a utilizado ao menos uma vez ao longo do último ano. O número global de usuários de *cannabis* continua a aumentar e aparenta ter expandido em aproximadamente 16% na última década até 2016; e) Em todo o mundo, as mortes causadas diretamente pelo uso de drogas aumentaram em 60%, entre 2000 e 2015”. (RELATÓRIO, 2018).

noção de justiça, pela correta hierarquização de valores. O indivíduo que busca afirmar materialmente sua individualidade, aquele que molda sua personalidade a partir do alcance material de objetos de desejo, contraditoriamente e progressivamente, está a alienar seu lugar no mundo, na medida em que nada mais faz do que submeter-se a “a fatores sociais ou psíquicos poderosamente condicionantes do seu modo de agir, como o poder, a moda, a opinião, a competição, o inconsciente e outros, torna-se notória sua submissão a exigências que lhe são objetivamente impostas”. (LIMA VAZ, 1998a, p. 461-462). Neste contexto é que, como pontua Lima Vaz:

[...] o termo e o conceito de felicidade, a nobre *eudaimonía* dos Antigos, caracterizada pela justa medida e pela hierarquia dos bens, submetem-se hoje à mais radical deterioração do seu sentido original. O ser-feliz ou o auto-realizar-se são entendidos como conseqüência direta do fazer, do produzir e do possuir, de sorte que a “sociedade da afluência”, segundo a expressão consagrada, passe a ser considerada a sociedade dos “mais felizes”. Não importa, aliás, que a realidade venha impondo os desmentidos mais cruéis a essa utopia do bem-estar material. (LIMA VAZ, 1997, p. 414).

O estado de violência representa uma decorrência óbvia dessa conjuntura de ruptura com o trabalho como *praxis* de conformação de uma consciência moral que sirva, a um só tempo, de alimento à alma do indivíduo e de élan matricial de uma sustentável organização social. A consciência moral compreendida na própria ação moral – e mais especificamente, no trabalho – representa, pois, “um ato, e a sua gênese, bem como a sua atualização permanente no curso da vida moral, confundem-se com o desenvolvimento da personalidade e com a formação progressiva da identidade ética”. (LIMA VAZ, 1998a, p. 475).

Aquele que age de acordo com a consciência moral, age com sabedoria, sendo que, “enquanto não houver a realização da sabedoria, enquanto ‘todos os homens não tiverem entrado numa só sociedade humana’ (LP:410) e ‘a linguagem’ não for ‘a de todos e de cada um’ (LP:133), a história da violência não terá chegado ao seu termo”. (BURGIO, 1989, p. 46). O ceticismo quanto à possibilidade de se verificar um modelo de trabalho efetivamente emancipatório e mediador da efetividade da justiça social potencializa o surgimento da plebe, e “esses infelizes marginalizados, vítimas das injustiças, terminam apelando para a violência, para poderem suportar o presente, porque, para eles, perspectivas de futuro não existem”. (ROCHA, 2007, p. 128). Nas palavras de Lima Vaz, “o destruir e, mais concretamente, o matar os seus semelhantes torna-se, para tantos jovens do nosso tempo, o único rito de passagem capaz de marcar uma vida vazia e sem sentido”. (LIMA VAZ, 1997, p. 415). Na mesma linha, sustenta Supiot que:

[...] entre os excluídos há aqueles que, privados de qualquer trabalho, são tratados como “inúteis para o mundo”. Todos esses, em particular jovens, que, contrariamente

à promessa da Declaração de Filadélfia (1944), se encontram privados de qualquer possibilidade de “aplicar toda a sua habilidade e os seus conhecimentos e de contribuir para o bem-estar comum”. Tratados como inúteis, muitos deles – muitas vezes arriscando as suas vidas – buscam no exílio um remédio para essa negação de sua humanidade. Isso quando não afundam na delinquência ou no fanatismo religioso. (SUPIOT, 2016, p. 15).

Como pontua Rocha, “na cultura da violência, o futuro não existe, ou é representado sob a forma da ameaça e da destruição. Ora, quando não se tem perspectiva de futuro, resta apenas o lugar do desespero, e no desespero tudo se aposta e nada se teme, uma vez que nada se tem a perder”. (ROCHA, 2007, p. 128).¹³⁸

Assim, não há como se recobrar o sentido de humanidade, ao qual se contrapõe a violência, sem que o homem recobre sua própria razão de ser, sua essência, o sentido de sua existência, que se vincula à realização da felicidade, esta apta a se efetivar tão somente em comunidade, por meio de uma *praxis* de efetividade do *ethos*. E não há processualidade alternativa ao trabalho, em sua feição axiológica, para figurar como a *praxis* humana por excelência.

5.4 CRISE DO TRABALHO, DA SOCIEDADE CIVIL E DO ESTADO: A VIOLÊNCIA NA TRANSIÇÃO DO *ETHOS* DO TRABALHO PARA O *ETHOS* DO MERCADO

Uma sociedade não erradica a violência sem se esforçar para efetivar os valores igualdade e liberdade a partir do trabalho. Não há como se reduzir ou se eliminar a violência em uma sociedade, sem que o trabalho seja resguardado em sua dimensão axiológica. “A violência é sempre niilista.” (PERINE, 2004b, p. 168). O *ethos*, cuja normatividade deve ser objetivada segundo a lógica retratada na filosofia do direito, deve ser aquele cuja processualidade é explicada a partir da filosofia do trabalho. O trabalho representa a *praxis* de valores expressos pela tradição, ao passo que o mero produzir busca romper com a própria tradição de forma a potencializar valores expressos pela calculadora. O valor trabalho é substituído pelo valor do trabalho. “A moderna comunidade de trabalho é calculista, materialista e mecanicista” (PERINE, 1992b, p. 167), pelo que “o sagrado para uma sociedade moderna é o trabalho social, cuja regra de ouro é a competição e cujo único dogma é a eficácia”. (PERINE, 1992b, p. 167). Nas palavras de Herrero:

[...] o valor supremo passa a ser o da eficácia calculadora, o do resultado mensurável materialmente: toda decisão, todas as transformações dos processos de trabalho e de

¹³⁸ Complementa o autor que: “os sofrimentos e as privações só são suportáveis, quando a esperança de um amanhã melhor sustenta a capacidade de resistência dos que lutam por uma melhor qualidade de vida. E teríamos aqui, em uma perspectiva sócio-política, uma outra dimensão da violência, como consequência da crise ética de nosso tempo”. (ROCHA, 2007, p. 128).

organização, todo emprego de forças disponíveis, tudo passa a ser justificado pela sua eficácia na dominação da natureza. E todo problema que não possa ser equacionado em termos desta eficácia, é visto como um falso problema. Daí surge o conflito com as tradições. Pois se, em princípio, a vida se tornou trabalho organizado, tudo o que não favoreça a eficácia desta organização para a sociedade, é visto como resíduo histórico ultrapassado, que também, em princípio, deve desaparecer. Todos os outros valores da comunidade com suas tradições são considerados como privados, que não devem interferir sobre o que é essencial para a sociedade. Inicia-se, assim, um processo de desvalorização de todas as tradições. (HERRERO, 1984, p. 6).

A justificação da técnica pela própria técnica é transposta da *praxis* operacional do produzir, numa sociedade fragmentada em individualismo reinante, para aquilo que esta está apta a objetivar institucionalmente: um “Estado exterior”. Uma coletividade de pessoas instrumentalizadas não está apta a conformar um Estado Democrático de Direito, mas apenas pode conformar, de forma tecnocrática, um ente de funcionalidade também meramente instrumental, e que se propugna à impossível missão de estabilizar a sociedade a partir do uso das ferramentas de poder e coerção. A produção que se desvincula de uma *praxis* ética acaba por não se prestar à processualização histórica de organização da sociedade civil e de constituição de um efetivo Estado Democrático de Direito. “Os métodos de trabalho moderno, e com eles a ciência positiva, a tecnologia e o cálculo racional acabaram pondo em questão as tradições históricas, a moral tradicional das sociedades nas quais eles se desenvolveram.” (CANIVEZ, 2016, p. 14). O “Estado” que se apresenta nessa conjuntura é um ente que se desvincula da consciência moral de seu povo, e que busca sua legitimação em ciências jurídicas tecnocratas, que se prestam a criar racionalizações para justificar o Estado a partir de correntes agnósticas, como o positivismo puro. Estas correntes agnósticas, niilistas, acabam por fixar raízes:

[...] numa tríplice ruptura apontada por Henrique Vaz: uma ruptura com a estrutura axiológica e normativa do *ethos*, que organiza teleologicamente as estruturas objetivas da sociedade; uma ruptura com a tradição pela primazia do futuro na concepção do tempo na modernidade, que levou ao predomínio do fazer técnico na concepção da ação humana e, finalmente, uma ruptura com o fundamento transcendente das normas e dos fins da ação humana pela imanentização do sentido e do fundamento do valor na razão finita e na liberdade situada. (PERINE, 2004b, p. 160).

A violência é antinômica à dialética de reconhecimento promovida pelo trabalho. Para o violento, não há uma essência de liberdade e igualdade a ser reconhecida na relação mediada com o outro pelo trabalho, de forma a se alcançar um sentido coerente e, portanto, universal. “Para o violento, a própria ideia de uma coerência absoluta, de uma verdade total totalmente revelada, é destituída de sentido: ele não está lá para ver, ele luta ou ele se submete e, lutando e submetendo-se, ele se expressa.” (WEIL, 2012, p. 88-89).

Uma atuação universal em contraponto aos impulsos dos desejos que orientam o ser humano segundo a perspectiva hedonista e individualista deve representar imperativo “para abreviar e para abrandar os movimentos espasmódicos e o lapso de tempo em que os conflitos devem ser regulados pela via da necessidade inconsciente” (WEIL, 2011, p. 109). A sociedade só erradica a violência se se organizar racionalmente pelo trabalho, de forma a evitar concentração de riqueza e conformation de um bolsão de excluídos, de uma plebe. “No estado do mais forte em que prevalece a ordem econômica de mercado, a sociedade civil deixa de ser momento e se transforma em estrutura exclusiva onde se exerce o Poder discricionário do mais forte.” (DRUMMOND, 2003, p. 434).

A passagem do momento da sociedade civil para o de Estado supõe que este organize a economia, de forma a evitar distorções sociais que seriam autofágicas ao próprio Estado¹³⁹. O Estado deve intervir na economia, de forma a evitar que o trabalho expressivo da dialética do reconhecimento sucumba ao modelo de mera produção tecnocrática que siga a dialética do produzir-usar, esta a projetar uma distância entre a classe rica e a classe pobre, que, conforme Salgado, “é tanto maior quanto mais trabalho se engaja na produção, criando uma população miserável, cuja reintegração no trabalho aumentaria ainda mais a riqueza e o luxo de poucos. Contraditoriamente, mais trabalho, maior produção, maior a pobreza”. (SALGADO, 1996, p. 378). Enfim:

[...] uma política econômica impõe-se como necessidade vital para o Estado, uma vez que o aparecimento da plebe, que olha o Estado do ponto de vista do negativo, produto da sociedade do trabalho, põe em risco o próprio fundamento do Estado. Para usar expressões mais correntes, diz Weil, "A sociedade do trabalho, no quadro da apropriação privada dos meios de produção, cria o proletariado, cuja existência é necessária à acumulação dessa riqueza produtiva". A ausência de dignidade, de sentimento moral, numa palavra, de cidadania, não é fruto da maldade da plebe, mas é fruto da própria sociedade: "A sociedade é tal que produz necessariamente esse mal, e esse mal permanecerá enquanto o Estado não souber ou não puder impor uma

¹³⁹ “De acordo com o Relatório de 2015 sobre a Riqueza Mundial do Credit Suisse, metade de todos os ativos do mundo é hoje controlada por 1% (os mais ricos) da população mundial, enquanto “a metade mais pobre da população mundial possui em conjunto menos de 1% da riqueza global”. A organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) informa que a renda média dos 10% mais ricos nos países das OCDE é aproximadamente nove vezes maior que a renda dos 10% mais pobres. Além disso, na maioria dos países, a desigualdade está aumentando, mesmo naqueles que já passaram por um rápido crescimento em todos os grupos de renda, e ocorre uma queda dramática do número de pessoas que vivem na pobreza. Por exemplo, na China, o índice de Gini subiu de aproximadamente 30 na década de 1980 para mais de 45 em 2010. A crescente desigualdade é mais do que um fenômeno econômico preocupante – ela consiste em um grande desafio para as sociedades. No livro *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*, os epidemiologistas britânicos Richard Wilkinson e Kate Pickett apresentam dados indicando que sociedades desiguais tendem a ser mais violentas, têm maior número de pessoas nas prisões, maiores níveis de obesidade, de doenças mentais e têm baixa expectativa de vida e baixos níveis de confiança. Eles descobriram que, após garantirem rendimentos médios, as sociedades mais iguais passam a ter níveis mais elevados de bem-estar infantil, menores níveis de estresse e uso de drogas e diminuição da mortalidade infantil. Outros pesquisadores descobriram que níveis mais elevados de desigualdade aumentam a segregação e reduzem os resultados educacionais de crianças e jovens adultos.” (SCHWAB, 2016, p. 95).

organização razoável em vista da realização da liberdade, do reconhecimento de todos por todos" (HE, 95). (PERINE, 1992a, p. 552).

A resposta à grave crise da modernidade está necessariamente atrelada à formulação de uma resposta solidária que recupere o sentido de uma ética universal. Como bem salientado por Herrero:

[...] nunca foi tão urgente o desafio de recriar uma ética da solidariedade e uma ética universal da solidariedade. Não deixa de ser estranho que no momento em que a globalização, sobretudo econômica, se torna um fenômeno universal, se proclame por toda parte a impossibilidade teórica de uma ética universal. Estranho, muito estranho, porque a situação atual, e a nível mundial, está marcada fundamentalmente por quatro vergonhas político-morais que afetam gravemente a nossa existência: a fome e a miséria que conduz à inanição e à morte de um número cada vez maior de seres humanos e de nações; a tortura e a contínua violação da dignidade humana sobretudo em Estados despóticos; o crescente desemprego e disparidade na distribuição de renda e riqueza; e a ameaça de destruição da humanidade pelo perigo — ainda não totalmente superado — de uma guerra nuclear e pelo desequilíbrio ecológico. Tudo isso exige mais do que nunca uma resposta solidária, capaz de responsabilizar-se pelas conseqüências de nossas ações a nível planetário. (HERRERO, 1999, p. 10-11).

A atuação do Estado deve ser assertiva na manutenção de uma organização mundial do trabalho social. “A sociedade moderna só pode ser plenamente moderna, verdadeiramente racional, sob a forma de organização mundial do trabalho social.” (CANIVEZ, 2016, p. 15).

Nas palavras de Perine:

[...] a racionalidade, o trabalho organizado, a vitória sobre a natureza exterior e, acima de tudo isso, o Estado de Direito, é o que de maior a nossa história realizou, dado que tudo isso, sem ser a condição suficiente, é a condição necessária da possibilidade de uma vida sensata para todos os homens. E a nobreza dessa nossa história consiste em ter permitido aos homens pôr a questão do sentido, questão que não surge senão onde e quando a necessidade e a violência já não dominam absolutamente a vida dos homens isolados. Mas essa nobre história do sentido ou, o que é o mesmo, da razão, é feita por homens que não são e não serão nunca razão; homens que são e serão sempre, no máximo, razoáveis, vale dizer, aptos à razão; homens que são os únicos animais capazes de dizer não ao insensato. (PERINE, 1986, p. 6-7).

O pilar do Estado Democrático de Direito está centrado no valor trabalho como élan constitutivo de uma comunidade, ou seja, meio de efetivação dos valores igualdade e liberdade, e não como mecanismo material de produção voltada à acumulação de riquezas. O produzir mecânico não liberta, escraviza. “O maquinismo ou trabalho mecânico tem sua racionalidade própria que se volta contra o trabalhador e o escraviza ‘à necessidade de um movimento cego’ que ele não governa, mas do qual depende para subsistir.” (SANTOS, 1993, p. 71).

A solução para a crise da modernidade, assim, passa pela necessária ruptura com o movimento niilista e antropocêntrico hoje reinante. “Numa sociedade cuja razão de ser se reduz à contínua oferta de meios de vida, a racionalidade ética deve ressurgir como a dimensão própria

e especificamente humana que estabelece os fins da existência humana em liberdade.” (HERRERO, 1984, p. 9). Nas palavras de Lima Vaz:

[...] muitas saídas são apontadas e algumas efetivamente tentadas para a crise da modernidade. É permitido, porém, pensar que nela permaneceremos ou dela não sairemos enquanto não se universalizar a experiência da inanidade do não-sentido do humanismo antropocêntrico. (LIMA VAZ, 1993b, p. 175).

Ocorre que andamos na contramão da revisão deste paradigma que marca a crise da modernidade e que resume a *praxis* do trabalho a mera condição de insumo material para a produção. Se por um lado chegamos à era informacional, a um novo estágio de cooperação cognitiva entre os membros da sociedade, por outro lado vivenciamos uma acentuada concentração das riquezas geradas a partir da instrumentalização tecnocrática do conhecimento, o que tem se processado a partir de uma visão utilitarista que mercantiliza o trabalho e instrumentaliza o ser humano. O jusfilósofo Salgado explica esta contradição a partir da filosofia hegeliana: “na sociedade civil, em virtude das necessidades infinitas por ele mesmo criadas, faz surgir a abstração do trabalhador especializado e uma cada vez maior dependência dele do complexo de produção”. (SALGADO, 1996, p. 378-379).¹⁴⁰

A acentuação da alienação de um dado de afirmação da própria personalidade, o valor trabalho, ocorre no compasso do desenvolvimento de técnicas unicamente instrumentais que desagregam a comunidade pelo contínuo fracionamento e instrumentalização do trabalho como mera produção, no exclusivo propósito de acumulação concentrada de riquezas, a inviabilizar a efetivação dos princípios da igualdade da liberdade. No atual estágio de desenvolvimento tecnocrático, em que o produto da tecnologia chegou ao ponto de se orientar por uma inteligência artificial, passamos a verificar que o criador se submete à criatura. E isso se intensifica com a difusão de redes sociais, a potencialização do uso de ferramentas de geolocalização, a consolidação da denominada “internet das coisas” (denominada IoT, com a dotação de capacidade computacional e conectividade a diversos objetos físicos, como casas, carros etc.), a nova realidade informacional do *big data*, além de outros fenômenos congêneres, que acabaram por alterar profundamente a dinâmica da vida social, trazendo novas perspectivas

¹⁴⁰ Complementa o autor que: “contraditoriamente, mais trabalho, maior produção, maior pobreza. Essa contradição entre trabalho produtor de riqueza e a miséria dos que a produzem, embora não tematizada e explicada, mostra que Hegel está consciente de uma transferência ilegítima do produto do trabalho sem a correspondente (justa) participação do trabalhador no seu produto, que Marx denominará alienação (ou relação do trabalhador com o produto de seu trabalho como relação com um objeto que lhe é estranho), embora seja esse produto cristalização do seu próprio trabalho no objeto. A alienação claramente descrita por Hegel na dialética do senhor e do escravo está contida na relação de trabalho livre contratual da sociedade civil moderna. Marx procurará explicá-la como transferência do produto do trabalho, que é a própria força de trabalho objetivadas, pelo conceito de mais valia”. (SALGADO, 1996, p. 378-379).

para a forma de se processar a organização da sociedade, notadamente no que diz respeito à divisão social do trabalho. (HERMANN; PENTEK; OTTO; 2016). A revolução tecnológica digital acentua exponencialmente os processos de automação, robotização e virtualização das relações. A máquina vai deixando de ser instrumento do homem para que o homem passe a se constituir, cada vez mais, em instrumento da máquina (ou, em melhores termos, instrumento do capitalista que detém a maquinaria).¹⁴¹

Todos estes fenômenos intensificam aquilo que Delgado define como “a desconexão entre a relação socioeconômica de real prestação laborativa e o vínculo empregatício do trabalhador” (DELGADO, 2015, p. 44), franqueando-se a atuação de intermediários que figuram como simples mercadores em relação ao trabalho alheio, trabalho este que passa a ser admitido como mera mercadoria precificada para venda. Ainda nas palavras de Delgado, trata-se da instituição do *capitalismo sem reciprocidade*, fundado na exclusiva acumulação de riquezas, na medida em que o simples mercador de mão de obra (intermediário), por não estar vinculado diretamente à produção de riquezas afetas à atividade fim do tomador de serviços, não se engaja diretamente na potencialização de resultados, eis que abdicado de estrutura sinérgica na integração entre o capital e trabalho. Pelo contrário, sempre será orientado pela lógica do maior ganho, a partir da maior precarização do valor trabalho, este visto como insumo.

Nesta vertente de mercantilização do trabalho humano, encontram guarida, também, outras práticas de reificação do trabalho humano, como a do trabalho intermitente (trabalho zero hora, trabalho a *voucher*), bem como da desconsideração do limite de duração de jornada em contexto de teletrabalho, desconsideração das horas *in itinere*, entre outros. Explora-se, neste contexto, a porosidade do tempo de trabalho, considerando-se “inútil” o próprio homem naquele tempo em que não esteja direta e imediatamente produzindo, ou seja, materializando o produto resultante de seu trabalho.

Recobrar uma atuação assertiva por parte do Estado, no sentido de preservar aquilo que lhe serve como *praxis* constitutiva, o trabalho como ação axiogênica, de efetivação dos valores

¹⁴¹ Nas palavras de Lima Vaz: “a relação recíproca de dependência entre o homem e o mundo das formas produzidas que, na modernidade é, em proporções cada vez mais vastas, o mundo técnico instaura, por sua vez, um movimento dialético constitutivo da atividade humana na sua intencionalidade poética: na medida mesma em que o homem, pela produção incessante de formas e objetos técnicos, estende seu domínio sobre a natureza, ele se integra a si mesmo nesse processo de tecnificação, seja oferecendo-se como objeto aos procedimentos técnicos, seja submetendo-se ao “mau infinito” da geração, sem termo previsível, de novas necessidades e de novos objetos destinados a satisfazê-las. Nesse caso, o élan inato do espírito humano para o Absoluto fica aprisionado no universo dos objetos, e seu alimento essencial, que é o ato de existir como perfeição suprema do ser, fica restrito ao existir artificial da multidão das formas produzidas, que não refletem no seu produtor senão as mil faces dele mesmo. O homem passa a viver num mundo circunscrito pelos objetos do fazer técnico, objetos que, na sua significação antropológica, não são senão os simulacros da sua finitude e da sua indigência”. (LIMA VAZ, 2014b, p. 341).

igualdade e liberdade, representa, assim, não meramente uma demanda da classe proletária, mas um imperativo para pacificação social. O movimento constitutivo de uma comunidade justa e fraterna deve estar radicado numa *praxis* expressiva da consciência quanto ao necessário reconhecimento do real valor ínsito ao trabalho como mediador social. Isso fica claro agora, já que a “apoteose do ser humano como produtor, está começando a ceder sob o impacto desse desastre ecológico e das falsas prioridades do crescimento tecnológico descontrolado, somos obrigados a reavaliar os fundamentos da nossa civilização e reinterpretar nossa história”. (TAYLOR, 2014, p. 500).

6 CONCLUSÃO

Vivemos uma era de desagregação comunitária, de acentuação da crise da modernidade, esta já a se expressar em convulsão social. Contudo, o terror não pode ser verificado como simples acidentalidade ou dado contingente¹⁴², já que nele está ínsita uma funcionalidade demonstrativa dos efeitos de se desprezar as instâncias axiogênicas, formuladoras da universalidade, instituidoras de uma justiça social centrada na justiça distributiva resultante de uma racional organização social do trabalho como *praxis* que efetivamente sirva ao reconhecimento e interação social, e não à alienação e à dominação.

O pêndulo da história sempre testemunhou épocas de atrocidades, de culminância de déficit comunitário decorrente da naturalização do discurso da intolerância, do individualismo. O desiderato dessas épocas sempre foi de convulsionamento social, com a dialética da história cuidando da superação destes ciclos após experiências socialmente catárticas, a exemplo das guerras mundiais que marcaram século XX e que vieram a demonstrar não só a necessidade de constituição e reforço de organismos internacionais (OIT, ONU etc.), mas também a conveniência da criação de comunidades supranacionais (União Europeia etc.), em patente reconhecimento da centralidade da dignidade da pessoa humana, em sobreposição à figura dos Estados. Devemos passar da lógica da competição para a lógica da cooperação,¹⁴³ sob pena de a guerra, que hoje ocorre de forma difusa, em um contexto de violência generalizada, se apresentar como uma quadra de sofrimento necessária para a tomada de uma consciência comunitária.¹⁴⁴

Infelizmente, fenômenos recentes de retrocesso comunitário, envolvendo terrorismo internacional, formação de exército de refugiados, recrudescimento de fronteiras, violência

¹⁴² “Como reflexo de um momento essencial do Estado, de acordo com os princípios ontológicos de Hegel, a guerra necessariamente tem de ocorrer. O que quer reflita um momento essencial do conceito deve alcançar uma existência exterior. Logo, embora possa parecer como se as guerras fossem ocorrências puramente contingentes, e com frequência o são em seus detalhes, a guerra como tal é necessária. A guerra não pode ser tida nem como acidental, nem como absolutamente ruim. A sua função necessária é corporificar a primazia do universal; e, por conseguinte, sem ela, os povos ficariam atilados no Pântano dos interesses privados.” (TAYLOR, 2014, p. 488).

¹⁴³ Salienta a referida autora que: “Weil sustenta uma dupla tese. De um lado, que a sociedade moderna só pode ser plenamente moderna, verdadeiramente racional, sob a forma de organização mundial do trabalho social. Mas, de outro lado, a sociedade mundial só pode resolver os problemas postos à humanidade se se passar da lógica da competição à lógica da cooperação. Nessas observações há um eco da crítica marxista das contradições do capitalismo. O capitalismo, como o conhecemos, não é uma sociedade racional. É uma sociedade da competição anárquica. A mundialização engendrada por essa competição é violenta e engendra a violência. [...] Uma organização mundial do trabalho social poderia evitar as crises de superprodução que são a praga do capitalismo, sob a condição de proceder a uma igualização relativa dos níveis de vida entre as diferentes sociedades. Pois as crises de superprodução são as crises de subconsumo. Ora, não há limite a priori para o consumo humano.” (CANIVEZ, 2016, p. 15).

¹⁴⁴ “[...] momento necessário para a tomada de consciência e a adesão coletiva à existência do Estado – ao Estado entendido como instituição de uma vida ética.” (CANIVEZ, 2016, p. 20-21).

contra vulneráveis, xenofobia, entre outros, têm sido tratados no simples campo do entendimento do dado imediato, a partir de um diagnóstico precário, que não atinge a essência real do problema: a ruptura com o *ethos* social promotor do reconhecimento entre os semelhantes na sociedade civil, qual seja, o trabalho.

Pouco se reflete quanto à necessidade de revisão do alicerce axiológico para a retomada de um convívio fraternal. A centralidade da pessoa humana vai perdendo espaço, no reforço a um movimento niilista, pelo que se mostra premente perquirir sobre a causalidade do enfraquecimento dos vetores de enlace entre os seres humanos, de consolidação de técnicas excludentes e de fragmentação que permeiam uma sociedade cada vez mais individualista e utilitarista, pela conjuntura de falência comunitária que, ao marginalizar concidadãos, viabiliza reações de intolerância e de violência, alicerçando estágio histórico de verdadeira convulsão social.

Há que se aprofundar, assim, a consciência cívica acerca da indissociável correlação existente entre a fragmentação do trabalho e a reificação do trabalhador com a crise de decomposição comunitária expressada na violência e no terror. Há que se resgatar a importância do dado axiogênico ínsito ao trabalho, como *praxis* vocacionada à inserção comunitária, refletindo sobre o momento de confluência histórica do movimento de recrudescimento das fronteiras humanas, contraditoriamente antagonizada com a progressiva liberalidade na circulação de capitais (mercado globalizado) e dos dados informacionais (conectividade virtual), com uma prevalência do instrumental sobre o essencial, em um movimento que retira a centralidade da dignidade da pessoa, sobrepondo os dados poiéticos aos dados éticos, com poderosos reflexos no desfazimento do verdadeiro alicerce de enlace comunitário.

Na era informacional, ganham força e relevo teorias que subjagam o trabalho e outros valores ao próprio dado comunicativo, ou seja, que sobreponem o relevo instrumental do processo informacional à substância moral do próprio objeto informado, numa postura niilista que não atrela, essencialmente, a este objeto, uma ideia de justiça compromissada com os valores igualdade, liberdade e trabalho. Estas teorias agnósticas, ao sustentarem a neutralidade do direito em relação à moral, acabam por atrair críticas cada vez mais pertinentes e contemporâneas. A prevalência do discurso agnóstico e niilista, somado à chegada da revolução tecnológica acabou por fazer surgir técnicas de técnicas de exploração do trabalho humano, retirando proveito do rompimento processado em relação às barreiras físicas de espaço e de tempo, no campo comunicacional e de conexões empresariais, para impor, contraditoriamente,

fronteiras e obstáculos na conexão humana pelo trabalho¹⁴⁵. É neste contexto que a figura do trabalhador se afasta da do real beneficiário do processo produtivo, em virtude de fenômenos como terceirização, *outsourcing* e, recentemente, pela uberização. Adota-se o discurso segundo o qual se sobreleva a importância da rede de comunicação virtual (a exemplo da uberização) ou de conexão empresarial (como a terceirização e o *outsourcing*) como algo a ser protegido para além do trabalho humano por estas redes instrumentalizado. A velocidade da ampliação da conexão comunicativa virtual tem sido proporcional à velocidade de desconstrução dos alicerces valorativos que sustentam o enlace comunitário real. Os fenômenos da terceirização, do *outsourcing* e da uberização tiram proveito da realidade de desemprego e de miséria gerada a partir da própria premissa de sustentação desta realidade de fragmentação do trabalho, atrelada que está à mercantilização deste valor. São fenômenos refratários a uma intervenção estatal impositiva de uma ordem jurídica de sustentação de justiça social, ou seja, de normas assertivas à afirmação de direitos trabalhistas, fiscais e previdenciários adequados à consolidação da responsabilidade social dos atores sociais.

Há que se reafirmar, nessa conjuntura, a necessária inter-relação existente entre a violência hoje reinante e os mecanismos de fragmentação e reificação do trabalho, que são responsáveis pela formação de uma classe de marginalizados, de uma plebe¹⁴⁶, de um exército de excluídos inaptos a realizarem um Estado.

A violência generalizada apenas terá termo no momento em que rompermos com as técnicas de mercantilização do trabalho humano, inseridas em um propósito de mercado antinômico ao postulado ético de efetividade dos valores igualdade e liberdade. Ou seja, quando rompermos com mecanismos de *dumping* social que enxergam o trabalho como mero insumo inserido na lógica de redução de custos de produção, quando rompermos com técnicas que

¹⁴⁵ “Vivemos em um mundo muito hiperconectado, onde informações, ideias e pessoas estão viajando mais rápido do que nunca. Também vivemos em um mundo de desigualdades crescentes, um fenômeno que irá ser agravado pelas mudanças maciças do mercado de trabalho descritas anteriormente. Alargando a exclusão social, o desafio de encontrar fontes confiáveis de significado do mundo moderno e o desencanto com as elites estabelecidas e estruturas, percebidas ou reais, têm motivado os movimentos extremistas e permitiu-lhes recrutar pessoas para uma luta violenta contra os sistemas existentes.” (SCHWAB, 2016, p. 84-85).

¹⁴⁶ Como pondera Salgado, a: “distância entre a classe rica e a classe pobre é tanto maior quanto mais trabalho se engaja na produção, criando uma população miserável, cuja reintegração no trabalho aumentaria ainda mais a riqueza e o luxo de poucos. Contraditoriamente, mais trabalho, maior produção, maior a pobreza. Essa contradição entre o trabalho produtor da riqueza e a miséria dos que a produzem, embora não tematizada e explicada, mostra que Hegel está consciente de uma transferência ilegítima do produto do trabalho sem a correspondente (justa) participação do trabalhador no seu produto, que Marx denominará alienação (ou relação do trabalhador com o produto do seu trabalho como relação com um objeto que lohe é estranho), embora seja esse produto cristalização do seu próprio trabalho no objeto. A alienação claramente descrita por Hegel na dialética do senhor e do escravo está contida na relação de trabalho livre contratual da sociedade civil moderna. Marx procurará explicá-la como transferência do próprio produto do trabalho, que é a própria força de trabalho objetivada, pelo conceito de mais-valia.” (SALGADO, 1996, p. 378).

fragmentam os coletivos do trabalho e que colocam os indivíduos em posição concorrencial, na intenção de submetê-los àquilo que lhes resta em um “Estado exterior” submisso ao mercado: o simples atendimento às necessidades básicas, sem resguardo às condições mínimas de preservação da dignidade humana.

Portanto, a fragmentação do trabalho rompe com as condições básicas de reconhecimento entre os homens. Pelo *outsourcing*, opera-se desequilíbrio na relação interna entre trabalho e consumo, exportando-se postos de serviços para alguma localidade além da fronteira que venha a apresentar exército de desempregados dispostos a se submeterem a condições precárias de trabalho. Pela terceirização, desintegram-se relações ínsitas a determinada atividade econômica no propósito de fragmentação de estamentos. Pelo trabalho intermitente, vincula-se a valoração do trabalho à mera produção, numa perspectiva que desvaloriza toda a teia de relações humanas trabalhistas que não tenham exclusivo propósito utilitarista. A consequência disso é a reificação do homem e a desarticulação social¹⁴⁷.

Enfim, a pacificação social está umbilicalmente associada à consolidação da consciência no sentido de que há estrita correlação entre ambiente de convulsão social e os fenômenos de fragmentação e reificação do trabalho humano. Não há solução para a crise da modernidade alheia à conformação de uma consciência moral que suponha que o trabalho, visto como a ação humana axiogênica por excelência, se apresente como elemento indutor primário da dialética do reconhecimento no âmbito da sociedade civil (dimensão subjetiva do agir ético), desempenhando papel estruturante para a consolidação de uma universalidade (dimensão objetiva do agir ético), efetivando-se, a partir dessa processualidade ética mediada pelo trabalho, a constituição do próprio Estado Democrático de Direito.

¹⁴⁷ Nas palavras de Lima Vaz: “a alienação do trabalho emerge no curso da história humana com caracteres mais marcantes e com mais pungente realidade do que a alienação do sentido. Ela está estruturalmente ligada à utilização do “poder” das coisas para a coisificação do homem. E se impõe com todo o rigor quando o produto do trabalho, em vez de situar na linha do atendimento às necessidades humanas – e integrar-se, assim, no processo histórico de humanização da natureza pelo trabalho humano -, acumula-se em termos de riqueza e poder e submete o outro homem ao designo de dominação que está na origem de tal acumulação. Tal o caso, verificado nas proporções gigantescas de um fenômeno mundial, do sistema econômico que faz do trabalho um puro instrumento de produção e uma mercadoria, e do lucro um fim. [...] A alienação do trabalho está intimamente ligada à alienação do sentido. [...] Se mantemos a inter-relação entre o sentido e o trabalho, não se nos afigura válido, entretanto, o esquema que faz derivar a alienação do sentido da alienação do trabalho – como sua superestrutura ou sua expressão ideológica. [...] A alienação do sentido pode emergir em formas que se mostrarão irreduzíveis à alienação do trabalho e que simples superação desta alienação não fará desaparecer: a vontade de poder, a violência gratuita, a insinceridade, o erro.” (LIMA VAZ, 2016, p. 260-263).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- BARROS, José Adilson. A concepção hegeliana dos direitos humanos. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 7, n. 18, p. 21-31, 1980.
- BOURGEOIS, Bernard. Introdução. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Em Compêndio. (1830). 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. v. I: A ciência da lógica. p. 375-444.
- BRANCO, Judikael Castelo. Democracia e linguagem. In: PERINE, Marcelo; COSTEKI, Evanildo (org.). *Violência, educação e globalização: compreender o nosso tempo com Eric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 171-189. (Coleção Humanistas, v. 30).
- BURGIO, Alberto. Do discurso à violência com Hegel, depois de Hegel. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 16, n. 46, p. 35-47, 1989.
- CANIVEZ, Patrice. A teoria weiliana da mundialização. In: PERINE, Marcelo; COSTEKI, Evanildo (org.). *Violência, educação e globalização: compreender o nosso tempo com Eric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 13-31. (Coleção Humanistas, v. 30).
- CIAVATTA, Maria. Formação profissional para o trabalho incerto: um estudo comparativo Brasil, México, Itália. In: FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). *Educação e crise do trabalho: perspectivas de final de século*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 9-230.
- DELGADO, Maurício Godinho. *Capitalismo, trabalho e emprego: entre o paradigma da destruição e os caminhos da reconstrução*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2015.
- DEPRESSÃO afeta mais de 300 milhões de pessoas e é doença que mais incapacita pacientes, diz OMS. *Nações Unidas Brasil*, 7 abr. 2017. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/depressao-afeta-mais-de-300-milhoes-de-pessoas-e-e-doenca-que-mais-incapacita-pacientes-diz-oms/>. Acesso em: 17 abr. 2019.
- DRUMMOND, Arnaldo Fortes. Introdução. Perfil hegeliano do filósofo cristão. In: LIMA VAZ, Henrique C. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 11-91.
- DRUMMOND, Arnaldo Fortes. *Morte do Mercado*. Ensaio do Agir Econômico. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004.
- DRUMMOND, Arnaldo Fortes. Liberdade e economia na filosofia de Hegel. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 30, n. 96, p. 5-12, 2003.
- G1 MINAS. Sobe para 225 o número de mortos identificados no desastre da Vale em Brumadinho. *G1*, 10 abr. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/04/10/sobe-para-225-o-numero-de-mortos-identificados-no-desastre-da-vale-em-brumadinho.ghtml>. Acesso em: 12 abr. 2019.
- HAINBERGER, Pe. Leopoldo. Moralidade, ou imoralidade, das drogas. *Síntese Política Econômica Social*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 13, p. 70-79, jan./mar. 1962.

HARDT, Michael. Negri e Hardt escrevem sobre a revolta árabe. *Outras Palavras*, 25 fev. 2011. Disponível em: <https://outraspalavras.net/posts/arabes-desbravam-uma-nova-democracia/>. Acesso em: 17 nov. 2018.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017a. v. I: A ciência da lógica.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017b. v. III: A filosofia do espírito.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1992. pt. I.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. pt. II.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito: Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Editora Rideel, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HERMANN, Mario; PENTEK, Tobias; OTTO, Boris. Design Principles for Industrie 4.0 Scenarios. In: HAWAII INTERNATIONAL CONFERENCE ON SYSTEM SCIENCES (HICSS), 49., Koloa/HI, USA. *Proceedings*. Koloa/HI, USA: [s.n.], 5-8 Jan. 2016, p. 3928-3937. DOI: <https://doi.org/10.1109/HICSS.2016.488>. Disponível em: https://www.thiagobranquinho.com/wp-content/uploads/2016/11/Design-Principles-for-Industrie-4_0-Scenarios.pdf. Acesso em: 2 maio 2019.

HERRERO, F. Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese – Rev. de Filosofia*, Éticas Contemporâneas, Belo Horizonte, FAJE, v. 39, n. 125, p. 393-432, set./dez. 2012.

HERRERO, F. Javier. Desafios éticos do mundo contemporâneo. *Síntese – Rev. de Filosofia*, Atualidade da Ética, Belo Horizonte, FAJE, v. 26, n. 84, p. 5-11, jan./mar. 1999.

HERRERO, F. Javier. O desafio da crise atual de valores. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 11, n. 31, p. 5-10, jan./mar. 1984.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. O filósofo na cidade. “Não melhor que teu tempo, mas teu tempo do melhor modo”. *Síntese Nova Fase*, O filósofo na cidade, Belo Horizonte, FAJE, v. 19, n. 56, p. 15-24, 1992.

LIMA VAZ, Henrique C. A cultura e seus fins. *Síntese Nova Fase*, Cultura e modernidade, Belo Horizonte, FAJE, v. 19, n. 57, p. 149-159, 1992a.

LIMA VAZ, Henrique C. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014a.

LIMA VAZ, Henrique C. A metafísica da idéia em Santo Tomás de Aquino. *Síntese Nova Fase*, Idéia e existência, Belo Horizonte, FAJE, v. 28, n. 90, p. 5-16, 2001.

- LIMA VAZ, Henrique C. *Antropologia filosófica*. 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014b. v. I.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. v. II.
- LIMA VAZ, Henrique C. Atualidade da sabedoria antiga. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 24, n. 78, p. 411-420, 1997.
- LIMA VAZ, Henrique C. Consciência e realidade nacional. *Síntese Política Econômica Social*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 14, p. 92-109, 1962.
- LIMA VAZ, Henrique C. Crise e verdade da consciência moral. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 25, n. 83, p. 461-476, 1998a.
- LIMA VAZ, Henrique C. Democracia e dignidade humana. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 14, n. 44, p. 11-25, 1988.
- LIMA VAZ, Henrique C. Destino da revolução. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 16, n. 45, p. 5-12, 1989.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola. 1998b. v. I: Problemas de fronteira.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002a. v. IV: Introdução à ética filosófica 1.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. v. VI: Ontologia e história.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993a. v. II: Ética e cultura.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993b. v. III: Filosofia e cultura.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. v. V: Introdução à ética filosófica 2.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2002b. v. VII: Raízes da modernidade.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. v. VIII: Platônica.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Ética e direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2002c.
- LIMA VAZ, Henrique C. Ética e justiça: filosofia do agir humano. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 23, n. 75, p. 437-453, 1996.
- LIMA VAZ, Henrique C. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 22, n. 68, p. 53-84, 1995.

LIMA VAZ, Henrique C. Morte e vida da filosofia. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991.

LIMA VAZ, Henrique C. O problema da filosofia no Brasil. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 11, n. 30, p. 11-25, 1982.

LIMA VAZ, Henrique C. Prefácio. In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992b. pt. I. p. 9-19.

LIMA VAZ, Henrique C. Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 15, n. 42, p. 27-47, 1987.

LIMA VAZ, Henrique C. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.

LIMA VAZ, Henrique C. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 21, n. 64, p. 5-14, 1994.

LIMA VAZ, Henrique C. Sociedade civil e estado em Hegel. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 7, n. 19, p. 21-29, 1980.

MORAIS, Manoel dos Reis. *A proposta Lima-Vaziana para superação da dicotomia entre a ética e o direito*. 2016. Dissertação (Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2016.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; CARDOSO, Delmar. Ação ética subjetiva na ética filosófica de Lima Vaz. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 35, n. 113, p. 405-422, 2008.

PERINE, Marcelo. A constituição do político na tradição ocidental. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 19, n. 59, p. 543-574, 1992a.

PERINE, Marcelo. A essência do Estado nos §§ 257 e 258 da Filosofia do Direito de Hegel. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 11, n. 30, p. 41-49, 1982.

PERINE, Marcelo. A modernidade e sua crise. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 19, n. 57, p. 161-178, 1992b.

PERINE, Marcelo. A violência e o Direito. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 13, n. 38, p. 5-32, 1986.

PERINE, Marcelo. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo: ética, política e filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004a.

PERINE, Marcelo. Eric Weil entre Hegel e Kant e além deles. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 33, n. 107, p. 315-326, 2006.

PERINE, Marcelo. Ética e política: irredutibilidade e interação de relações assimétricas. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 17, n. 48, p. 35-46, 1990.

PERINE, Marcelo. Ética e sociedade: razão teórica versus razão técnica. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 28, n. 92, p. 49-68, 2001.

PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PERINE, Marcelo. Violência e niilismo: o segredo e a tarefa da filosofia. In: PERINE, Marcelo. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo: ética, política, filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004b. p. 141-171.

PINTO, Carvalho Vânia. A revolução que não começou: as particularidades da Primavera Khaleeji. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 64, n. 4, p. 30-33, out./dez. 2012. Disponível em: https://www.academia.edu/31809651/A_revolu%C3%A7%C3%A3o_que_n%C3%A3o_come%C3%A7ou_as_particularidades_da_Primavera_Khaleeji_Ci%C3%A4ncia_e_Cultura_2012_. Acesso em: 17 nov. 2018.

REIS, Daniela Muradas. *Trabalho, Ética e Direito: os fundamentos da ética hegeliana para restrição jurídica da negociação coletiva*. 2002. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.

RELATÓRIO Mundial sobre Drogas 2018: crise de opioides, abuso de medicamentos sob prescrição; cocaína e ópio atingem níveis recordes. *UNODC*, 26 jun. 2018. Disponível em: <https://www.unodc.org/lpo-brazil/pt/frontpage/2018/06/relatorio-mundial-drogas-2018.html>. Acesso em: 17 abr. 2019.

ROCHA, Zeferino. Ética, cultura e crise ética de nossos dias. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, FAJE, v. 34, n. 108, p. 115-131, 2007.

RODRIGUES, Bruno Alves. Educação e Trabalho. In: PIMENTA, José Roberto Freire; RENAULT, Luiz Otavio Linhares; VIANA, Marcio Tulio; DELGADO, Mauricio Godinho; BORJA, Cristina Pessoa Pereira (org.). *Direito do Trabalho - evolução, crise, perspectivas*. São Paulo: LTr, 2004a. p. 271-287.

RODRIGUES, Bruno Alves. *Ética e jurisprudência*. 2004. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004b.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto – a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Editora Loyola, 1993. (Coleção Filosofia).

SANZ, Juan Carlos. Sete anos de frustração desde a eclosão da Primavera Árabe. *El País*, 17 dez. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/16/internacional/1513454978_043457.html. Acesso em: 17 nov. 2018.

SCHWAB, Klaus. *A quarta revolução industrial*. Tradução de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2016.

SUPIOT, Alain. Prefácio. In: NICOLI, Pedro Augusto Gravatá. *Fundamentos de Direito Internacional Social: sujeito trabalhador, precariedade e proteção global às relações de trabalho*. São Paulo: LTr, 2016. p. 15-16.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

VILHENA, Paulo Emílio Ribeiro de. *Relação de emprego: estrutura legal e supostos*. São Paulo: Saraiva, 1975.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011. (Coleção Filosofia Atual).

WEIL, Eric. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012. (Coleção Filosofia Atual).