

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Direito

Programa de Pós-Graduação em Direito

Manoel dos Reis Morais

DEMIURGIA ÉTICO-POLÍTICA:

Sobre os fundamentos ontológicos do *status socialis* e sua convergência em *comunidade ética*

Belo Horizonte

2022

Manoel dos Reis Morais

DEMIURGIA ÉTICO-POLÍTICA:

Sobre os fundamentos ontológicos do *status socialis* e sua convergência em *comunidade ética*

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.

Orientadora: Profa. Dra. Adriana Campos Silva

Belo Horizonte

2022

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Luciane Lorena Queiroz - CRB-6/2233.

Morais, Manoel dos Reis
M827d Demiurgia ético-política [manuscrito]: sobre os fundamentos ontológicos
do *status socialis* e sua convergência em *comunidade ética* / Manoel dos
Reis Moraes. - 2022.
305 f.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade
de Direito.

Bibliografia: f. 282-305.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Ética - Teses. 3. Ciência política - Teses.
I. Silva, Adriana Campos. II. Universidade Federal de Minas Gerais -
Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 32:17



ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO MANOEL DOS REIS MORAIS

Realizou-se, no dia 22 de agosto de 2022, às 09:00 horas, Faculdade de Direito UFMG, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese intitulada "*Demiurgia ético-política: sobre os fundamentos ontológicos do status socialis e sua convergência em comunidade ética*", apresentada por MANOEL DOS REIS MORAIS, número de registro 2018653371, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof.a Dr.a Adriana Campos Silva – (Orientadora - UFMG), Prof.a Dr.a Mariah Brochado Ferreira (UFMG), Prof. Dr. Francisco de Castilho Prates (UFMG), Prof. Dr. Lucas de Alvarenga Gontijo (PUC Minas), Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes (PUC Minas).

A Comissão considerou a tese:

Aprovada, tendo obtido a nota 100,0 (com)

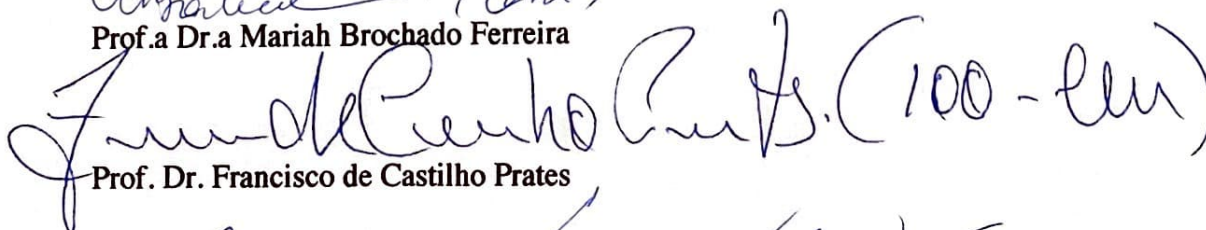
Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 22 de agosto de 2022.

 100,0 (com)
Prof. Dr. Adriana Campos Silva (Orientadora)

 (com)
Prof. Dr. Mariah Brochado Ferreira

 (100 - com)
Prof. Dr. Francisco de Castilho Prates

 (100) (com)
Prof. Dr. Lucas de Alvarenga Gontijo

 (100) (com)
Prof. Dr. José Luiz Quadros de Magalhaes

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

Henrique Cláudio de Lima Vaz
Ética e Cultura, p. 180.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar os fundamentos ontológicos do *status socialis* moderno à luz da filosofia de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Para isso, serão apresentados os dois principais paradigmas políticos ocidentais, quais sejam, a *pólis grega* e a *sociedade moderna*. Uma vez que a filosofia lima-vaziana aponta as bases de uma crítica ao paradigma político moderno. Dessa forma, o ponto de partida deste trabalho é uma análise das categorias políticas modernas centrais, sobretudo a razão moderna (sempre contraposta à antiga). Após esse percurso, serão apresentados os principais fundamentos da *pólis grega*, que se constitui a partir de uma perspectiva afetivo-existencial em que o *ser-ético*, que tem como eixo diretivo a racionalidade *prática*, eleva-se como *ser-político* para se constituir em uma verdadeira comunidade ético-política, na qual, há o intuito teleológico de concretização do Bem como Fim. Por conseguinte, a pesquisa apresenta um modelo de comunidade política moderna, marcado pela sapiência técnico-operacional, cujo objetivo se esgota na própria eficácia produtivo-satisfativa, isto é, na *demiurgia* individualista do sujeito moderno. Por fim, apontar-se-á para a possibilidade de se erigir uma *comunidade ética* diante de um horizonte cultural permeado pelo *individualismo* e pela *tecnociência*.

Palavras-chave: Demiurgia, Ética, Política, Comunidade Ética.

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze the ontological foundations of the modern *status socialis* according to the philosophy of Henrique Cláudio de Lima Vaz. For this, the two main western political paradigms will be presented, namely, the Greek polis and the modern society. Once the lima-vazian philosophy points out the bases of a critique of the modern political paradigm, the starting point of this work is an analysis of the central modern political categories, especially modern reason (always opposed to the ancient one). After this, the main foundations of the Greek polis will be presented, which is constituted from an affective-existential perspective in which the ethical-being, which has practical rationality as its directive axis, rises as a political-being to constitute itself in a true ethical-political community, in which there is the teleological intention of concretizing the Good as an End. Therefore, the research presents a model of modern political community, marked by technical-operational wisdom, whose objective ends in the productive-satisfactory efficiency itself, that is, in the individualistic demiurgy of the modern subject. Finally, it points to the possibility of building an ethical community in the face of a cultural horizon permeated by individualism and technoscience.

Keywords: Demiurgy, Ethics, Politics, Ethical Community.

LISTA DE ABREVIATURAS

AF I	Antropologia filosófica I
AF II	Antropologia filosófica II
CA	Constituição dos atenienses
CDD	Contemplação e dialética nos diálogos platônicos
CR	Cultura e religião
CVC	Crise e verdade da consciência moral
DDH	Democracia e dignidade humana
DS	Democracia e sociedade
EC	Ética e comunidade
ECiv	Ética e civilização
ED	Ética e direito
EF I	Problemas de fronteira
EF II	Ética e cultura
EF III	Filosofia e cultura
EF IV	Introdução à ética filosófica 1
EF V	Introdução à ética filosófica 2
EF VI	Ontologia e história
EF VII	Raízes da modernidade
EF VIII	Platônica
EMS	Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica
EJ	Ética e justiça: filosofia do agir humano
EM	Experiência mística e filosofia na tradição ocidental
EN	Ética a Nicômaco
EP	Ética e política

ERM	Ética e razão moderna
FFA	Filosofia como forma de ação
FPH	A formação do pensamento de Hegel
FRM	Filosofia da religião e metafísica
HH	Humanismo hoje: tradição e missão
IPH	Introdução ao pensamento de Hegel
IV	Ideologia e verdade
MM	Método e dialética
MP	Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental
MVF	Morte e vida da filosofia
PH	Política e História
PR	Platão revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas
PTA	Presença de Tomás de Aquino no horizonte do século XXI
RS	Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)
RMF	Religião e modernidade filosófica
SE	Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental
SNS	Sentido e não-sentido na crise da modernidade

SUMÁRIO

Introdução	12
Modernidade e Demiurgia	20
1.1 Razão	24
1.1.1 Razão clássica	26
1.1.2 Razão moderna	32
1.2 Indivíduo demiúrgico	36
1.3 <i>Status socialis</i> : dimensões <i>nomotética</i> e <i>hipotética</i>	40
1.3.1 Universalidade <i>nomotética</i>	41
1.3.2 Universalidade <i>hipotética</i>	48
1.4 Considerações	56
Pólis grega: fundamentos ontológicos	59
2.1 Prolegômenos históricos da <i>pólis</i>	62
2.1.1 Gênese da <i>pólis</i>	64
2.1.2 Governo de Sólon	66
2.1.3 A tirania de Pisistrato	67
2.1.4 Clístenes: cidadania e instituições	68
2.1.5 Século de Péricles: concretização da democracia	69
2.1.6 <i>Isonomia</i> e <i>isegoria</i>	71
2.1.7 Originalidade da <i>pólis</i> democrática	73
2.2 O homem grego: entre o <i>koinon</i> e o <i>óikos</i>	76
2.2.1 Homem grego: uma ideia	77
2.2.2 <i>Koinon</i> e <i>óikos</i>	80
2.3 O Bem, a <i>pólis</i> e o ser humano	88
2.4 Considerações	107
Sociedade moderna: organicidade sociopolítica refletida	111
3.1 Homem <i>aedificador</i>	113
3.2 Arquitetônica societária: pacto social	120
3.2.1 O pacto social como <i>método contratual</i>	121
3.2.2 Premissas do contrato social	131
3.2.2.1 Abordagem da estrutura das teorias clássicas	131
3.2.2.2 Apogeu e ocaso do contratualismo	142
3.2.2.3 Reabilitação do contratualismo na contemporaneidade	153
3.2.2.3.1 Transmutação do Estado Liberal em Social	154

3.2.2.3.2 As soluções (<i>neo-</i>)contratualistas	161
3.3. Base ontológica do contratualismo	173
3.4 Considerações	180
Comunidade ética: locus para autorrealização humana	184
4.1 O método dialético lima-vaziano	187
4.1.1 Platão como caminho: método e dialética	190
4.1.2 O modelo hegeliano: atualização da dialética platônica	196
4.1.3 Dialética como método em Lima Vaz	202
4.2 O Ser humano	208
4.2.1 Ideia de <i>pessoa</i> : aproximação histórico-filosófica	210
4.2.1.1 O termo <i>pessoa</i> : <i>persona</i> , <i>prósopon</i> e <i>hypóstasis</i>	210
4.2.1.2 Experiência da transcendência	213
4.2.1.3 Esvanecimento da concepção de <i>pessoa</i>	216
4.2.2 Reformulação lima-vaziana da ideia de <i>pessoa</i>	220
4.2.2.1 Dialética da <i>essência</i> e da <i>existência</i>	221
4.2.2.1.1 Categorias de <i>estrutura</i>	222
4.2.2.1.2 Categorias de <i>relação</i>	227
4.2.2.1.3 Categoria de <i>realização</i>	232
4.2.3 Integralização nocional de <i>pessoa</i>	233
4.3 O Ser Ético	237
4.3.1 O <i>lógos</i> ético como imperativo filosófico	239
4.3.2 Ética: aspectos fenomenológicos	242
4.3.3 O <i>ser ético</i> : dinâmica espiritual e Razão <i>prática</i>	246
4.3.3.1 Razão <i>prática</i> : Verdade, Bem e <i>Consciência Moral</i>	246
4.3.3.2 Razão <i>prática</i> : Reconhecimento, Consenso e <i>Consciência Moral Social</i>	252
4.4 <i>Comunidade ética e realização</i>	257
4.4.1 A <i>justiça</i> como forma universal da <i>comunidade ética</i>	258
4.4.2 A questão da <i>injustiça</i> na <i>comunidade ética</i>	261
4.4.3 A <i>justiça</i> singularizada como <i>dignidade humana</i>	267
4.5 Considerações	272
Considerações finais	276
Referências bibliográficas	282
1 Bibliografia de Henrique Cláudio de Lima Vaz	282
2 Bibliografia sobre Henrique Cláudio de Lima Vaz	284
3 Bibliografia – outros autores	286

INTRODUÇÃO

A motivação deste trabalho apresenta-se através do tema “Demiurgia Ético-Política” em sua amplitude. Por essa razão, esse tema tem o intuito de considerar os fundamentos da *sociedade moderna* e realizar um juízo crítico da sua organicidade para então, propor a sua convergência em *comunidade ética*. Este trabalho pretende, de modo sintético, mostrar a prevalência da racionalidade *poiética* na configuração da sociedade moderna. E por meio dessa relação, tentar demonstrar a circunstância que impede ou dificulta o entretencimento axiológico na convivência. Por conseguinte, estabelecer a necessidade da restauração da racionalidade *prática*, a fim de que haja transmutação da *sociedade moderna* em *comunidade ética*.

Mas qual a razão de tal interesse? A explicitação sinótica da investigação sinaliza a preocupação em torno do pressuposto a seguir: *aquilo que a sociedade moderna se mostra ela não o é em conceito*. Mencionada a inquietação que reside no fato de que o *modus vivendi* instalado na contemporaneidade procede de uma “revolução profunda e silenciosa, cujos efeitos visíveis e ruidosos acabam por ocultar sua verdadeira natureza e seu alcance” (EMS, p. 149). Dessa forma, a potencialidade deste revolvimento vem modificando “as intenções, as atitudes e padrões de conduta que tornaram possível historicamente nosso ‘ser-em-comum’ e, portanto, as razões que asseguram a viabilidade das sociedades humanas e o próprio predicado de socialidade” (EMS, p. 149).

Por consequência, inexistente exagero em se afirmar que estamos diante de uma crise civilizatória sem precedentes. Desta maneira, se temos consciência que se trata de algo sem precedentes na história, e que isso poderia impossibilitar a coexistência humana, seria forçoso que se compreenda tal realidade a fim de que seja interpretada da melhor maneira possível (cf. RIBEIRO, 2012, p. 7). Assim, tal é a tarefa que se impõe e que, também, consubstancia a motivação desta pesquisa. Por essa razão, assinalamos que a intenção não seria ofertar soluções para mudar a realidade, mas, “incliná-la, com olhar crítico, sobre o que é ou o que foi no sempre penoso esforço do conceito, para tentar encontrar os núcleos de inteligibilidade que se ocultam sob as aparências e, se possível, ordená-los num discurso coerente” (EJ, p. 438). Ademais,

O exercício do ato de filosofar é sempre uma “rememoração” (uma *Erinnerung*, como dizia Hegel), e uma “atenção” que podemos chamar conceptualizante, ou seja, pensada, refletida e discursivamente explicada, à realidade. Duas dimensões que

nascem da mesma origem do ato de filosofar – ou da decisão de filosofar, da qual fala Hegel – e que definem o espaço espiritual onde a Filosofia tem a sua morada e onde vive. A Filosofia é *anámnēsis* – recordação – e é *nóesis* – pensamento. Na verdade, toda cultura é *anamnética*, pois nem os indivíduos nem as sociedades podem viver sem continuamente recuperar sua vida vivida – seu passado – para nele perscrutar as razões da sua vida presente. (MVF, p. 684-685)

A partir do exercício do ato de filosofar mencionado acima, outra questão se faz pertinente neste trabalho, qual seria o aporte teórico apropriado para se refletir em profundidade sobre a temática e, logicamente, tornar possível aquilo que se pontuou como necessidade de convergência do *status quo* em comunidade ética? A resposta é manifesta, mesmo porque o desvelamento das circunstâncias que envolvem o problema enunciado somente foi possível com a aproximação do referencial teórico da obra filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz¹.

Henrique Cláudio de Lima Vaz² nasceu em 24 de agosto de 1921, em Ouro Preto, Minas Gerais, e faleceu em Belo Horizonte, no dia 23 de maio de 2002. Desde tenra idade, o Filósofo teve acesso às obras dos grandes pensadores e se despertou para a vida intelectual. Na biblioteca do seu avô leu, pela primeira vez, a *República* de Platão. Posteriormente, este autor foi seu marco teórico na tese de doutoramento e, também, o acompanhou em todo o seu itinerário intelectual.

Ainda criança, Lima Vaz mudou-se para Belo Horizonte e estudou no Colégio Arnaldo. Logo depois, em 1938, ingressou na Companhia de Jesus em Nova Friburgo – RJ. No Colégio Anchieta, Lima Vaz cursou humanidades, ciências e filosofia, e nesse contexto acadêmico, dois mestres marcaram seu itinerário de aprendizado, o físico Francisco Xavier Roser e o filósofo e jurista Eduardo de Magalhães Lustosa.

No ano de 1945, depois da conclusão do curso de Filosofia, Lima Vaz foi enviado para Roma, onde estudou Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana. Henrique Cláudio de Lima Vaz foi ordenado sacerdote em 1948 e integralizou sua formação religiosa em Gandia, na Espanha. Em 1953, sob a orientação do professor René Arnou, Lima Vaz obteve o doutorado

¹ Importante evidenciar que neste trabalho Henrique Cláudio de Lima Vaz será referido, seja pelo seu nome, ou ainda, simplesmente por: Lima Vaz, Padre Vaz, Filósofo, Doutor Jesuíta ou Jesuíta ouropretano.

² As informações biográficas do Filósofo foram recolhidas no sítio *Memorial Padre Vaz* – Portal da FAJE, segundo os perfis traçados pelos professores João A. Mac Dowell e João Batista Libânio. Além destes, também nas seguintes obras/artigos: a) *Conversas com filósofos brasileiros* (NOBRE; REGO, 2000, p. 29-44); b) *Reconhecimento ético e virtudes* (RIBEIRO, 2012, p. 12-16); c) *Metafísica e ética: A filosofia em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo* (OLIVEIRA, 2013, p. 9-11); d) *P. Henrique Cláudio de Lima Vaz* (MONDONI, 2002, p. 149-156); e) *Ética e Direito em Lima Vaz* (MORAIS, 2018, p. 8-10); f) *Filosofia como forma de ação* (FFA, p. 77-102).

em Filosofia pela mesma Universidade Gregoriana, com a tese *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos* (2012)³.

Rocha de Oliveira lembra que no período em que esteve na Universidade Gregoriana, o Filósofo “teve oportunidade de entrar em contato com o chamado tomismo romano da Companhia de Jesus” (2013, p. 10). Nesta ocasião, estudou com renomados professores, como Charles Boyer (1884-1980), Paolo Dézza (1901-1999), Frederick Copleston (1907-1994), Johannes B. Lotz (1903-1992) e René Arnou (1884-1972). Mais ainda, “teve oportunidade de entrar em contato com textos de autores de língua francesa que o ajudaram a ampliar o horizonte de reflexão” (2013, p. 10), entre os quais: Teilhard de Chardin (1881-1955), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Emmanuel Mounier (1901-1950), Henri de Lubac (1896-1991) e Maurice Blondel (1861-1949) (cf. 2013, p. 10).

Em prosseguimento, Lima Vaz iniciou sua missão apostólica de formador e professor dos jovens jesuítas na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, em Nova Friburgo, até 1963, e, posteriormente, em 1974, no Rio de Janeiro e em Belo Horizonte, a partir de 1982. Lima Vaz também lecionou na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, no período de 1964 a 1985,⁴ onde recebeu o título de Professor Emérito. Nessa faculdade, Padre Vaz ministrou diversos cursos, dentre eles, Filosofia da Natureza, Antropologia Filosófica e aprofundou seus estudos em Hegel.

Segundo o próprio Filósofo, “o estudo dos textos hegelianos” (NOBRE; REGO, 2000, p. 30) propiciaram a dilatação dos seus horizontes, antes “circunscritos basicamente ao universo aristotélico-tomista” (NOBRE; REGO, 2000, p. 30). Essa ampliação que o alijou por completo de um possível pensamento utópico. Ademais, em sua concepção o conceito de utopia não

³ A tese *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos* permaneceu inédita até recentemente, quando foi traduzida do latim para o português por Juvenal Savian Filho e, em seguida, publicada pela Editora Loyola, em 2012.

⁴ O Filósofo, Henrique Cláudio de Lima Vaz, sempre cultuou uma vida recatada, simples e sem muito contato com o grande público. Exceção foi sua participação, na década de 60, como mentor da JUC (Juventude Universitária Católica), e, depois, da Ação Popular. Esse período foi de grande efervescência política e a polarização ideológica. Nessa época, Pe. Vaz publicou o artigo *Consciência histórica*, que teve forte impacto público. Nesse texto, “contrapondo-se, por uma parte, a uma visão da realidade fechada ao mundo moderno e, por outra, ao canto da sereia do marxismo a seduzir as inteligências jovens com a proposta de soluções imediatas e radicais, ele soube oferecer uma análise crítica do pensamento marxiano, sem escorregar pela ladeira fácil dos anátemas conservadores” (MONDONI, 2002, p. 150). Sua influência intelectual, nesse período, perdurou até 1968 (Conferência do Episcopado Latino-americano em Medellín). Por conta desses fatos, bem como por não ter sido compreendido assertivamente por seguidores e opositores, saiu de Nova Friburgo, Rio de Janeiro, em 1964, ocasião em que foi acolhido na UFMG (cf. MONDONI, 2002, p. 150). É preciso ressaltar, também, que logo depois, o Filósofo Lima Vaz foi processado pelo Regime Militar (indiciado em IPM), mas em 1968, por meio de um *habeas corpus* impetrado perante o Superior Tribunal Militar, houve o trancamento da investigação. Segundo consta, após esse fato, não teve problemas com o aparato de Segurança Pública da Ditadura Militar. (cf. testemunhos de J. A. MacDowell e de J. B. Libânio no *Memorial Padre Vaz* – Portal da FAJE)

pertence ao universo filosófico, vez que, abalizado em Hegel, entendia que “a filosofia trata do que é; o que *será* fica para os profetas” (NOBRE; REGO, 2000, p. 42).

A partir dessa preocupação, Lima Vaz travou um profícuo diálogo com a Modernidade e seus inúmeros problemas, principalmente com a crise civilizacional inaugurada desde a viragem antropocêntrica (cf. PERINE, 2006). Visto que, os seus inúmeros artigos publicados na Revista Síntese de Filosofia, e em outros repositórios, bem ainda os vários Escritos de Filosofia publicados pela Edições Loyola, atestam a seriedade de seu labor filosófico. A propósito, Franklin Leopoldo e Silva afirma:

A trajetória de Lima Vaz coincide com a consolidação dos estudos filosóficos nas Universidades brasileiras: sua contribuição só será talvez inteiramente avaliada quando a importância da obra superar a discrição do autor. Coincide também parcialmente com os anos de arbítrio, de repressão e de censura. A integridade do intelectual que busca na história do pensamento os meios de compreender e intervir, sem nunca ceder às seduições do imediatismo, constitui exemplo eloqüente da política como ética do compromisso: do desprendimento e da generosidade que compõem a atitude de alguém que, nas suas adesões e nas suas recusas, preserva como instância fundamentalmente inspiradora o valor do pensamento. (SILVA, 1997, p. 77)

Apesar dessa discrição pessoal do Filósofo Lima Vaz, numerosas pesquisas têm sido realizadas sobre sua obra filosófica, como artigos filosóficos, dissertações de mestrado e teses de doutorado, conforme atesta o Memorial Padre Vaz, no Portal da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE. Tendo em vista essas análises, a pretensão nesta tese é também promover uma investigação em seus escritos filosóficos, com o intuito de lançar luz sobre o problema da constituição societária moderna.

Já no que diz respeito ao trabalho, o título escolhido para esta pesquisa foi: *Demiurgia Ético-Política: sobre os fundamentos ontológicos do status socialis e sua convergência em comunidade ética* (2022). A expressão *demiurgia ético-política* remete ao aspecto auto fundador do *status socialis* moderno pelo ser humano por meio do pacto social, cujo intuito é eliminar o *bellum omnium contra omnes* (Hobbes), segundo o paradigma científico moderno.

Assim, mencionado pressuposto da concepção da vida social desencadeia uma série de problemas na realidade ética e política, dado que o viés científico pertinente à relação de objetividade (natureza *poiética*) e não à relação de intersubjetividade (natureza *prática*), oferece uma circunstância que lança dúvida quanto à eticidade do convívio. Logo, um grave problema de fundo se levanta qual seria: a possibilidade de uma tal sociedade se realizar como solidária e fraterna tendo em conta sua fundação *poiética*? Essa questão-problema aponta para uma

possível solução, ou ainda, para a necessidade de uma reformulação teórica do contrato social, com a conseqüente ênfase do norteamto *intersubjetivo* desdobrado no *reconhecimento* e no *consenso* para, com isso, estabelecer a socialidade humana como *comunidade ética*.

Nesse contexto, o objetivo da pesquisa será diligenciar os fundamentos ontológicos da *sociedade moderna* e, ao mesmo tempo, intentar sua convergência em *comunidade ética*. Dessa forma, pretende-se, portanto, sustentar a insuficiência do paradigma do pacto social – que se conforma desde a origem dos tempos modernos com base no *ensimesmamento* e na *conflituosidade* do ser humano e idealizado segundo o *método científico* – e a conseqüente necessidade de uma inversão, na medida em que o conflito é um dado ulterior na formação societária, a qual, pervazada pela *Razão prática*, transmuda-se em *comunidade ética*.

A proposta de investigação no paradigma do pacto social pode soar como um não-problema, dado que o contratualismo reúne um complexo teórico que, desde o início dos tempos modernos, intenta em explicar e justificar a formação das sociedades humanas como unidades políticas (cf. HÖFFE, 2005, p. 400). Logo, num primeiro instante, pode parecer que todas as questões de fundo sobre a temática há muito foram exploradas. Ademais, poder-se-ia objetar que se trata de uma vertente da teoria política um tanto clássica e com certo desprestígio na contemporaneidade⁵, tanto que no século XIX e início do século XX, já não lhe era dada muita atenção.

Contudo, questões sobre o Estado, a democracia, o poder, a primazia da lei, a segurança, a igualdade, a liberdade etc., caras à Filosofia Política moderna, voltaram à cena com um interesse claro na realização da justiça social, como é o caso da *Uma teoria da justiça* (1971), de John Rawls (1921-2002); posteriormente, como contraponto ao estudo rawlseniano, sobrevieram a *teoria neoliberal minimalista do estado* de Robert Nozick (1938-2002) e a *teoria econômica da constituição* de James MacGill Buchanan Jr. Em suma, refletir sobre o pacto social é algo relevante na atualidade.

Assim é que, a partir daquela dúvida suscitada acima, i.é., quanto à realização do ideal de sociedade harmônica, solidária e fraterna é que se promoverá o repensamento do contratualismo. Mais ainda, propor-se-á a convergência da *sociedade moderna* instaurada

⁵ Entre os contratualistas clássicos, para citar apenas os mais proeminentes, figuram: Johannes Althusius (1567-1638), *Politica Methodice Digesta*; Thomas Hobbes (1588-1679), *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*; Samuel Pufendorf (1632-1694), *De Officio Hominis et Civis*; John Locke (1632-1704), *Dois tratados sobre o governo*; Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), *O contrato social*; e Immanuel Kant (1724-1804), *A metafísica dos costumes*.

pelo pacto social em *comunidade ética*. Nesse contexto, pretende-se defender a tese de que o paradigma do pacto social se conforma, desde a origem dos tempos modernos, com base na conflituosidade do humano e, que foi idealizado, segundo a racionalidade técnico-operacional. Ainda que, em virtude destes pressupostos, não satisfaz condições básicas de comunidade humana como *comunidade ética*. Por essa razão, o apoio teórico-filosófico será haurido, notadamente, nas ontologias do *ser* e do *agir* lima-vazianos, pois serão suficientes para estabelecer a inversão do constructo da *sociedade moderna* em *comunidade ética*.

Desse modo, à vista do tema e do objetivo delineados acima, privilegiou-se a estrutura da pesquisa em quatro capítulos, sendo os três primeiros subdivididos em três seções e, o último, em quatro seções. O primeiro capítulo, denominado Modernidade e *Demiurgia*, foi dedicado exclusivamente ao modo como Lima Vaz compreende a Modernidade e, dentre as aporias nela desveladas, a concepção de *Demiurgia*. Apesar da abrangência do objetivo, preocupou-se no curso do desenvolvimento em efetivar uma correta delimitação. Ademais, Modernidade e *Demiurgia* não compõe o itinerário sistemático da filosofia lima-vaziana, razão pela qual uma das inquietações foi empreender, a partir do significado filosófico dos termos, um entrelaçamento categorial, a fim de conferir sentido ao tema da pesquisa.

A hipótese é que Modernidade, para além de algumas tipologias semânticas (v.g.: novidade, atualidade, há pouco etc.), no arcabouço filosófico lima-vaziano, se relaciona com um modelo específico de racionalidade (moderna), que se contrapõe a uma outra racionalidade até então imperante (clássica). Assim, três questões emergiram como vetores investigativos: (a) qual o significado de razão e como se especifica sua autodiferenciação entre clássica e moderna? (b) admitida esta dicotomização, será possível predicar o ser humano imbuído da racionalidade moderna como indivíduo *demiúrgico*? e, por fim, (c) como o universo das coisas humanas (Ética, Política e Direito) se estabelece como universalidades – *nomotética* e *hipotética* – nas reflexões vazianas?

A partir desse primeiro capítulo, que ocupa uma posição central no propósito da pesquisa, uma espécie de *topos* teórico-filosófico será desenvolvida nesta tese. Daí, portanto, a preocupação em explicitar a Cultura Ocidental como Cultura da razão (*logos apodeiktikós*) desde os clássicos, bem como sua autodiferenciação com os tempos modernos e, em consequência, o espectro *demiúrgico* por ela assumido. Além disso, em derradeiro exame, deter-se-á em estabelecer como a *razão* engloba o universo simbólico e, assim, o organiza.

Por conseguinte, esse arcabouço mencionado, possibilitou estruturar os próximos capítulos em três movimentos específicos: (a) *pólis* grega; (b) *sociedade moderna*; e (c) *comunidade ética*. Dessa forma, o intuito é promover uma disposição capitular dialetizada, na medida em que a *pólis* grega se apresenta como momento histórico-filosófico na perspectiva de uma *ideia reguladora*, que é negada e suprassumida (conservando o horizonte de *koinonia politiké*) pela historicidade da *sociedade moderna*; por fim, surge a negação da negação com a suprassunção pela *comunidade ética*.

Já no segundo capítulo, aquele primeiro movimento, será denominado *Pólis Grega*: fundamentos ontológicos, que teve o desígnio de reconstruir as linhas mestras do que seja a *pólis* grega como comunidade, i.e., numa concepção afetivo-existencial em que o *ser-com-os-outros* tem como fundamento o *ser-ético* que se eleva como *ser-político* na estruturação de um convívio ético-político. Por essa razão, três problemas foram implicitamente considerados: (a) quais os fundamentos históricos que confluíram para a formação da *pólis* grega, bem como sua originalidade como cosmovisão ético-política? (b) qual sua concepção antropológica e como os espaços público (*koinon*) e privado (*óikos*) eram dimensionados? e, (c) aclarado o problema do público e do privado, como se estabelece o Bem como horizonte normativo e sua relação entre a *pólis* e o ser humano?

No terceiro capítulo, o segundo movimento, será nomeado como *Sociedade Moderna*: organicidade sociopolítica refletida. A partir da dialética proposta, objetivou mostrar como a viragem cartesiana-hobbesiana ecoou na alteração da constituição sociopolítica de comunidade (relação de tipo afetivo-existencial) para sociedade (relação de tipo contratual). O ser humano como *res cogitans* (Descartes), *ensimesmado* e *conflituoso* (Hobbes), imbuído da racionalidade *poiética*, passará à conformação de todo o seu *Lebenswelt*.

Assim, três indagações nortearam o desenvolvimento: (a) quais as linhas básicas da revolução cartesiano-hobbesiana e em que medida elas permaneceram para estabelecer o perfil do *homem aedificador* do mundo da vida? (b) como este ser construtor refletiu sobre a arquitetônica societária por meio do *método científico*? e por fim, (c) qual a base ontológica do contratualismo enquanto esforço teórico-político da concepção sociopolítica?

Uma vez demonstrada a hipótese de que a sociedade moderna foi engendrada segundo a racionalidade *poiética* com o *telos* da satisfação das carências e necessidades, bem ainda sua desconformidade com a dialética do existir ético-político, *ser social* que se constitui como *ser ético* e que se eleva como *ser político*, emerge o último movimento dialético, ou o quarto

capítulo, denominado Comunidade ética: *locus* para autorrealização humana. O título é autoexplicativo, no sentido nuclear de que se trata de um modo imperativo para a autorrealização humana na convivência em *comunidade ética*. Logo, implícito o contraste com estrutura da *sociedade moderna*.

O eixo discursivo privilegiou a exposição do *ser do humano* e sua correlação com o *ser ético*. Desse modo, o itinerário contemplou os seguintes questionamentos: (a) qual o significado e como se estrutura o método dialético no sistema filosófico lima-vaziano? (b) a noção de pessoa numa perspectiva ontológica é suficiente para se contrapor à visão moderna do humano como *ensimesmado* e *conflituoso*? (c) quais atributos do ser do humano o dimensionam como *ser ético* e o capacitam como *ser-com-os-outros*, segundo a racionalidade *prática*? (d) qual o fundamento da comunidade humana para que possa ser elevada como *comunidade ética* e/ou *comunidade ético-política* como *locus* de realização humana? Por último, dedicar-se-á à produção de algumas considerações derradeiras acerca dos principais achados da pesquisa. O enfoque tomará o tema da pesquisa como hipótese e, em forma de *diagnose noética*, buscará estabelecer o encadeamento lógico de todo o percurso com o respectivo enfrentamento de sua questão central.

MODERNIDADE E DEMIURGIA

“Desde que o primeiro brilho de inteligência luziu no olhar do *homo sapiens*, nasceu a Filosofia e, com ela, a Ciência. A partir daí uma inquietação de tipo diferente passou a habitar o espírito humano, e é essa inquietação que está na origem da Filosofia: não já apenas a inquietação face do desconhecido, que é própria do primitivo, mas a inquietação pelo ainda não-conhecido e para cujo conhecimento a Razão se atira com prodigioso ímpeto, o que levou Platão a falar de um *eros* filosófico e a dizer que o filósofo deve lançar-se à busca da verdade ‘com toda a alma’ e Aristóteles a inscrever na porta de entrada de sua Metafísica ‘é a natureza que impele todos os homens para o saber’. Podemos denominar justamente essa inquietação de uma ‘inquietação metafísica’ pois ela atravessa de parte a parte a *physis*, a natureza visível e experimentável e penetra até as questões últimas que não podem ser circunscritas pelo contorno espaço-temporal da *natureza*.”

Henrique Cláudio de Lima Vaz

Morte e vida da Filosofia, p. 681

A reflexão sobre Modernidade e Demiurgia tem o intuito de investigar a relação ou a implicação entre essas duas categorias⁶. Dessa forma, pode-se observar que o ponto de partida – e de chegada – para uma compreensão adequada será através de um viés ético-político. Porém, é necessário estabelecer que essas categorias mencionadas são duas temáticas amplas em termos de abordagem e não há, no labor do Filósofo, um tratamento do específico acerca do tema proposto, motivo pelo qual o desígnio será buscar e encontrar, em sua obra filosófica, uma forma de as relacionar e esclarecer⁷.

⁶ O termo *categoria* (gr.: *κατηγορία*) possui uma semântica bastante diversificada com os seguintes indicativos: “que revela”, “mostro”, “afirmo”, “denominação” ou “qualquer noção que sirva como regra para a investigação ou para a sua expressão linguística em qualquer campo”. Em Aristóteles, aparece como forma de ordenação da realidade (v.g.: predicação, atribuição ou denominação). (cf. ABBAGNANO, 1998, verbete: *categoria*) Na obra lima-vaziana guarda o significado de *conceito filosófico* (AF I, p. 144)

⁷ Apesar dessa assertiva – ausência de um tratado sobre Modernidade e Demiurgia –, importante considerar que a obra do Doutor Jesuíta é um diálogo constante com as múltiplas facetas da Modernidade, seja o problema da *liberdade*, do *sentido*, da *religião*, da *cultura*, da *violência*, da *linguagem*, da *ontologia* etc. Na perspectiva de Perine, “essa é a sua contribuição fundamentalmente teórica, de compreensão. Todo o interesse dele era pensar os problemas e, partindo da sua história e origem, tentar dar a eles uma resposta contemporânea. Não só com uma linguagem contemporânea, mas procurando compreender o mundo contemporâneo com suas estruturas, com suas exigências. Uma sociedade, como ele diz, estruturada em função da *tecnociência*, em função da produção de bens de consumo, foi o que mudou a face das sociedades. O mundo moderno, o mundo da máquina, o mundo da informática e o mundo da *tecnociência* precisam ser pensados com essa sua cara, com essa sua estrutura. Mesmo nessa realidade, os problemas antigos, como os problemas da liberdade, da razão normativa, da transcendência continuam, não podem mais ser pensados como pensavam os medievais que não possuíam máquinas, ou técnicas” (Entrevista ao IHU da Unisinos, em 29/5/2007, disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/7385-etica->

Não obstante, inicialmente se faz necessário uma aproximação conceitual, pois somente será possível estabelecer a relação mencionada no parágrafo anterior, na medida em que se tiver certa compreensão dessas categorias filosóficas. Assim, é preambular a seguinte indagação: como o Filósofo concebe a ideia de Modernidade? E mais: em que sentido sua filosofia defronta a questão da Demiurgia?

A Modernidade, etimologicamente, provém do advérbio latino *modo* e ostenta o sentido de “há pouco” ou “recentemente”. Contudo, como matriz filosófica seu significado não guarda liame com o âmbito fenomênico, pois a Modernidade se situa em momento anterior e, como tal, institui-se como uma leitura do próprio tempo como razão filosófica. Dessa maneira, podemos verificar que essa relação entre Modernidade e razão filosófica promove uma similitude entre *filosofia* e *modernidade*. Isso conduz o Filósofo a assentar que a ideia de Modernidade é:

correlativa à formação de uma consciência *histórica* cuja primeira característica é o privilégio conferido ao próprio trabalho do pensamento, sobretudo do pensamento filosófico, na atualidade do seu exercício de ordenar e julgar o *tempo*, e cuja primeira manifestação é, justamente, o aparecimento da consciência *historiadora* no sentido *moderno* do termo. (EF III, p. 230)

Dessa forma, a Modernidade se traduz no “terreno da urdidura das ideias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida *vivida*” (RM, p. 12), compreendendo o “domínio da vida *pensada*, o domínio das ideias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico” (RM, p. 12). A partir dessa aproximação, pode ser vislumbrada a idealização de inúmeras modernidades no curso histórico. Logo, sobre qual modernidade pretende-se debruçar? Não há dúvida de que é a Modernidade pós-renascentista, denominada pelo Filósofo como o *terceiro grande evento intelectual*, ou seja, o advento da *razão moderna*, em que o primeiro seria o *nascimento da razão grega* e, o segundo, a *assimilação da filosofia antiga pela teologia cristã*⁸.

e-politica-segundo-henrique-c-de-lima-vaz-entrevista-especial-com-marcelo-perine. Acessado em 20/07/2022). Em suma, não há mesmo um *tratado* sobre tais temas, mas uma profunda reflexão acerca deles, principalmente na obra *Raízes da modernidade*.

⁸ O esforço filosófico de compreensão da Modernidade encontra eco no pensamento de outros filósofos, como H. Arendt e L. Strauss. (ver: MORAIS, 2013, p. 273-287; e, SILVA; MORAIS, 2017, p. 23-49)).

A *razão moderna*, na perspectiva lima-vaziana, revolveu completamente o *universo simbólico* humano⁹, seja propiciando um novo enfoque de eticidade, possibilitando um novo espaço político, seja apresentando uma nova dimensão da normatização jurídica etc. Deste modo, esta ulterior autodiferenciação da *razão* originou um novo ser humano, o qual, por sua vez, tomou para si a incumbência de esculpir outro *mundo da vida* (*Lebenswelt*)¹⁰. (cf. EF IV, p. 271-272)

E é justamente esse mister assumido pelo ser humano que remete à ideia de *demiurgia*, ou seja, a ideia de *demiurgo* enquanto artífice supremo da edificação da realidade. Na historiografia filosófica, o significado de *demiurgo* remonta aos diálogos platônicos (*República*, *Sofista* e *Timeu*), ora se referindo àquele que “fez os sentidos” e “modelou com muito mais esmero a faculdade de ver e ser visto” (PLATÃO, *Rep.*, VI, 507a) e à formação do céu “e a tudo o que ele contém” (PLATÃO, *Rep.*, VI, 530a), ora à criação de tudo que há “por uma razão e uma ciência divina emanada de Deus” (PLATÃO, *Sof.*, 265e) e, por fim, como aquele que “põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria” (PLATÃO, *Tim.*, 28a) e como operário ou artífice que tudo construiu “segundo um arquétipo” (PLATÃO, *Tim.*, 31).

Mas, para além da ideia de *aedificador* do Mundo Sensível, como aparece a figura do *Demiurgo* em Platão? É manifesto o empreendimento filosófico platônico como um esforço que ultrapassou a investigação fisicista até então produzida. Daí a conhecida denominação de seu trabalho metafísico como *segunda navegação*, contraposta à *primeira navegação*, esta levada a efeito, em geral, pelos filósofos designados como pré-socráticos. Estas duas analogias remetem à linguagem dos marinheiros e tentam explicitar os *métodos* de investigação utilizados tanto pelos pré-socráticos quanto por Platão. Essas duas analogias remetem à linguagem dos

⁹ Segundo o recorte deste trabalho, compreende-se como *universo simbólico* o sistema de cultura ou de significações pelo qual o ser humano e a própria sociedade se representam e se organizam. Em suma, cuida-se de um complexo de normas, valores e fins que rege a dinâmica do *ser-com-os-outros* e com os *objetos* e, como tal, transcende o plano sensível ou a contingência tanto individual quanto social (cf. RIBEIRO, 2012, p. 75-76).

¹⁰ O conceito de *mundo da vida* (*Lebenswelt*) foi elaborado por Husserl e, posteriormente, transcendeu à ordem filosófica e acabou apropriado no campo sociológico por Schütz e Luckmann, bem como por Habermas, ainda que em contexto teórico bem distinto. No entanto, na obra mesma husserliana a locução apresenta uma certa ambiguidade, ora referindo-se ao mundo da experiência e ao conjunto coerente de vivências pré-científicas, contrastando com o mundo propriamente científico, ora referindo-se à vida partilhada com outros sujeitos (ou *intersubjetividade*) etc. Trata-se, portanto, de um conceito que remete a uma compreensão ampla do *mundo* – *aspectos culturais e formas de intersubjetividades* e *aspectos naturais apropriados pela ciência* (cf. MISSAGIA, 2018, p. 191-208). Apesar da dificuldade de se trabalhar com o conceito de *mundo da vida*, importante ressaltar que se trata de uma chave de compreensão do próprio *mundo* para, assim, estabelecer uma crítica e abrir novos horizontes para a *ação transformadora* (cf. HERRERO, 1986, p. 13-32). Nesta pesquisa a locução *mundo da vida* será tomada em toda a sua amplitude, tanto referindo-se ao espectro *natural* (ou *Natureza*) como *objetividade*, quanto ao aspecto *transcendental*, i.é, qualquer manifestação do *mundo* no sujeito cognoscente.

marinheiros e tentam explicitar os métodos de investigação utilizados tanto pelos pré-socráticos quanto por Platão.

Dessa forma, a *primeira navegação* seria aquela na qual se utiliza primordialmente *as velas e os ventos* para condução do navio. Já a *segunda navegação*, ao contrário, exige mais esforço, pois diante da *falta de vento* socorre-se da *força dos remos*. Na primeira, *os ventos e as velas* simbolizam o método a ser utilizado: *os sentidos e as sensações*. Na segunda, diferentemente, a *força dos remos* representa a utilização dos *raciocínios*, da *inteligência* e dos *postulados* (cf. REALE, 2007, p. 49-60). Platão, no *Fédon*, produz uma passagem elucidativa:

– Então – prosseguiu Sócrates – minha esperança de chegar a conhecer os seres começava a esvair-se. Pareceu que deveria acautelar-me, a fim de não vir a ter a mesma sorte daqueles que observam e estudam um eclipse do sol. Algumas pessoas que assim fazem estragam os olhos por não tomarem a precaução de observar a imagem do sol refletida na água ou em matéria semelhante. Lembrei-me disso e receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nas ideias e procurar nelas a verdade das coisas. É possível, todavia, que esta comparação não seja perfeitamente exata, pois nem eu mesmo aceito sem reservas que a observação ideal dos objetos – que é uma observação por imagens – seja melhor do que aquela que deriva de uma experiência dos fenômenos. Entretanto, será sempre para o lado daquela que me inclinarei. *Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a ideia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro.* (PLATÃO, *Féd.*, 99d-100a)

Com esse novo método, Platão alça ao Mundo das Ideias, em cujo vértice encontra-se a Ideia de Bem, coincidente com o Uno. O princípio do Uno é princípio do *ser*, da *verdade* e do *valor*, que atua como *limite*, com o princípio da Díade, entendido como *indeterminação* e *ilimitação* (cf. EF III, p. 30-31). Dessa maneira, o inteligível é entendido como cooperação entre os dois princípios – Uno e Díade. Por outro lado, o Mundo Sensível se contrapõe ao Mundo das Ideias, visto que, a sua existência depende de um mediador, chamado por Platão de Deus-Artífice (*Demiurgo*).

Assim, o *Demiurgo* cria o Mundo Sensível a partir do *modelo* existente no Mundo das Ideias. Noutros termos, a criação do Mundo Sensível pelo *Demiurgo* faz com que ele seja mera cópia do Mundo das Ideias, ou ainda, que o sensível seja sempre cópia do inteligível (cf. CHAUI, 2002, p. 269). A Ideia em Platão não é algo encarnado na história e, menos ainda, condicionado pela história. O Doutor Jesuíta afirma que é “numa meta-história propriamente transcendente que Platão vê resolvidos os conflitos da história” (EF VI, p. 54), e completa: “é

a cidade humana que é chamada a ‘imitar’ o modelo ideal” (EF VI, p. 54). Assim sendo, parece exagerado tomar o ser humano como *demiurgo*.

Contudo, é preciso evidenciar que a doutrina platônica do *demiurgo* possui uma vasta bibliografia (especializada, inclusive) (cf. REALE, 1997, p. 375-530), sendo certo que o intento nesta investigação não é promover nenhuma miscelânea filosófica, mas simplesmente se apropriar do termo *demiurgo* numa referência analógica ao ser humano. Isso porque, uma vez imbuído de um tipo exclusivo de racionalidade (*razão moderna* ou *razão poiética*), transformou-se e, praticamente, se arvorou no *status* de um *deus-artífice*. Em síntese, o ser humano, *equipado* e mesmo *transformado* com essa novel especificação, convola-se em supremo *sujeito-demiurgo* para, assim, desincumbir-se da tarefa de construção de um novo mundo, ou seja, numa verdadeira reinvenção do espaço ético-político (cf. DOMINGUES, 2000, p. 27-48).

Nesses termos, as respostas às questões encimadas no que respeita à Modernidade e à Demiurgia pressupõem um esclarecimento acerca da concepção de *razão moderna* e como esta instaura um novo *status quo*, sendo imprescindível averiguar em que medida ela se contrapõe à *razão clássica* para, ao fim, constatar se aquele *terceiro grande evento intelectual* emergiu com pretensão tal que proporcionou outra feição ao ser humano – *indivíduo moderno* ou *sujeito demiúrgico*.

Assim, a princípio, dois movimentos se impõem, o primeiro respeitante à categoria de *razão* em seus desdobramentos *razão clássica* e *razão moderna*. O segundo, sobre o possível surgimento do humano com dimensões *demiúrgicas* ou, simplesmente, *indivíduo demiúrgico*. Dessa forma, a seguir, admitindo-se a nova concepção do humano, verificar como é que ele (*con-*)formará seu *mundo (status socialis)* por meio da novel *razão* – análise das *universalidades nomotética e hipotética*.

1.1 Razão

O termo *razão* possui vários significados e não é o caso de se materializar neste trabalho uma tal abrangência, mas sim de apontar que na origem tem relação com a herança helênica ocidental e que remete a uma específica faculdade do espírito humano, expressa por uma “rica gama de metáforas”, afigurando-se as mais significativas: “a do *ver* (donde *idea*, *eidos*, *nous*, *nóesis*, *noético*), a do *contemplar* (donde *theoría*, *theoretikós*, *teorético*), a do

mostrar (donde *apodeixis*, *apodeiktikós*, *apoditico*) e, finalmente, a do *discorrer* (donde *lógos*, *logikós*, *lógica*)” (EJ, p. 443).¹¹ Todos estes termos – *ideia*, *nous*, *theoría*, *lógos* etc. – explicitam uma faculdade ou uma atividade racional do ser humano, i.é, a necessidade de *dar razão* (*lógon dounai*)¹² com o intuito de tornar inteligível (*noeton*) o discurso e, assim, desfazer as aporias do sensível (*aisthetón*) e do opinável (*doxastón*) (cf. EF III, p. 18).

A Civilização Ocidental plasmou culturalmente a *razão* como *lógos demonstrativo* (*lógos apodeiktikós*) e, assim, edificou-se como Civilização da Razão, dado ter colocado no centro da sua referência simbólica o imperativo do *dar razões* (cf. HERRERO, 2004, p. 149), e, com isso, passou a submeter tudo à “lógica do discurso racional, capaz de articular uma *ordem de razões*” (EF III, p. 77) com vistas a oferecer e “sustentar uma nova visão de mundo, para dar novo fundamento às crenças e nova legitimação às normas” (EF III, p. 77). Dessa maneira, o Filósofo elucida o movimento da *razão* com a metáfora do sol ao afirmar no trecho a seguir:

As origens do pensamento científico, há vinte e cinco séculos, foram comparadas justamente com uma aurora, pois é incontestável que, a partir de então, o mundo histórico tende a organizar-se cada vez mais nitidamente segundo a estrutura de um sistema solar tendo como centro a razão demonstrativa, o *lógos apodeiktikós*. Suas linhas de força estendem-se ao infinito, pois nada parece pensável fora dos cânones da razão científica. Mais claramente do que o universo físico, o universo da razão se expande prodigiosamente. Mesmo as profundezas mais obscuras do nosso mundo humano e as certezas milenarmente imóveis que jazem no seu fundo – crenças, costumes, representações, enigmas – são atraídas ao campo da razão, mostram à sua luz sua estrutura e seus limites, adquirem significação e passam a mover-se lentamente em torno do grande sol implacável. (EF III, p. 182)

Esse verdadeiro movimento de órbita da vida humana com o imperativo do *dar razões* nem sempre apresentou contornos estáveis, mas, em alguns momentos, radicais mudanças. Nesse aspecto, refere o Filósofo ao fenômeno da autodiferenciação da *razão*, descortinada a partir de dois enfoques distintos: 1) *teórico* – que busca na natureza da *razão* “o princípio da sua autodiferenciação e da multiplicação das racionalidades na realização histórica da Razão”

¹¹ Essa riqueza metafórica é amplamente explicitada por B. Snell ao rememorar o ato de “ver” e o ato de “conhecer” nos primórdios da cultura grega (cf. SNELL, 2001, p. 1-22).

¹² A expressão *lógon dounai* ostenta o significado de capacidade de dar conta ou “dar razão” enquanto conhecimento que se distingue da “opinião correta”, quer dizer: legitimar os próprios conteúdos “em virtude de uma componente fundadora e justificadora de matriz claramente dialético-metodológica” (cf. FERRARI, 2012, p. 67). O Filósofo rememora que em Platão *lógon dounai* adquire um sentido técnico em oposição a *opinar corretamente*. (cf. PLATÃO, *Banq.*, 202a 3-4; e, EF V, p. 24, nota 29)

(ERM, p 59); e, 2) *histórico* – que leva em conta “a gênese e o crescimento multiforme da Razão” no seu evoluir historial (ERM, p. 59).

O aspecto teórico dispõe-se a explicitar a *unidade* na *multiplicidade* como propriedades da *razão* na sua realização histórica que, como tal, pode ser definida pela sua “*abertura transcendental* ao Ser, ou seja, pela *identidade* dialética com o Ser, e pela sua *total reflexividade* em si mesma” (ERM, p. 60) e, esta *identidade* e *reflexividade*, na “*nossa razão* finita, tem lugar no domínio do *intencional*, vale dizer, como *unidade na diferença* da razão com o ser e da razão consigo mesma” (ERM, p. 60).

Ainda, estas duas propriedades – *identidade* e *reflexividade* – propiciam à *razão* uma *unidade analógica*, “segundo a qual as suas formas se diferenciam em virtude da referência a uma forma paradigmática na qual se manifesta, na sua realização considerada mais perfeita, a essência da ideia de Razão” (ERM, p. 60). Porém, esse arquétipo da *razão* foi rompido com a eclosão de vários modelos de racionalidade – física, matemática, dialética, lógico-linguística, fenomenológica etc. – que, de contínuo, passaram a exigir o lugar ocupado pela *razão metafísica*, mas “sem contudo alcançar uma forma de unificação do campo da razão” (SAMPAIO, 2006, p. 190).

Por conseguinte, o mencionado arcabouço impulsiona para o recesso da *quaestio* do ponto de vista histórico entre a *razão clássica* e a *razão moderna*, cuja contextualização propõe-se a fazer, a fim de lançar luzes tanto numa quanto noutra e, também, preparar o solo para divisar o possível surgimento do *indivíduo demiúrgico*.

1.1.1 Razão clássica

A ideia de *razão clássica* é coincidente em uma primeira aproximação com a ideia de Filosofia, consoante fragmentos textuais originários da Grécia do século VI a.C., a partir do instante em que o ser humano “foi buscar na própria Razão, não apenas enquanto organizadora de símbolos, mas enquanto geradora de razões, as respostas às perguntas que a mesma Razão vinha fazendo” (MVF, p. 680-681). Uma *razão* que se impõe ao espírito humano e nele se instala como permanente inquietação pelo desconhecido e para o ainda não-conhecido, i.é, tudo ela coloca sob sua judicatura, desenhando-se, nesta aurora civilizatória,

Com uma face enigmática que estabelece entre si e o mundo no qual faz a sua aparição uma relação propriamente dialética, na medida em que a intenção filosófica propõe-se a levar a cabo uma crítica e uma negação das pretensas evidências da *dóxa*, da opinião, e a recuperação do sentido da realidade natural e da vida humana à luz da *alétheia*, da verdade. (EF III, p. 9)

Mencionada instância crítica da *razão* – ou Filosofia – remete a um importante episódio, denominado por Lima Vaz como *Ilustração ateniense*, ocasião em que se deflagrou o embate entre a *razão sofisticada* e a *razão socrático-platônica*, produzindo a primeira diferenciação da *razão*, uma como *razão provável (dóxa)* e outra como *razão verdadeira (alétheia)* (cf. ERM, p. 60). Esta diferenciação – *dóxa* e *alétheia* – em Platão encontra uma explicação modelar na *Alegoria da Caverna da República* (cf. PLATÃO, *Rep.*, VIII, I, 514a-517a), pois propõe o problema da cognição como passagem da desordem do *múltiplo* (Mundo da aparência – Sensível) em direção à ordem da inteligibilidade do *Uno* (Mundo das Ideias) (ROCHA DE OLIVEIRA, 2013, p. 33).

O *Uno*, segundo Reale, “agindo sobre o múltiplo ilimitado, o *de-termina*, o *de-limita*, o *ordena* e, portanto, o *unifica*, *produzindo, desse modo, os entes (o ser)* em vários níveis”, porquanto apenas “o que é de-limitado, de-terminado e ordenado é *estruturalmente cognoscível*”, em suma: “a verdade e a cognoscibilidade (a valência cognoscitiva das coisas) dependem, portanto, dos Princípios primeiros de maneira perfeita” (REALE, 1997, p. 181).

Outra face importante da *diferenciação* operada no âmbito platônico diz respeito à busca da natureza da *ciência do político* em o *Político*, tanto que o diálogo principia, neste aspecto, sobre se se deve ou não “colocar o político entre os sábios?” (PLATÃO, *Pol.*, 258b). Mais adiante, debate-se sobre os caminhos para se chegar a essa compreensão a que se possa “classificar todas as ciências em duas espécies” (PLATÃO, *Pol.*, 258b), como observa-se no trecho a seguir:

Estrangeiro: A aritmética assim como as outras artes que lhe são semelhantes não são separadas da ação e dirigidas apenas para o conhecimento?

Sócrates: É verdade.

Estrangeiro: Entretanto, as artes que se relacionam com a arquitetura ou com qualquer outra forma de construção manual estão ligadas originalmente à ação e o seu concurso à ciência faz com que sejam produzidos corpos que antes não existiam.

Sócrates: É certo.

Estrangeiro: Classifiquemos então todas as ciências atendendo a este princípio. Demos a uma parte o nome de ciência prática e, à outra, de ciência puramente teórica.

Sócrates: Sejam essas, se assim o queres, as duas espécies compreendidas na unidade de todas as ciências. (PLATÃO, *Pol.*, 258d-e)

A discussão sobre a natureza da *ciência do político* finaliza com a proposição de que há duas formas de conhecimento sobre o *político*, uma denominada por *ciência prática* e outra por *ciência puramente teórica*, mas que ambas devem ser compreendidas na unidade das ciências. Acerca dessa dicotomia, Lima Vaz esclarece que a divisão platônica tem pertinência com “uma ciência prática ordenada ao fazer (*poietiké*) e outra ciência prática que alia à característica do conhecimento puro (*gnostikè praktiké*)”¹³ que, mais tarde, receberá na “obra de Aristóteles a formulação com que ficará conhecido na tradição aristotélica: o problema das relações entre ciência e ação” (EF II, p. 97).

O percurso de diferenciação platônico recebe um estatuto diverso com a *Metafísica* de Aristóteles, que opera a distinção das ciências – ou do *saber* – entre *teóricas*, *práticas* e *poiéticas*. As *teóricas* têm como finalidade a pura especulação ou o conhecimento enquanto conhecimento, as *práticas* buscam o saber para e por meio dele atingir a plenitude moral e, a última – *poiéticas* –, também conhecida como *produtiva*, empenham-se no saber com vistas ao fazer, ou seja, tencionando a fabricação de objetos (cf. FERRAZ JR., 2003, p. 79).

Assim, mencionado *corpus* de saberes e respectivos objetos não diz muito, mormente, quando se avalia que Aristóteles tinha a posição da *theoría* elevada em termos de dignidade e valor quanto às demais, pois “é dela e em função dela que todas as outras ciências adquirem o

¹³ Na sequência das lições do Doutor Jesuíta, pode-se acentuar ainda mais que em Platão há uma diferença bem formulada entre a *atividade técnica* e a *atividade do político*. Enquanto a *atividade técnica* visa a realização de algo segundo uma certa habilidade circunscrita ao *fazer bem*, a *arte política* opera em um outro nível bem específico e que, por isso, a coloca em um plano de superioridade *ímpar*. No *Político* existe uma passagem esclarecedora sobre a distinção das medidas ou das coisas: “Estrangeiro: (...) A regra exata seria, quando nos apercebemos de que em certo número de coisas possui algo de comum, não abandoná-las antes de haver distinguido, naquilo que tem em comum, todas as diferenças que constituem as espécies; e, com relação às dessemelhanças de toda espécie, que podemos observar numa multidão, não nos desencorajarmos nem delas nos separarmos, antes de havermos reunido, em uma única similitude, todos os traços de semelhanças que elas encerram, reunindo-as na essência de um gênero. Basta o que fica dito quanto a esse problema e quanto às faltas e aos excessos: observemos apenas que aqui encontramos dois gêneros de medida, lembrando-nos dos caracteres que lhes atribuímos” (284b-c). Mas quanto ao quê Platão quer chamar a atenção? Acerca da distinção entre as coisas enquanto gênero e espécies, mas também da medida, quer dizer, quanto à falta e ao excesso. Neste aspecto, quer dizer que a *arte do político* deve se ater à *justa medida* e, nisto, diferencia-se em relação às outras *artes*. Dois exemplos podem elucidar a *quaestio*, um relativo à *retórica* e outro sobre a *guerra*. No que respeita ao primeiro – *retórica* –, sabe-se que seu mister tem relação com a *persuasão* (convencimento) e, ao segundo – *guerra* – com a habilidade de vencer batalhas; portanto, uma certa *prática* (fazer) tendente a um objetivo ou resultado. A *arte política*, ao contrário das *artes* da *retórica* e da *guerra*, delibera acerca da *conveniência ou não* da necessidade de se levar adiante o *convencimento* pela *persuasão*, o que ocorre, da mesma forma, da *conveniência ou não* de se levar adiante uma *guerra* para *vencer* determinado inimigo. Assim é que fica claro o nível que se encontra a *arte política* e as demais *artes*, motivo pelo qual pode-se dizer que é “superior” às demais. (cf. REALE, 2007, p. 278-280).

justo significado” (REALE, 2007b, p. 27). Logo, a questão que se coloca é por quais razões há esta espécie de relação de superioridade do *saber teórico* em detrimento dos demais – *prático* e *poiético*?

É necessário considerar, em primeiro lugar, o significado do termo *teórico* – e não *teórico* – que, em Aristóteles, designa “o modo de conhecimento que tem por fim o saber pelo saber e não um fim exterior a si mesmo e, por outro, o modo de vida que consiste em consagrar sua vida a esse modo de conhecimento” (HADOT, 2014, p. 124). Trata-se da *vida filosófica* mesma, pois o próprio Aristóteles assevera que “todas as outras ciências serão mais necessárias aos homens, porém, superiores a esta, nenhuma” (ARISTÓTELES, *Met.*, A 2, 983a-10), porque “nela e com ela o homem realiza a sua natureza de ser racional, a sua mais elevada *areté*, e apazigua a mais profunda e imprescindível necessidade que brota dessa natureza: a pura necessidade de saber” (REALE, 2007b, p. 31-32).

Uma *pura necessidade de saber* sobre o Todo, visto que a ideia de Todo ou de *kósmos* na cultura helênica¹⁴ era a de uma “ordenação harmoniosa de essências” que dispunha de um “lógos imanente” que o habita e, assim, confere-lhe “a eternidade de um movimento inteligível e sua história” (EF VI, p. 174), que é a “história que *repete* o ciclo das esferas supralunares e das gerações infralunares” (EF VI, p. 174). Em suma, *um cosmos perfeito*.

Com isso, “se o homem se insere no cosmos como parte no grande Todo, sua atividade mais alta é a contemplação (*theoría*) de sua harmonia” (EF VI, p. 174). Nesse sentido, “a subjetividade humana reflete a totalidade do mundo; e as criações do homem, bem como seu progresso, não acrescentam nenhuma perfeição ao cosmos divino” (EF VI, p. 174).

Esse domínio do *saber teórico* como contemplação do conhecimento puro o constitui “como princípio final que ordena e orienta os demais saberes” (ROCHA DE OLIVEIRA, 2013, p. 174), e, por isso, ocupa a posição elevada do quadro de saberes aristotélico, denominada como *filosofia primeira* (*prôte philosophia*) (ARISTÓTELES, *Met.*, E 1, 1025b-25). Mas,

¹⁴ O termo *kósmos* em grego é um verbo ativo transitivo – *kosmeo*, com o significado de *colocar em ordem*, *arranjar*, *arrumar* etc. Porém, necessário considerar que não se trata simplesmente de uma *ordem*, porquanto traz consigo um componente estético de *ornamentar*, de *ornamento* etc.; em síntese, cuida-se de uma *ordem criada*, *composta* e *realçadora de beleza* (cf. VLASTOS, 1987, p. p. 11-12). Vernant, de uma maneira poética e bastante eloquente, explicita que para o homem grego o *mundo* é “belo, como um deus”, mas que a partir do século VI a.C. o termo *kósmos* passou a ser utilizado para designar o “universo no seu conjunto”, sendo que nos textos “mais antigos esse termo é aplicado a tudo o que, devidamente ordenado e regulado, tem um valor de ornamento que confere graça e beleza ao que é ornado. Uniforme na sua diversidade, permanente ao longo do tempo, harmonioso na concatenação das partes que o compõem, o mundo é como uma jóia maravilhosa, uma obra de arte, um objecto precioso semelhante aos *agálmata* que, pela sua perfeição, eram considerados dignos de servir de oferenda aos deuses no interior do recinto do santuário” (VERNANT, 1994, p. 14-15).

apesar de se ter adiantado que o *saber prático* é um saber voltado para obtenção da *plenitude moral* e, o *saber poiético*, um saber com vistas ao *fazer* ou à *produção*; não obstante, resta perquirir o que é que caracteriza um e outro, pois como lembra Rocha de Oliveira, o próprio Aristóteles assentou que “nem a ação é produção, nem a produção é ação” (2013, p. 35).

Essa distinção entre *produção* e *ação* tem pertinência com o *operar* humano. Dessa forma, pode-se observar que quanto à *produção*, Aristóteles afirma que ela é “uma certa disposição produtora conformada por um princípio racional” (EN, IV, 1140a 24-30) que tem como objetivo “trazer algo à existência” (EN, IV, 1140a 5-10). Já sobre a *ação*, Aristóteles esclarece que “parece ser sensato aquele que tem o poder de deliberar corretamente acerca das coisas que são boas e vantajosas para si próprio” (EN, IV, 1140a 30), e mais, “não de modo particular (...), mas de todas aquelas qualidades que dizem respeito ao viver bem em geral (EN, IV, 1140a 30), e completa que os sensatos “são capazes de calcular de modo correto a forma de chegarem a obter um certo objeto final sério, fim este que não se encontra entre os produtos de qualquer perícia” (EN, IV, 1140a 30).

Note-se que há uma *intentio* nas duas operações, pois enquanto na *poiesis* é trazer *algo* (obra) a lume que, para ser realizada é necessária uma certa perícia (*téchne*), para a *práxis* a exigência é que haja uma *deliberação* quanto ao melhor para o *bem viver* em geral. Assim, constata-se um *télos* inconfundível, pois “o finalismo da *práxis* é voltado para a *perfeição* do sujeito operante” (EF IV, p. 69) e o “finalismo da *téchne* para a *perfeição* da obra produzida” (EF IV, p. 69). Noutras 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 obra 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* (*enérgeia*) 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 *téchne* a *perfeição* que o ato de produzir tem em vista é a *perfeição* da *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...). (EF IV, p. 70)

O intuito de aclarar a *quaestio* sobre a diferenciação da *razão* foi, em parte, alcançado. Porém, necessário reafirmar que o posicionamento deslocado da *theoría* não a isola, seja em Platão, seja em Aristóteles. Isso porque, consoante acima asseverado, o *saber teórico* ostenta um caráter norteador da *práxis* e da *téchne*. Observa-se, então, que em Platão a Ideia de Bem aparece como “alvo supremo da *theoría*” e, em razão disso, ela se põe como um “primado

metaontológico do prático” (EF III, p. 87).¹⁵ Aristóteles, por sua vez, promove um distanciamento interpretativo acerca do platonismo quanto às Ideias separadas (*choristai*), volvendo inteiramente às coisas humanas (*tà anthrúpina*)¹⁶; quer dizer, é a partir da *pólis* e nela mesma que é instituído “o lugar da sua reflexão ou o terreno onde se elabora a forma própria da *theoría* que deverá guiar a *práxis*” (EF II, p. 96). Com isto:

Para Platão, a razão prática e o agir por ela guiado são assumidos na unidade da *phrónesis* entendida como contemplação da ideia transcendente do Bem. Para Aristóteles essa unidade se dá na *práxis* concreta do *phrónimos*, do varão sábio capaz de encontrar o justo meio-termo em cada virtude e de submeter-se à ‘razão reta’ (*orthòs lógos*) que a *phrónesis*, entendida como sabedoria da vida segundo as normas do ‘bem viver’ (*eu zên*) prescreve. (EF II, p. 99)

O arcabouço diferenciador da *razão*, até então constituído, foi recepcionado no medievo sem grandes alterações (ERM, p. 61). Mas, importante apontar que há diferenças substanciais entre a *filosofia grega* (pagã) e a *filosofia cristã* (revelada), vez que esta “funda-se numa revelação: o *Lógos* é, precisamente, a revelação e a manifestação de Deus” (HADOT, 2014, p. 337). A inflexão é substancial, mas é preciso considerar que “Platão, Aristóteles e os neoplatônicos são os pedagogos dos pensadores cristãos, nos quais sobrevivem, na melhor acepção da palavra” (BOEHNER; GILSON, 2004, p. 570), sendo certo que os filósofos cristãos “jamais nutriam a ambição de criar uma filosofia rigorosamente nova ou inteiramente diferente” (BOEHNER; GILSON, 2004, p. 570). Aliás, nesse aspecto Mestre Hugo (1096-1141) propõe uma definição de filosofia que é, praticamente, a mesma e que atravessou toda a era medieval, i.é, “a filosofia é o amor à *Sapiência*, que, não carecendo de nada, é mente viva e única razão primordial das coisas” (VITOR, 2007, p. 83), e prossegue:

De fato, o grego *philos* em latim se diz amor, e o grego *Sophia* em latim é *Sabedoria*, e disto foi composta a palavra *filosofia*, isto é, amor à *Sabedoria*. A especificação “que, não carecendo de nada, é mente viva e única razão primordial das coisas” aplica-se à

¹⁵ A *anábasis* (ανά “para cima” e *βάσις* “ir” – movimento referente à subida) e a *katábasis* (κατά “para baixo”; *βάσις* “ir” – movimento referente à descida) presentes na *Alegoria da Caverna* são expressivas para designar o duplo caminho com uma única direção entre *theoría* e *práxis* em Platão, i.é, o *iter racional* presente na elevação como passo necessário para contemplação da Ideia de Bem e, de outro, o retorno imprescindível para o *mundo da vida* a fim de realizar o Bem como *finalismo* do próprio caminho.

¹⁶ A crítica aristotélica à metafísica platônica do Uno-Bem e sua respectiva orientação para o horizonte das coisas humanas não significa distanciamento da metafísica, mas uma espécie de reorientação filosófica. Isso porque em seu *corpus* é mantida a superioridade da *sophia* (*theoría*) sobre a *phrónesis* (prudência - *práxis*) e sobre a *poíesis* (produção) (tema que será aprofundado mais adiante), que as articula para o horizonte da *physis* – animada pela *entelécheia* que lhe é imanente e que como *eidos* (forma) é seu núcleo inteligível (cf. AQUINO, 2012, p. 195-204).

Sapiência divina, da qual se diz que não carece de nada, pois ela contém nada de incompleto, mas conhece de uma vez por todas e simultaneamente a totalidade das coisas passadas, presentes e futuras. Ela é chamada “mente viva” porque aquilo que esteve só uma vez na mente divina não será cancelado por nenhum esquecimento. Ela é “razão primordial das coisas” porque todas as coisas foram formadas semelhantes a ela. (VITOR, 2007, p. 83)

A luminosidade da Filosofia como “arte das artes” e “disciplina das disciplinas” (VITOR, 2007, p. 83) confirma sua condição de fecho da abóbada da epistemologia do medievo, ou seja, tanto pelo *trivium* quanto pelo *quadrivium* – nas suas diversas variações – ocupa o píncaro do conhecimento que, como *saber teórico*, afigura-se “princípio organizador e final: os outros saberes se situam na ordem que procede a Filosofia e a ela se ordenam” (ERM, p. 61).¹⁷ Mencionado *princípio*, que está para além da realidade mundana e histórica, ou seja, alça-se em “direção a uma realidade transmundana e trans-histórica” e é como tal que se constitui como fundamento do sistema simbólico humano (SAMPAIO, 2006, p. 123).

Essa coesão sistêmica no âmbito da *razão* decorre da estrutura analógica entre os polos *metafísico* e *lógico* no universo da *razão finita*, sendo o *metafísico* estruturado a fim de permitir “pensar a infinitude *real* do Ser” e o *lógico*, por permitir “operar com a infinitude *intencional* da razão” (ERM, p. 64). Na *razão clássica* é indubitável a proeminência do polo *metafísico* como princípio organizador do universo humano, tendo como “ato mais elevado na contemplação (*theoría*) do Absoluto real” (ERM, p. 65). Todavia, nos idos do século XIV, esta estrutura analógica começa a se desfazer e, com isso, a primazia no universo da *razão* passa a ser o polo *lógico* com a produção de inúmeras *racionalidades*. Este, portanto, o domínio do que antes foi designado como *razão moderna*.

1.1.2 Razão moderna

A ideia de *razão moderna* é considerada mesmo pela proeminência do polo *lógico* no universo da *razão* que, doravante, assumirá o posto de um *novo sol filosófico* que reorganizará

¹⁷ O *trivium* e o *quadrivium* ou as “artes liberais clássicas” ou “as sete artes liberais”, formavam o arquétipo educacional corrente do período greco-romano e da Idade Média. O termo *liberal* deve ser entendido segundo a procedência latina de *liber*, com o significado de *livre*, quer dizer, *liberdade* na escolha da instrução sob a orientação de um professor. Mencionada *liberdade* guarda, também, o sentido da inexistência de enquadramento da educação ou da formação em um determinado regramento do poder público. O conjunto das artes liberais (sete) era dividido em *trivium* e em *quadrivium*, sendo que no primeiro figuravam as disciplinas de *lógica*, *gramática* e *retórica* e, no segundo, de *aritmética*, *astronomia*, *música* e *geometria*. Em termos históricos tais esquemas teriam sido organizados por volta do século IX d.C., com o intuito de (*re*-)ordenar a cultura proveniente do Império Romano (cf. LECLERC, 2005, p. 265-269; e, RM, nota 5, p. 33).

“na sua órbita o sistema de razões que passará a dominar na sociedade” (RMF, p. 165). Dessa forma, o papel crucial desse novel astro é instituir um projeto audacioso no sentido de transformar “radicalmente a vida humana” e, assim, promover a “plena reinscrição, teórica e operacionalmente, nos códigos da razão científica, do universo, da vida, do ser humano e das suas condutas” (RM, p. 98-99). Nesse contexto, qual seria a amplitude do sentido e da profundidade da metáfora lima-vaziana de um *novo sol filosófico*? E mais, em que medida a novel *razão* se afirma como projeto apto a instaurar um novo mundo humano?

Essa viragem não se deu *ex abrupto*, mas decorreu das longas preparações medievais e renascentistas e emergiu como uma espécie de revolução intelectual que “avança e se impõe ao longo da primeira metade do século XVII”, momento em que se sedimentou a “passagem de um paradigma *organicista*, de predominância *vitalista*, ainda dominante na Renascença, para um paradigma *mecanicista*, de predominância *físico-matemática*” (EF IV, p. 268). O atestado de origem deste singular momento se localiza no ano de 1629 com a publicação, por Rene Descartes (1596-1650), das *Regulae ad directionem ingenii*, com a qual realiza:

Uma “desconstrução” sistemática dos conceitos fundamentais da ciência aristotélica (fundada na universalidade da noção de ser) para dar lugar à ciência única (*Mathesis universalis*), fundada na universalidade do *ens cogitatum*. Descartes instaura aí, portanto, um novo paradigma ontológico que terá como centro o *Cogito* como primeira e indubitável certeza, e, como princípio da ordem, o *método*. (AF I, p. 257 – nota n. 169)

Como manifestado na citação acima, o *Cogito* (eu penso) e o *método* (evidência, análise, síntese e controle) inauguram uma inversão notável em relação ao itinerário do saber clássico, pois neste o saber filosófico avançava da Física para a Metafísica numa espécie de *horizon et confinium* (cf. AF I, p. 72), pelo qual o ser humano, através do *nous* ou *intellectus*, iluminava-se com o encontro da *verdade* (*alétheia*) (cf. FRM, p 141). No entanto, com a filosofia cartesiana a *res cogitans* avoca para si o privilégio de começo absoluto do discurso filosófico que, com as regras do *método*, atinge os fundamentos de certeza, “o que conduz ao domínio da Metafísica do qual procederá dedutivamente a Física” ou a *res extensa* (AF I, p. 72).

Essas duas regiões acessadas pelo *Cogito* por meio do *método* explicitam uma cisão entre as dimensões da *res cogitans* e da *res extensa*, como esclarece o próprio Descartes ao afirmar que “a mente, no uso próprio da liberdade (...) distingue facilmente o que pertence a

ela, como natureza intelectual, do que pertence ao corpo” (2ª Med.), ou seja, “a mente se distingue realmente do corpo” (6ª Med.) (DESCARTES, 2004, p 35 e 151). Não obstante, com esta dicotomização decorrerá a conclusão de que “toda a física dos corpos celestes, dos corpos terrestres e dos corpos vivos, não é ao fim das contas senão uma mecânica, cujas leis fundamentais se deduzem de uma metafísica ela própria matematicamente evidente” (GILSON, p. 2007, p. XXI – Introdução, análise e notas ao *Discurso do Método*).

O *mundo* ou *physis* dos antigos (*arque kineseos*, na definição de Aristóteles) – “dotada de um princípio imanente de movimento” (AF I, p. 74), passa a ser reconhecida como uma *máquina* (real ou pensada) e, como tal, “funciona como modelo explicativo da natureza” tornando-se a “imagem de uma realidade constituída de dados quantitativamente mensuráveis, na qual cada elemento (como cada peça da máquina) cumpre a sua função com base numa determinada forma, em determinados movimentos e velocidade de movimentos” (ROSSI, 1992, p. 135). Portanto, “conhecer a natureza significa perceber o modo como funciona a máquina do mundo, e a máquina pode sempre (pelo menos teoricamente) ser desmontada nos seus elementos simples e depois recomposta, peça por peça” (ROSSI, 1992, p. 135). Em síntese:

Cabe lembrar que tratar o corpo (humano ou animal) como autômato remonta a Platão e Aristóteles, para os quais o corpo era um instrumento da alma, cabendo a esta movê-lo. Sem o corpo, porém, a alma perdia seu sentido próprio. Descartes dispensa essa função motriz da alma, tornando o corpo objeto da mecânica. Dessa forma, torna-se dispensável a existência da alma nos animais, o que a retira do âmbito da natureza, tornando-a atributo exclusivo dos homens. Daí a possibilidade da modernidade dispensar o adjetivo “humano” quando se refere ao corpo, pois, afinal este adjetivo não significa nada para a mecânica. (FENSTERSEIFER, 2009, p 141)

Deste modo, pode-se observar que o projeto filosófico cartesiano promove uma viragem sem precedentes naquela quadra histórica ao dignificar a *cognição* como desvendamento das leis da natureza (e da própria natureza) ou da *máquina-mundo*. Noutros termos, a *ordem* existente na *physis* e sujeita à contemplação (*theoría*) acabou substituída por uma *ordem* a ser edificada segundo as regras do *método*. Com isso, a *cognição* é elevada na medida em que se presta a um *fazer* – construção da *ordem* – no mundo, ou seja, trata-se da refundação de uma *mathesis universalis* (cf. EF IV, p. 277-282).¹⁸

¹⁸ *Mathesis universalis* denota uma ciência de caráter geral que tem como objeto a quantidade e a ordem com fundamento na matemática. Neste aspecto, pode ser referida como uma metaciência na medida em que seu método contempla o estudo da própria ciência como ciência. Assim considerada, pode-se afirmar que o intuito cartesiano era o de instaurar um programa de matematização das ciências, independentemente do objeto a ser estudado (cf. SARDEIRO, 2008, p. 19-44; SILVA, 2006, p. 41-58).

No entanto, a concretização dessa *mathesis universalis* ocorrerá apenas posteriormente, com a eclosão da Revolução Científica, no século XVII, ocasião em que o racionalismo puro cartesiano se deparará com o racionalismo empirista baconiano e, inspirados no *método*, propiciarão duas grandes vertentes: a *dedutiva* (análise e explicação) e a *indutiva* (síntese e classificação)¹⁹. Essa convergência fixa os contornos da *ciência moderna* ou da *razão moderna* como do tipo *empírico-formal*, “na qual o conhecimento é exercido metodicamente como uma operação capaz de construir o seu próprio *objeto* e de instituir assim uma homologia entre o *sujeito* e o seu mundo de objetos, esses assumindo a estrutura típica do objeto *técnico*” (ERM, p. 61).

A ideia de *conhecimento* como *operação*, especifica a *razão moderna* como uma atividade tipicamente *operacional*, assim é possível dizer que, cuida-se do “domínio da razão que permite projetar, organizar, transformar, modificar, manipular” (RIBEIRO, 2012, p. 88). Trata-se de um *saber* fecundo na medida em que a adesão à racionalidade *lógico-matemática* possibilita sua autodiferenciação em inúmeras racionalidades, permitindo-lhe, assim, um *fazer* mensurado com exatidão e *ordenado* segundo os anseios do *eu cogitante*, ou seja

Ao unir *theoría* e *poíesis* ou ao dotar o seu exercício de um caráter *operacional* intrínseco, a razão moderna confere às racionalidades que dela procedem uma extraordinária eficácia como instrumento seja para a transformação da Natureza, seja para a transformação da Sociedade. Essas racionalidades se formalizam em ciências que são, por definição, *tecno-ciências*, cuja presença na cultura é uma presença eminentemente *ativa*. Dela resulta o imenso processo de racionalização do mundo *natural* do homem e sua passagem à condição de mundo *técnico*, bem como de racionalização da vida humana, objeto das tecnologias sociais de controle e organização. (ERM, p. 69)

Dessa forma, a *razão moderna* cumpre, assim, seu papel de *novo sol filosófico*, visto que, o mundo humano, como um todo, passa a orbitar segundo seu centro de gravidade. O

¹⁹ A expressão “Revolução Científica” é uma categoria conceitual do historiador, usualmente empregada para especificar a mudança radical na forma de olhar (e *ver*) a *natureza* ocorrida entre os séculos XVI e XVII, notadamente com a publicação do *Sobre a revolução dos orbes celestes* (1543), por Nicolau Copérnico e do *Princípios matemáticos da filosofia natural* (1687), por Isaac Newton. Todavia, não há unanimidade entre os historiadores seja quanto à *mudança radical* na forma de olhar e de ver a natureza e, menos ainda, quanto ao período e às referidas obras, visto que alguns sustentam a *continuidade* entre as estruturas de pensamento científico do final do medievo e início da era moderna, e, outros, especificam um lapso temporal um pouco mais longo de sedimentação das novas concepções, bem ainda, a participação de inúmeros outros pensadores. No entanto, o interesse aqui não está voltado para o(s) problema(s) historiográfico(s), mas sim em apontar filosoficamente a ocasião em que ocorre a mudança e de que forma ela se explicita, algo como afirmar “aqui estão as origens da ciência moderna”, ou ainda, “aqui está o início da ciência atual”, pois é assim que ainda é pensada e realizada nos dias atuais (cf. HENRY, 1998, p. 13-19).

problema que se propõe, diante da imensa atração deste astro-rei, é como se dignifica e se conforma o ser humano desde então?

1.2 Indivíduo demiúrgico

O *nomen* da seção que ora se inaugura pressupõe a essência/natureza deste, por assim dizer, *sujeito* da *razão moderna*, como alguém imbuído de um tipo específico de faculdade/atividade que assume para si o mister de edificar um novo mundo, ao modo (analógico) do *demiurgo* platônico (PLATÃO, *Rep.*, VI e VII, 507a e 530a; *Sof.*, 265e; e, *Tim.*, 28a e 31). Com efeito, em que pese ser este o conteúdo (e significado) mesmo da temática, impende *dar razões* (*lógon dounai*) acerca de como a forma de *razão moderna* (*in-*)forma e (*des-*)caracteriza o ser humano e o convola em *ser demiúrgico* na perspectiva do Filósofo²⁰.

Essa clivagem antropológica pode ser divisada inicialmente a partir de duas noções trabalhadas pelo Doutor Jesuíta, a primeira com a ideia de *mundo* e, a segunda, com a ideia de *eu*. São duas noções intercambiáveis, visto que, o ser humano é necessariamente chamado a habitar um espaço mundano e a compreensão deste ambiente é condição para compreensão da sua subjetividade (cf. EF VI, p. 110-111). Essas duas noções podem dilatar em demasia o intuito da abordagem e como o desígnio é o de apenas explicitar uma imagem desse sujeito moderno, quer parecer que a rememoração de alguns traços proeminentes que dizem respeito às relações *ad extra* do ser humano sejam suficientes ao desiderato, mormente: (a) relação de *objetividade*; (b) relação de *intersubjetividade*; e, (c) relação de *transcendência*²¹.

A relação de objetividade exprime ou expressa primordialmente a *relação* com a realidade ou a presença humana no mundo pelo *corpo próprio*, na qual o termo *objetividade* “designa a abertura do homem à realidade com a qual ele estabelece uma relação não-recíproca” ou “relação do homem com as coisas (*tá prágmata*)” (AF I, p. 15). Nesse aspecto, o ser humano é *ser-no-mundo*, entretanto, é necessário recordar que a categoria *mundo* (*kósmos* ou *mundus*) para os clássicos conservava um sentido ontológico para “designar o Todo (*tó pãn*) enquanto

²⁰ Não obstante a clareza do que se mencionou como (des-)caracterização do humano, deve-se ressaltar que isso não implica numa espécie de *capitis diminutio* da concepção de ser humano, mas apenas que não mais possui as características de então. Aliás, um aspecto bastante positivo da Modernidade foi o ganho de *subjetividade*, entendida como “interioridade da consciência – enquanto oposta à exterioridade do mundo – e que se revela exatamente como sujeito de significações e valores pelos quais o homem ‘compreende’ o mundo”; logo, “a subjetividade moderna é, assim, a forma específica com que a consciência do homem moderno – manifestada nas suas criações culturais – ‘compreende’ o mundo” (EF VI, p. 166).

²¹ Acerca da *dialética* da *ontologia do ser* será tratada no último capítulo (cf. AF I, p. 153-154).

ordenado e adornado” numa “dimensão estético-religiosa (...), mundo como *grandeza teológica*” (AF I, p. 16), no qual “o homem antigo se movia com segurança e familiaridade” (EF VI, p. 111). Contudo, para os modernos a ideia de *mundus* se esvanece e dá lugar à concepção de *natureza* “pensada ou representada no seu oferecer-se ou estar aberta à *poíesis* fabricadora ou epistêmica do homem” (AF II, p. 25) e, neste novo ambiente, o “homem moderno sente antes de tudo seu desamparo” (AF II, p. 25).

Isso ocorre porque o *mundo*, desde então, aparece como uma *tarefa* a ser realizada para, com isso, estabelecer a nova morada humana. E, para desincumbir-se do mister, o ser humano assume uma “posição reflexivo-constitutiva diante da natureza, o sujeito não se dirige à *essência* como realidade dada e perfeita, mas à lei matemática como hipótese a ser *verificada*” (ROCHA DE OLIVEIRA, 2013, p. 44). Assim, na perspectiva do Filósofo, o “*sujeito* cumpre (...) a função de *hypokeimenon*, de substância primeira, mas entendida como *atividade (enérgeia)* que sustenta todo o edifício simbólico da cultura moderna” (EF II, p. 169-170). Em síntese, o modelo *poiético* avoca uma predileção inconcussa do conhecimento e, como tal, modela e conforma o ser humano, erigindo-o como incontestável sujeito-construtor em um mundo que “passa a ser ocupado pelos *objetos* no sentido estrito” (RM, p. 15).²²

Já a relação de *intersubjetividade* remete ao espaço no qual ocorre o *encontro* do ser humano com outro ser humano, i.é, estabelece uma presença *com-o-outro – ser-com-os-outros* – que se constitui em múltiplas e variadas formas. Trata-se, diferentemente da relação de objetividade, de uma relação eminentemente recíproca “que só pode ser um *reconhecimento*, expresso na identidade dialética do Eu com o não-Eu como Eu (*alter ego*)” (AF II, p. 65).

Os clássicos não conheceram o problema do *encontro com o outro*, em que pese a relevância do *viver em comum* como um tema fundamental, seja no que respeita à vida ética, à vida política e à amizade, e mais, ao amor e ao próximo no Novo Testamento (cf. AF II, p. 55-

²² Essa função de *hypokeimenon* foi evidenciada numa outra perspectiva, qual seja, da utilização da *técnica*. O marco teórico foi a *ética da responsabilidade* jonasiana. “O poder da técnica alçou patamares inimagináveis, pois, em um tempo remoto, acreditava-se que as interferências do homem na natureza não poderiam trazer consequências, já que ela sempre se regenerava, mas, na atualidade, a situação mudou completamente, e hoje a biosfera entrou no rol dos perecíveis. Não é só, o ideal baconiano avançou tanto que até o homem se tornou seu objeto, mas sem uma previsão do que as alterações realizadas no presente resultarão no futuro”. A proposta de Hans Jonas diz respeito remete à necessidade do redimensionamento da responsabilidade que, na atualidade, ultrapassa gerações. Noutros termos, a técnica se constituiu num “poder humano que não é circunscrito mais a algumas ingerências inócuas na natureza, mas, sim, de *inter-ferências* que afetam o que entendemos por humano e por mundo; noutros termos, é a própria essência do humano que está em jogo e, como em toda álea, a responsabilidade sobre o que está sendo jogado avulta na medida em que se trata de um bem que nos pertence ou, noutra, está para além de nós como responsáveis por sua permanência como vida autêntica”. (cf. MORAIS, 2011, p. 71)

57). Mas, com os modernos desponta a figura do *indivíduo*, definido como *ser social* numa perspectiva totalmente diferente do *zôon politikón* e do *zôon logikón* do recesso da *pólis*.

Visto que, agora imerso num *status socialis* sob a égide de um pacto social onde é constantemente instado a *ser social*, “envolvido numa múltipla e igualmente exigente e imperiosa relação com o *tempo* socialmente mensurável da formação, da profissão, do trabalho, do lazer... Esse fenômeno é inadequadamente descrito como *individualismo*”²³. Logo, dessa maneira, é que o ser humano é ininterruptamente convocado a “tornar-se *outro* a partir da sua própria *identidade* penosamente conquistada, a arrancar-se de si mesmo, a alienar-se em suma, a tornar-se *social*” (RM, p. 15-16).

Por fim, a relação de transcendência designa a “forma de uma *relação* entre o sujeito *situado* enquanto pensado no movimento da sua auto-afirmação (...) e uma realidade da qual ele se distingue ou que está *para além* (*trans*) da realidade que lhe é imediatamente acessível”. Segundo o Filósofo, por ela o ser humano “avança além do *ser-no-mundo* e do *ser-com-o-outro* na busca de um fundamento último para o *Eu sou* primordial que o constitui e ao qual referir o dinamismo dessa afirmação primeira” (AF II, p. 93-94).

É nessa relação que sobressaem três formas experienciais excelsas: (a) experiência *noética* da Verdade (originou a Metafísica como “filosofia primeira” – *prôte philosophia*); (b) experiência *ética* do Bem (originou a Ética como “ciência da *práxis*” – *praktiké episthémé*); e, (c) experiência *noético-ética* do Absoluto (originou a Teologia como “ciência do divino” – *theologia*) (cf. AF II, p. 102-112). Essa relação se afigura primordial na medida em que se estabelece por um *universo simbólico* sem o qual o mundo seria inabitável. Porém, com a Modernidade, estruturou-se uma

Iniciativa teórica, até agora inédita na história humana, que propugna a imanentização dos termos da relação de *transcendência*, com a abolição da sua dimensão metafísica e a emergência do existente humano como fonte do movimento de autotranscendência na esfera da imanência: nas instituições do universo político, na construção do mundo

²³ Numa perspectiva abrangente, *individualismo* tem pertinência com um movimento de valorização preponderante do indivíduo frente à coletividade ou à comunidade a que pertence. As teorias políticas e morais refletem tal movimento na Modernidade, *v.g.*, quanto atribuem ao Estado a finalidade precípua de assegurar direitos aos indivíduos e, bem assim, quando se definem os valores éticos num certo contexto social a partir do indivíduo. No entanto, necessário ter em consideração que há várias formas de *individualismo*, como *possessivo*, *metodológico*, *responsável*, *solidário*, *normativo*, *aristocrático* e *pós-moderno*, cada um deles privilegiando um certo enfoque. Assim é que alguns teóricos asseveram que um só enfoque geralmente não dá conta de todos os problemas existentes na Modernidade, como no caso do *contratualismo*, no qual por vezes se dá ênfase num *individualismo possessivo* (Hobbes) ou, então, num *individualismo solidário* ou *razoável* (Rawls) (cf. CONILL, 1988, p. 213-223).

técnico, na concepção autonômica do agir ético, na fundamentação teórica, enfim, da visão de mundo. (RM, p. 16)

Se antes as *coisas humanas (tà anthrópina)* estavam relacionadas a um Princípio transcendente de valor, com a ruptura moderna operada desde a imanentização do ato de filosofar no *Cogito*, tanto o *sentido* quanto o *valor* passam a refluir do próprio ser humano segundo sua *razão finita* e sua *liberdade situada*. Assim, será a *razão – técnica e operacional* – que desencadeará a centralidade do *Eu racional*, o qual fundamentará de maneira uniforme o *Eu transcendental*, o *indivíduo universal* e o *eu social*. Assim, avalia o Filósofo que esta “sequência torna-se a instância última instituidora e avaliadora dos *sentidos* obviamente vividos” (RM, p. 17).

Os mencionados aspectos das dimensões relacionais do ser humano mostram a inversão radical entre o *eu clássico* e o *eu moderno* ocorrida no instante mesmo do distanciamento do *mundo*, fazendo convergir para “o *sujeito* o princípio último da fundamentação do *ser*” (EF III, p. 350-351). Trata-se de um movimento paradigmático em termos metafísicos, pois no paradigma da Metafísica clássica havia uma centração tópica do ser humano que impunha seu confinamento no âmbito do *mundus*, uma circunstância que promovia uma forma de descentração que o elevava à *theoría* (contemplação).

No entanto, com os tempos modernos – ou Metafísica moderna – se dá uma descentração do ser humano no que respeita ao seu *locus* no mundo e, com isso, emerge uma recentração metafísica, erigindo-o à posição de “centro do universo inteligível”²⁴. “Essa inversão de dignidade, ou inversão propriamente axiológica dos centros de referência da situação do homem no mundo significa”, por assim dizer, “uma das mais profundas transformações do seu universo simbólico que o homem ocidental terá conhecido” (RMF, p. 156).

De modo que, os indicativos são evidentes no sentido de que a famosa confissão de Descartes, constante do *Discurso do Método* em sua sexta parte, de que “ao invés dessa filosofia especulativa ensinada nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática, mediante a qual (...) nos tornamos como que senhores e possesores da natureza” (DESCARTES, 2007, p. 103-104). Assim, tal *filosofia prática* instaurou uma nova *cultura científica* e suscitou, na perspectiva do

²⁴ A inversão entre a metafísica clássica e a metafísica da subjetividade revela, em outros termos, que a questão filosófica fundante deixa de ser o “Primeiro Ser” (*primum ens*) e, em seu lugar, posiciona-se o “Primeiro Conhecido” (*primum cognitum*), quer dizer, a questão do Transcendente se esvazia e vicejam as “condições transcendentais de possibilidade do conhecimento de qualquer objeto” (OLIVEIRA, 2012, p. 177)

Doutor Jesuíta, “um novo tipo histórico de subjetividade do homem como ativa transcendência sobre o mundo, como criador do universo das leis científicas e demiurgo da transformação técnica da natureza” (EF VI, p. 209), o qual, imbuído dessa *intencionalidade*

Define-se o eu racional como a faculdade das estruturas; e ele mesmo é núcleo de estruturas que criou, estrutura de estruturas. O mundo aparece correlativamente como o objeto do espírito, o lugar de aplicação de suas estruturas, a realização dos seus poderes. O homem não é mais um conteúdo do mundo, um entre tantos outros residentes. Ele adquiriu preponderância e é, senão criador, pelo menos um inventor, descobridor, demiurgo, dotado de um direito de comando. (GUSDORF, 1979, 178-179)

A imagem do ser humano, agora (*in-*)formada pela *razão poiética* – nitidamente *operacional* –, restou dotada de modo inequívoco de um incomensurável poder e o (*des-*)caracterizou como *mais um conteúdo do mundo*, alteando-o para além do mundo. Desde então, este “*homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto” (JONAS, 2006, p. 57), ou seja, toma em “suas próprias mãos a sua própria evolução, a fim de não meramente conservar a espécie em sua integridade, mas de melhorá-la e modificá-la segundo seu próprio projeto” (JONAS, 2006, p. 61).²⁵

Como lembra Gusdorf, “a norma do Verdadeiro reduziu (...) o real à obediência” desse *ser* que se põe como *ser* sobre os *seres*, enfim, “o universo está em equilíbrio sobre o espírito humano” (GUSDORF, 1979, p. 179). Será mesmo um espírito humano? Decerto que sim, mas um espírito humano imbuído de uma intencionalidade *construtora* que se ascende de forma ilimitada. A questão que ora se propõe é acerca de como este *indivíduo demiúrgico* conceberá seu *status socialis*.

1.3 *Status socialis: dimensões nomotética e hipotética*

²⁵ Neste momento ficou clara a menção de que a *razão moderna (poiética)* (*in-*)forma e (*des-*)caracteriza o humano, pois o acomete de uma *hybris* sem precedentes. A questão não é propriamente a utilização da *técnica* para edificação de uma “moradia” humana mais aprazível ou, no que respeita à medicina, na descoberta de novas terapias que possam restaurar e manter a saúde, mas sim “uma espécie de superoperação, uma aspiração prometeica de remodelar a natureza, incluindo a natureza humana, para servir a nossos propósitos e satisfazer nossos desejos”. (cf. SANDEL, 2013, p. 40). Ao levantar o aspecto valorativo dos atos humanos algumas objeções podem advir, mormente neste clima antimetafísico da Modernidade, mas é preciso lembrar que as vezes se impõem as reflexões sobre “as coisas últimas e indemonstráveis”, as quais, nem por isso, deixam de ter sentido, ou ainda, muitas vezes são “o” sentido da própria existência (cf. JONAS, 2004, p. 8).

A pretensão de refletir sobre o *status socialis* apresenta uma série de dificuldades, pois se trata de uma temática abarcada por várias áreas do conhecimento, como Direito, Sociologia, Filosofia etc. e, sabidamente, cada qual com um determinado enfoque. Ainda que o problema proposto acima ofereça certa delimitação, é necessário esclarecer que o ponto de vista que aqui será privilegiado é o filosófico, no sentido de examinar as estruturas básicas da organização sociopolítica e ainda, os seus fundamentos ontológicos. Nesse sentido, perfilar-se-á o que Lima Vaz chama de *motivo antropológico*, ideia de ser humano presente na organização da Cidade antiga e do Estado moderno.

Numa perspectiva ampla, no instante em que se tratou das *razões clássica e moderna* – principalmente no tópico *indivíduo demiúrgico* –, essas ideias foram entremostradas. Porém, neste *iter* o intento é propor uma prospecção com o relacionamento destas noções, principalmente, com a Ética e com a Política (e com o Direito), arrostando a questão da *liberdade* e do *poder*. O entrelaçamento dessas matrizes pode ser concertado no recesso do que o Filósofo denomina como *universalidades nomotética e hipotética*. A primeira, *nomotética*, própria da Filosofia clássica e a *hipotética* consoante à Filosofia moderna.

1.3.1 Universalidade *nomotética*

A universalidade *nomotética* possui uma significação peculiar na obra lima-vaziana, mormente no contexto que ora se inaugura. A *universalidade* diz respeito à elevação do indivíduo particular (natural) à condição de cidadão por intermédio do *lógos*, que se torna possível em decorrência de um processo pedagógico presente na comunidade política (v.g. a *Política*, como a *Ética*, constituem-se essencialmente como uma *paidéia*).

Já o termo *nomotética*, por seu turno, expressa a arte de legislar (*νομοθέτες* ou *nomothetes* é o legislador), mas aqui seu emprego analógico explicita o sentido de uma ordem objetiva que se põe como *lei* e é, como tal, apreendida pela *razão*. Por conseguinte, *universalidade nomotética* “é aquela que tem como fundamento uma *ordem* do mundo que se supõe manifesta e na qual o *nómos* ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão” (EF II, p. 146; EF V, p. 118).

A descoberta do *nómos* (*νόμος*) como correspondência entre a *lei da cidade* e a *ordem cósmica* se afigura como um momento fundamental do modo de vida grego, dado revelar um

valioso dístico humano, qual seja, a *transcendência*²⁶. Assim, o *nómos* não se traduzia propriamente como lei escrita, mas exprimia o “senso de justiça (...) em primeiro lugar sob uma forma teológica” (VILLEY, 2005, p. 17), a princípio, personificadas nas figuras míticas *Themis* (*ordem*) e *Dikê* (*prescritividade*) e, como tais, responsáveis pelo entrelaçamento de todos na *ordem* estabelecida segundo suas *prescrições* (ED, p. 43).²⁷

Essa *ordem cósmica*, ainda na aurora do pensamento grego, foi transcrita no registro racional da ideia de *natureza* (*φύσις* ou *physis*)²⁸, conservando-se como aspecto fundante do *nómos* e, desde então, passou a orientar duas linhas de pensamento: (1) racionalidade do pensamento científico; e, (2) racionalidade do pensamento social e político. No entanto, esta centralidade da *ordem* transcendente acabou posta em debate pela Ilustração Sofística, ocasionando a conhecida oposição *physis-nómos* (ou antítese convencionalista)²⁹ e, com isso,

²⁶ O termo *transcendência* explicita o que se encontra *além*, ou no *alto* etc. e, como dístico humano, quer dizer *ir além*, *ultrapassar*, *ascender* etc. o sensível com o intuito de encontrar o *núcleo de inteligibilidade do real*. Historicamente o Doutor Jesuíta o assinala como ideia da *experiência de transcendência* que, na origem, possibilitou a constituição da Ética, da Política e do Direito, apresentando-se originalmente em duas versões, na Revelação (bíblico-cristã) e na Razão (grega). A ideia de *transcendência* “merece ser assim designada por ter operado uma ruptura decisiva no compacto véu cósmico-biológico que circunscrevia o espaço simbólico das primeiras culturas e das primeiras civilizações. Essa ruptura teve lugar através de um movimento espiritual de *trans-ascendere*, de uma *ascensão* que passa além das fronteiras do mundo sensível em direção a uma realidade que se manifesta rigorosamente *trans-mundana*” (EJ, p. 443). Na *Antropologia Filosófica* vaziana este aspecto do ser humano é evidenciado na categoria do *espírito* – ou nível *noético-pneumático*. O Filósofo assevera que é “nesse nível que o ser do homem abre-se necessariamente para a *transcendência*; trata-se de uma abertura propriamente *transcendental*, seja no sentido clássico, seja no sentido kantiano-moderno, o que faz do homem nesse cimo de seu ser que é, também, para usar outra metáfora, o âmago mais profundo de sua unidade, um ser estruturalmente aberto para o *Outro*” (AF I, p. 181).

²⁷ Esse vínculo entre todos os conviventes – *ordem e prescrições* – é retratado em forma dramática em Heródoto VII, 101-104, quando Xerxes se impressiona com o censo do seu exército e da sua marinha e cogita guerra com os gregos, mas antes entrevista com Demarato, rei exilado de Esparta que reside em sua corte. Xerxes queria saber se os gregos ousariam fazer frente a tal força esmagadora e Demarato responde que “em virtude da sua *areté*, os gregos não se submeterão ao rei que traz a escravidão à Hélade”. Xerxes “sorri perante tal ilusão, e responde com sua própria ideia de natureza do homem. Como poderia um reduzido número de homens, todos livres e não sob o governo de um único homem, resistir à sua força?”. Demarato responde: “Os lacedemônios são livres, porém, não inteiramente livres, pois seu *nómos* é o seu mestre, e eles o temem muito mais do que vossos homens vos temem”; ou seja, “o que seu *nómos* determina que façam, eles farão; e ele ordena que eles não fujam da batalha, que permaneçam em seus postos até a vitória ou a morte” (VOEGELIN, 2009a, p. 391).

²⁸ A ideia de *physis* (*φύσις*) é uma instância central no pensamento grego e, por isso, necessário explicitar alguns dos seus contornos, a fim de que não se confunda com o sentido de *natureza* no espectro moderno. O conceito de *physis* possui uma longa história entre os gregos e, por isso, há uma polissemia razoável. Inicialmente *physis* significou “nascer, brotar, crescer” – processo de nascimento, irrupção e desenvolvimento de algo. A inovação emerge no instante em que se opera a “distinção entre aquilo que surge e cresce a partir de si mesmo, em virtude de sua própria força ou atividade inata, e que é, portanto, natural, daquilo que advém graças à intervenção da ação e da técnica humanas. (...) A natureza (...) passa a ser concebida, então, principalmente como aquilo que se opõe ao que é convencional ou artificial”, quer dizer, “como alguma coisa mais ampla, mais duradoura e mais poderosa que a convenção e a arte” (OLIVEIRA, 2011, p. 100-101).

²⁹ O movimento sofístico representa um deslocamento importante no século VI a.C., dado ter colocado em evidência tanto o conceito de *physis* quanto o conceito de *nómos*, controvertendo aquela enquanto fundamento imutável e, esta, como dependente de uma decisão ou deliberação humanas. Noutros termos, houve uma clivagem filosófica que trouxe consequências graves teóricas e, assim, desencadeou toda uma estruturação no sentido de se recuperar o entrelaçamento. Sinteticamente, referida oposição costumeiramente é designada pela percepção dos sofistas de que a *lei* não correspondia necessariamente ao *natural* e, por outro, de que as proibições legais nem

houve uma ruptura na estruturação cósmica da orientação sociopolítica, rendendo ensejo para a instauração do ensinamento ético-socrático como ciência e, também, a constituição de uma filosofia política em Platão e Aristóteles. Em suma, a crise sofística,

Representou a transição final do *lógos* ético e do *lógos* político-jurídico para o campo da razão demonstrativa com a consequente posição secundária e subordinada que passa a ser atribuída ao discurso do mito por Platão e Aristóteles: enquanto a ciência reivindica a qualidade e discurso verdadeiro (*alethès lógos*), o mito fica reduzido apenas à condição de um discurso verossímil (*eikòs lógos*). (EF II, p. 151-152)

Essa passagem, consagrada no paradigma socrático da *virtude-ciência*, inaugurou a ciência do *ethos* ou ciência da *areté* e a práxis ético-política acabou redimensionada segundo o *lógos apodeiktikós* nos polos objetivo do Bem (*Agathón*) e subjetivo da virtude (*areté*), em que o ato do sujeito moral se concretiza como excelência humana segundo a normatividade do horizonte universal do Bem.

Desse modo, Platão e Aristóteles continuam a abordar a mencionada perspectiva *nomotética*, mas com concepções epistemológicas diversas, pois enquanto Platão procede uma crítica à *physis* sensível – base do *nómos* até então – para alçar a uma universalidade *ideal* (REALE, 2007a, p. 80-82), Aristóteles sustenta que seria na própria historicidade do *ethos* que se deveria encontrar os traços essenciais do ser humano como *ser ético* e político (REALE, 2007b, p. 21-24). Contudo, apesar da importância das diferenças entre essas duas politologias – platônica e aristotélica –, tal desiderato está além da proposta desta pesquisa.

O objetivo de Platão com essa oposição radical do *inteligível* ao *sensível* é estabelecer os preceitos da vida política numa *ciência do Bem* a fim de se chegar ao modelo da *pólis ideal*. Assim, a edificação da *universalidade nomotética* platônica alça-se a um plano absoluto, qual seja, das Ideias, e não há qualquer concessão ao empírico para explicitação do *nómos*.

O ser humano deve se submeter à extenuante *subida* (v.g., *Alegoria da Caverna*) para contemplar a *verdade* e o modelo da *cidade ideal*³⁰. Com isso, pode-se assegurar que “a *paidéia* platônica é assim, profundamente, um ensinamento ético-político que deve orientar para o

sempre tinham pertinência com o que a *natureza* regularmente obriga; em suma: digladiou-se acerca da relativização e dessacralização dos costumes. Com isso, o *fundamento* do *nómos* como referido a algo imutável (*physis*) restou abalado e, o *nómos*, propriamente, acabou reduzido à convenção humana (cf. CURADO, 2018, p. 9-20).

³⁰ No aspecto, importante acentuar que em Platão não há lugar para um *estado pré-político* (*estado de natureza*) como postulado metodológico para reflexão sobre o *status socialis*. O modelo ontológico da cidade é uma exigência para o filósofo enquanto contemplação do Mundo das Ideias pela *nóesis* (intuição do inteligível puro).

‘centro divino’ ou para o real verdadeiro (*ontôs ón*) a práxis humana ordenada segundo a justiça na alma e segundo a justiça na cidade” (EF II, p. 154).³¹ Noutros termos:

A metafísica platônica, como é sabido, é uma metafísica do Bem-Uno e nela se entrelaçam indissolúvelmente nos laços do Bem, que é o liame (*deon*) interior da liberdade, uma teoria do ser (*on*) e uma doutrina do agir segundo o Bem (*eu prattein*). Os laços do Bem envolvem o universo, a cidade e o indivíduo, assegurando ao universo a sua ordem (*taxis*), à cidade a boa constituição (*politeía*) e ao indivíduo a virtude (*areté*). Esses serão, ao mesmo tempo os grandes temas da metafísica platônica e os campos fundamentais da sua reflexão ética, pois a Ideia do Bem, como norma ontológica última, é igualmente a norma suprema do agir. (EF VIII, p. 158-159)

Verifica-se uma certa continuidade platônica em Aristóteles, mas é preciso lembrar que Platão “além de filósofo, é também um místico (e um poeta) (...)” e que Aristóteles, por seu turno, “ao invés, além de filósofo é também um cientista” (REALE, 2007b, p. 23). Assim, em que pese o aspecto da normatividade da Ideia se encontrar em sua *universalidade nomotética*, não se trata de uma Ideia separada (*chorismós*), mas imanente à *physis sensível*, o que implica que a concepção de melhor *politeía* deve ser investigada no recesso das comunidades políticas.

No entanto, é necessário esclarecer que não é o empírico *em si* que propicia a *razão de ser* da comunidade política e, sim, a elevação do ser empírico à universalidade racional para alcançar a essência (*ousia*) da vida política (cf. AF I, p. 33-40). Isso mostra sua fidelidade ao pensamento socrático como exigência de se elevar ao *lógos* da ciência para *dar razão (lógon dounai)* acerca de alguma realidade.

Lima Vaz esclarece que o *lógos* científico aristotélico envolve três núcleos distintos, quais sejam: *episthème teoretica*, *episthème pratica* e *episthème poiética* (contemplação, ação e produção), cuja unidade epistemológica é assegurada ao ter como único objeto a *physis* universal contemplada pela *theoría* (cf. EF II, p. 155-156). A *episthème pratica* ocupa uma instância intermediária no quadro de saberes aristotélico e, como tal, é denominada como

³¹ Segundo o olhar *moderno* soa desconcertante a construção platônica que, ao tratar da *política* – e sua obra principia na *política* e se encerra na *política* –, põe em relevo a questão ética *no* indivíduo e a expande *para* a *pólis*. Aliás, como adverte Villey, “mutila-se o pensamento de Platão, como fazem muitos intérpretes contemporâneos, ao querer conservar apenas seus elementos políticos e jurídicos no sentido moderno”. E prossegue: “o mesmo equilíbrio interior que constitui a justiça no indivíduo (submissão dos instintos sensuais ao coração, e deste à razão) faz a justiça na *pólis* (subordinação hierárquica das classes laboriosas aos guerreiros e destes últimos aos filósofos). As duas dimensões são indissociáveis” (VILLEY, 2005, p. 27).

filosofia das coisas humanas ou simplesmente Política³², abrangendo desse modo, tanto a atividade dos indivíduos particularmente considerados, como também, na condição de integrantes da *pólis*, ou seja, Ética e Política (*tà anthròpina*) (cf. REALE, 2007b, p. 97-98).

O lugar ocupado pela *práxis* é original no sentido de constituir ação autorrealizadora do próprio ser humano, uma vez que visa à perfeição do próprio agente, ao contrário da *poíesis*, cuja perfeição é transferida para o objeto. A *práxis* não está sujeita à necessidade dos movimentos naturais e/ou, menos ainda, deixada ao acaso. Obedece a leis próprias sob o signo da *razão reta* (*orthòs lógos*). Com isso, Aristóteles ultrapassa o convencionalismo sofístico (oposição *physis-nómos*), por um lado conservando o conceito pré-socrático de *physis* como *nómos* ou *ordem* e por outro, acolhendo a teleologia do *lógos* como razão do melhor na esteira da tradição socrático-platônica.

No pensamento do Filósofo vige uma perfeita unidade no *corpus aristotelicum* entre Ética e Política a partir da noção de *fim* (*télos*) da ação humana. A questão seria: qual o fim pretendido com a ação humana? A resposta, logicamente, seria a *vida feliz* (*eudaimonia*) como autorrealização pessoal, pois como enuncia Aristóteles na abertura da sua *Ética a Nicômaco*, “todo o procedimento prático e toda decisão, parecem lançar-se para um certo bem”, e continua, “por isso que tem sido dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia” (EN, I, 1094a 1-3).

Tal conjuntura desencadeia uma situação peculiar, a de que o critério de julgamento da Política deve ser o horizonte da autorrealização humana, quer dizer, em razão do mais justo para o indivíduo e do mais justo para a cidade. Aliás, não é sem razão que o Estagirita pontifica que “a justiça concentra em si toda a excelência”, pois “quem a possuir tem o poder de a usar não apenas para si, mas também para com outrem” (EN, V, 1130a 1). Nesse aspecto, há uma “correspondência entre a unidade epistemológica da *ciência prática* e a unidade antropológica do *ser moral e político* do homem, manifestado no finalismo constitutivo da sua *práxis*” (EF II, p. 157).

Esse itinerário mostrou que tanto na filosofia platônica, quanto na aristotélica há um vínculo indissolúvel entre a Ética e a Política caracterizado pela categoria da *justiça*, pois, segundo Platão a *pólis ideal* tem como pressuposto a *justiça* na alma e na cidade e, segundo Aristóteles, a *cidade justa* seria aquela na qual vigora o *justo* para o indivíduo e para a cidade.

³² Pode-se afirmar que em Aristóteles vige a ideia de um *sistema político* que, a um só tempo, trata tanto dos temas relacionados à *ética* (*Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo* e *Magna Moralia*) quanto da *política* (*Pol.*), sempre considerando o indivíduo em sua respectiva pertença à comunidade política (cf. SPINELLI, 2010, p. 38).

Assim, logo se percebe que “a justiça é aquilo sem o que os valores deixariam de ser valores (não seriam mais que interesses ou móbeis), ou não valeriam nada” (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 71). A questão que surge é: como o Filósofo define a *justiça* e em que termos a estabelece como liame entre o indivíduo e a cidade?

É conhecida a definição de *justiça* (*dikê, dikaion, dikaiosyne*) como a vontade constante e perpétua de dar a cada um o que é seu³³, cujas origens são remotas na tradição grega. Porém, o relevo aqui deve ser proporcionado aos seus antecedentes contemporâneos com a experiência democrática da *pólis*, sobretudo a *isonomia* (igualdade) e a *eunomia* (equidade), bem como ao dimensionamento nos aspectos *subjetivo* e *objetivo* – ou par conceitual *virtude* e *lei*.

Desse modo, observa o Doutor Jesuíta que a *justiça* sempre diz respeito ao *outro* (alteridade), visto que, a “justiça que consiste no acordo com a lei é o fundamento da extensão intersubjetiva da *vida ética* no plano de uma convivência *universal*, ou seja, na *sociedade política*” e, a “justiça que se exprime na igualdade torna possível a relação recíproca dos indivíduos na comunidade ética” (EF V, p. 180).³⁴ Em síntese, diz o Filósofo:

A *justiça* enquanto propriamente *virtude* ao exprimir-se na reciprocidade da relação ética entre os indivíduos por ela tornados *iguais* (embora desiguais sob outros aspectos) participa, de alguma maneira, da *universalidade* da *justiça* como *lei* na medida em que, em sua natureza de *hábito*, implica nos indivíduos a vontade permanente de *reconhecer* o *outro* na esfera do *direito* que a ele compete e de *consentir* em respeitar esse direito. (EF V, p. 180)

Por conseguinte, no universo da filosofia clássica, “as teorias políticas (...) se propõem como teorias da melhor constituição”, é dizer, “define as condições melhores para a prática da justiça” em consonância com a teleologia do Bem – esse, a “a viga mestra” da ética clássica. Assim sendo, 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” (EF II, p. 258-259).

³³ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa, IIae, q. 58 a. 1

³⁴ O tema da *justiça* será retomado com maior amplitude quando da abordagem da *comunidade ética e realização* (seção 4.4), ocasião em que se firmará não apenas o seu conceito, como, também, na perspectiva de categoria universal da *universal da vida ética*.

Nesse âmbito a legitimação do *poder* somente encontrará lugar quando primar pelo Bem como *télos* da comunidade política, efetivando-se como “vontade política instauradora de leis justas”, ou seja

O poder só é político na medida em que for legítimo, isto é, circunscrito e regido por leis. As origens do pensamento político nos mostram como motivo teórico fundamental a oposição entre poder político e poder despótico. Por outro lado, a lei que legitima o poder deve ser uma lei justa, isto é, garantidora e reguladora do *direito* do cidadão. (EF II, p. 260)³⁵

Trata-se de um arcabouço que une, na distinção, Ética e Política – *justiça na alma e justiça na cidade* segundo a Metafísica do Bem em Platão, e, *justo individual e justo na cidade* na perspectiva da ciência prática em Aristóteles. A historiografia filosófica ainda conheceu duas outras versões desse arquétipo, uma do Estoicismo e outra do Cristianismo. O Estoicismo aprofundou a proposta de transcendência e imutabilidade da *physis* explicitando a necessidade do *lógos* universal em que ela se exprime como *nómos* eterno, sob o qual remanesce a unidade do gênero humano. Já o Cristianismo aprofundou a universalidade subjetiva ou *consciência moral* como instância fontal do *dever ser* em face da *lei* (ou *lex aeterna*). (cf. EF II, p. 160)

Ocorre que essa correspondência entre a *ordem* cósmica e a *ordem* na cidade sob a égide de uma mesma *lei* (*nómos*) universalizante foi empalidecida logo depois do século XVII, seja com a eclosão do *individualismo* (racionalista e empirista) e seja com o embotamento do conceito de sociedade. O ser humano que, como cidadão (ou *ser político*), divisava sua essência na própria constituição comunitária (cidade ou estado) (cf. SANTOS, 1998, p. 9-39), descobriu-se como *ser social* numa realidade societária heterogênea, ora se manifestando como *sociedade civil* (esfera dos interesses) e ora se revelando como *sociedade política*³⁶. É importante observar

³⁵ É preciso evidenciar que a ideia de *poder* guarda uma certa complexidade, pois não raro o *poder* é relacionado com a autoridade, com a violência etc. Aliás, a distinção mesma entre *poder político* e *poder despótico*, conquanto inteligível no que respeita à legitimidade do *poder*, apresenta certa contraditoriedade. Isto porque, consoante esclarecimento realizado por Arendt o *poder* o é na medida em que as pessoas se unam e ajam em concerto, o que elimina a ideia de um *poder* “despótico”, pois neste vigora o arbítrio ou a violência de um ou de alguns sobre a maioria. Assim, “o *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto”, o que quer dizer que “o poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido”. Em suma, “quando dizemos que alguém está no poder, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo do qual se originaria o poder desde o começo (...) desaparece, ‘seu poder’ também se esvanece” (ARENDDT, 2009, p. 60-61).

³⁶ A concepção do *ser social* emerge com os tempos modernos devido ao encurtamento da distância entre os espaços *público* e *privado* (próprios da *pólis*). Mencionado *ser social* traz para o espaço público questões próprias do universo *privado* e, com isso, embotam completamente as discussões e as ações próprias dos *iguais* e dos *livres*, vez que tudo passa a girar em torno da satisfação das necessidades psicobiológicas. O significado de *sociedade*

o que inicialmente se denominou como *universalidade hipotética*, ou seja, da conformação do mundo da vida numa dimensão científica, i.é, *poiética*.

1.3.2 Universalidade *hipotética*

O movimento ultimado especificou o universo das coisas humanas (*tà anthrópina*) tendo como fundamento um *Princípio de ordem* estabelecido como *nómos* correlacionado com a *ordem cósmica*, com a *physis*, com o *lógos* universal ou com a *lex aeterna* e que era o fundamento do modo de vida dos antigos. No entanto, com a emergência dos tempos modernos, aquele conceito de *physis* se altera completamente, agora tido simplesmente como campo de fenômenos sujeito à atividade transformadora do humano.

Por outro, tal atividade se caracteriza por um novo tipo de *razão (poiética)* que, de contínuo, modifica radicalmente a imagem de *ser humano (racionalista com derivação empirista)*. Em suma, mencionada reviravolta é denominada pelo Filósofo de *universalidade hipotética*, i.é, “aquela cujo fundamento permanece oculto e requer uma explicação a título de hipótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas consequências” (EF II, p. 146-147).

Essa clareira aberta pela *razão científica* polarizará a existência humana com um *fazer* diante do mundo e, com isso, acabará “determinando a formação de uma constelação de valores” centralizados “em torno do problema da satisfação das necessidades” (EF II, p. 162). Dessarte, toda a conformação social gravitará em torno desse problema; que, por conseguinte, aflora a seguinte questão: como Lima Vaz divisa, neste âmbito, a Ética, a Política, o Direito, a Liberdade, o Poder etc.?

O mencionado *fazer* afetará inteiramente a feição societária, tanto no aspecto Político quanto Ético, exigindo uma reformulação completa das teorias políticas frente à novel aspiração humana de *alceamento* do todo. Em outros termos, cuida-se do “propósito (...) de edificar um mundo simbólico submetido a um sistema de medidas imanente ao próprio homem, ou ainda,

civil (ou *societas civilis* dos romanos) sofre uma enorme mutação semântica, pois se até então significava *sociedade política*, posteriormente, com as teorias contratualistas (*estado social*) e a nascente sociedade burguesa, passa a guardar o sentido indiferenciado de *espaço social* (disputas das coisas *privadas e públicas*). No aspecto, bem apropriada a conclusão de que “sociedade civil é representada como terreno dos conflitos econômicos, sociais e religiosos que o Estado tem a seu cargo resolver”. (cf. BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, v. verbete *sociedade civil*)

o de ensaiar, como projeto de civilização, a transposição, do plano da *teoria* para o plano da *tekhne*” (EF III, p. 161).

Com tal intento, pondera o Filósofo que o paradigma societário será refletido em consonância com a homologia *poiética* entre um *modelo de sociedade* e a *ideia de natureza* – agora como simples mundo fenomênico. Assim, “o pensamento político moderno assume como sua tarefa primordial propor a solução analiticamente satisfatória ao problema da associação dos indivíduos” e, portanto, tendo como *télos* garantir aquele desiderato, qual seja: satisfação das “necessidades vitais” (EF II, p. 163).

O passo primordial dessa teorização será contemplar lógica e ontologicamente o *indivíduo* nessa sua condição peculiar, mas considerado como independente e suficiente em seu *ser-para-si*, e, nem por isso, apto a garantir e prover sua sobrevivência, dada a concepção do *bellum omnium contra omnes* hobbesiano. Desse modo, o *indivíduo* se vê compelido à associação com outros indivíduos, quer dizer, constrangido à submissão tanto no aspecto social quanto no aspecto político.

Visto que, trata-se de algo como o *mito do começo absoluto* (cf. PH, p. 7) – por isso uma *hipótese* –, sendo a origem societária descrita por cooptação e concretizada num imaginário *pacto social*. Logo, o vínculo societário – indivíduos considerados como células – será constituído segundo um *modelo* explicativo no qual é estremada uma situação pré-social – ou *estado de natureza* – e outra posterior – ou *estado de sociedade*. Mencionado arquétipo terá sua validade

Verificada pela explicação satisfatória do fato da existência social do indivíduo como condição histórica da sua sobrevivência, pela hipótese de um estado original do qual a sociedade seria a um tempo a negação e a continuação. É esse o horizonte em face do qual situam-se as concepções modernas do Direito natural e as filosofias políticas de Hobbes a Fichte, não obstante a diversidade reinante na descrição do *estado de natureza* e na maneira de se explicar a passagem ao *estado de sociedade*. (EF II, p. 164)

Esse *estado de sociedade* pressupõe a *universalização dos direitos* tendo como fundamento o postulado igualitarista – seres humanos enquanto unidades isoladas e distintas no *estado de natureza* –, uma circunstância que redundará numa *sociedade* resultante da *soma* dos indivíduos ligados extrinsecamente pelo contrato (cf. AQUINO, 1997, p. 486-487). Tal *universalização* decorre do modo de organização social e ostenta implicação em inúmeros

aspectos, dentre eles o *trabalho livre*, a *generalização da propriedade privada*, a *implementação da economia de mercado* etc.³⁷.

A consequência dessas múltiplas faces será um Direito – ordenação jurídica – circunscrito numa perspectiva formal como garantia jurídica da autoconservação dos indivíduos consoante “regras metodológicas que caracterizam as ciências modernas da Natureza, cujo paradigma é dado pela mecânica galileiano-newtoniana” (EF II, p. 165).³⁸ Por conseguinte, limitado ao nível do Entendimento (*Verstand*) hegeliano – que é a faculdade do finito –, o qual “deixado a si mesmo, (...) abandona-se a um encadeamento sem fim de determinações finitas. Ele é representado, na cultura filosófica da época, pelo empirismo e pelo formalismo e, finalmente, pelas filosofias da ‘relação da subjetividade’ (Kant, Fichte e Jacobi)” (EF III, p. 51).

No nível do Entendimento a *sociedade política* apresenta-se no âmbito de uma racionalidade formulada com base na possível recomposição das partes, na qual a lógica de integração social tem pertinência com os interesses e necessidades e, por isso, resume-se a uma “ordem exterior ou estado exterior” onde “cada indivíduo é enfeixado num conjunto de operações sociais reguladas segundo a articulação mecânica do entendimento, desprovidas da força congregante de uma racionalidade imanente” (RAMOS, 2008, p. 47-48).

Neste momento surge uma importante questão: o que é que propicia e move a reunião ou o agrupamento dos indivíduos? Considerando o que até aqui foi explicitado, que seriam os interesses e as necessidades que movem os indivíduos, parece que não há exagero algum em afirmar que é o *egoísmo individual* que conduz à congregação dos conviventes. Tal assertiva causa certa estranheza, mas em teoria econômica há quem sustente que o *egoísmo individual* (ou *vício privado*) pode ser convertido em benefício público (ou *sistema econômico coerente e próspero*) e maximizar o nível de bem-estar material da sociedade (cf. FONSECA, 1990, p. 9).

³⁷ Essa dinamização da *sociedade moderna* obedece à inteligibilidade hegeliana, assim sintetizada por Aquino: 1. universalização do trabalho livre; 2. generalização da propriedade privada; 3. implantação da economia de mercado; 4. exacerbação dos conflitos entre os interesses particulares; 5. garantia jurídica de uma liberdade formal que circunscreva a sua autoconservação no espaço do Direito natural do indivíduo. Conclui, ainda, que “numa perspectiva analítica, o objetivo da associação dos indivíduos é assegurar a satisfação das necessidades vitais do ser humano”. Em outros termos, “o problema da satisfação das necessidades torna-se o problema fundamental da organização sócio-política”; e, com isso, o cerne do “núcleo civilizatório do pensamento moderno é o direito ao trabalho universal e livre, e a sua adequada remuneração” (AQUINO, 1997, p. 487).

³⁸ Em outro lugar essa concepção de Direito foi denominada como *direito tecnicizado*, pois no *iter* das teorias *jusnaturalistas*, *positivistas* e *pós-positivistas*, considerando suas múltiplas variações, pontuou-se que na Modernidade a *ordenação jurídica* obedeceu ao espectro *técnico* e, com isso, acabou prevalecendo uma tendência de *controle social*. Não obstante, reconheceu-se o grande esforço dos teóricos contemporâneos em conciliar *regra* e *norma* ou *lei* e *valor*, tentando-se carrear para o bojo do *jurídico* a aura da *justiça* (valor) (cf. MORAIS, 2018, p. 50-57).

No entanto, não é objeto da pesquisa o aprofundamento em teoria econômica, mas postular o problema societário originado da matriz *hipotética*. Aliás, quanto a isso, importante expor a advertência de Eric Weil (1904-1977) no sentido de que “o egoísmo calculista dos indivíduos pode enfraquecer qualquer moral, a ponto de tornar impossível uma organização eficaz, de modo que a busca individual da vantagem imediata conduza à perda de todos” (cf. WEIL, 2011, p. 236-237).³⁹

Aludida externalidade, manifestada nas doutrinas políticas que possuem tal base antropológica, sujeita a compleição social a uma infinidade de oposições, como: *indivíduo e sociedade, moralidade e legalidade, privado e público, Estado e sociedade civil* etc. As referidas contraposições esgarçam, de alguma forma, a tessitura social, mas o Filósofo avalia que “o problema mais grave dessas sociedades (...) é o problema da dominação que a sociedade passa a exercer sobre o indivíduo e que procurará mil formas de legitimar-se nas estruturas jurídicas e políticas” (EF II, p. 166).⁴⁰

Uma *dominação* que pode operar no nível intrassocial e se expandir para o político, mais ainda, sob a roupagem do Estado de Direito, este entendido tanto antes do encontro do curso das revoluções dos séculos XVII e XVIII, quanto sob a regência técnico-jurídica recente sem o influxo democrático da segunda metade do século XX. Ainda aqui é possível eclodir ou aparecer a *dominação*, como o *iter* histórico tem demonstrado, pois não raro o povo pode ser (*des*-)informado e se tornar presa fácil do aparato ideológico-político, mormente quando garantida uma certa satisfação das necessidades, pois como alerta o Doutor Jesuíta, “um Estado déspota pode perfeitamente apascentar um rebanho humano plenamente satisfeito, constituído

³⁹ A lógica do *egoísmo* como estruturação social realmente torna insustentável a duração de qualquer sociedade, como adverte o próprio Weil. Aliás, há quem sustente, na esteira do *contratualismo* rawseano, que a postura liberal busca algo entre o *egoísmo* e o *altruísmo*, ou seja, uma sociedade de razoáveis, que não seja de egocêntricos e nem de santos, pois sempre é acentuada a defesa dos direitos dos indivíduos e, ao mesmo tempo, a proteção das associações e instituições (cf. NEDEL, 2000, p. 35). No entanto, ao se enfatizar o *egoísmo* como móvel *para* o social a pretensão é deixar evidente a ausência (ou melhor: timidez) de uma teorização que possa compatibilizar o indivíduo que se socializa enquanto *ser moral* no recesso político, mas sim o indivíduo que busca primordialmente seus próprios interesses – trata-se do fundamento *individualista* próprio das formulações teóricas modernas, presente em maior (Hobbes, Nozick e Buchanan) ou menor (Locke, Rousseau e Rawls) intensidade em vários filósofos.

⁴⁰ A forma com que o Filósofo propõe a ideia de *dominação* (*herrschaft*) ostenta um cunho com tons sociológico e, nesse sentido, conveniente rememorar que quem primeiro introduziu o termo foi Max Weber em sua conhecida *Economia e Sociedade*. Para Weber *dominação* é a “probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis” (p. 139). Nesse conceito – *dominação legítima e legal* (primeiro tipo puro) – há vários componentes: (a) relação social; (b) assimetria; (c) possibilidade de obediência; e, (d) aparelho administrativo. Em outros termos, a *dominação* sempre ocorre em uma *relação social* e possui caráter *assimétrico*, é dizer, pautada por uma *ordem* proveniente de um espectro legal e, por isso, ostentando possibilidade de *obediência* dada a crença na sua legitimidade e, por fim, requer um *aparelho administrativo* para estabelecer seu cumprimento (cf. WEBER, 2012, p. 139-141).

de indivíduos rigorosamente iguais segundo a medida dessa satisfação plena das suas necessidades” (EF II, p. 271).

Por outro lado, talvez até para fazer frente aos problemas da *dominação* (*tyrannia* ou técnico-jurídica), a aparição das *declarações de direitos* representa um momento importante nesta Civilização do Trabalho, ou seja, uma exigência da organização social que universalizou o trabalho e a propriedade e que, ao mesmo tempo, “põe à mostra uma cisão profunda entre a igualdade formal e quantitativa (...) e as novas formas de desigualdade social e política que se manifestam no processo de estruturação e diferenciação internas da sociedade” (EF II, p. 167).⁴¹

Os mencionados aspectos, notadamente o *atomismo* social, a prevalência do *egoísmo individual* com vista à satisfação das necessidades e uma estruturação permeada pela *exterioridade relacional* (com o *outro*, com o Direito e com a Política), revela uma *sociedade* muito diferente da comunidade dos *politai* ou dos *cives*, o que, segundo Lima Vaz, lança para os teóricos da Filosofia Política um enorme desafio, qual seja: *se o direito tem em vista a liberdade do indivíduo tal como se constitui na sua independência, antes de se vincular a outro indivíduo pelo pacto social, como definir e preservar a esfera do direito no momento em que a liberdade aliena algo de si mesma na submissão a uma lei ou a um poder exteriores? Ou, noutra giro: como legitimar a dominação que tem origem no fato do contrato social, uma vez que a liberdade individual, fonte suposta de toda legitimação e de todo direito, é justamente o que de algum modo se aliena ou se restringe em virtude do contrato?* (EF II, p. 167).

⁴¹ Mencionada situação pode ser chamada de o *paradoxo dos direitos humanos*, pois ao mesmo tempo em que as *declarações solenes de direitos* se multiplicam na Modernidade, também se avolumam exponencialmente as violações aos *direitos humanos*. Tal paradoxo pode ser explicado pela incompatibilidade entre as duas globalizações: dos *direitos humanos* e das *relações econômicas*. Embora o desenvolvimento do *estado de sociedade* tenha avançado e adquirido vários estágios no que respeita aos *direitos humanos* (v.g.: gerações ou dimensões de direitos) e, como tal, assumido uma posição destacada para além do problema da segurança e da ordem do primitivo *estado de natureza*, tudo indica que as *relações econômicas* podem agudizar os *conflitos* e, assim, promover a eclosão no meio social do *bellum omnium contra omnes*, ou seja, justamente o que tinha o intuito de obviar (cf. TOSI, 1999, p. 47-59).

Acerca desses desafios teóricos, lembra o Doutor Jesuíta que Rousseau responderá com a *volonté générale* – “suma abstração da igualdade na extrema dependência” (RS, p. 42)⁴² – e, Kant, com o *pacto social* como ideia *a priori* da Razão prática⁴³.

No entanto, avalia o Filósofo que o estatuto da *sociedade*, ao assumir como pressuposto o conceito de *indivíduo*, cuja liberdade é atribuída antes do engajamento nas relações sociais (liberdade *natural*), priorizada como *libertas arbitrii* ou domínio das possibilidades, deixa aberto o espaço para a *coflituosidade*, mesmo porque é neste campo que se situam os embates sociais.

A liberdade individual assim especificada se reduz à *libertas indifferentiae*, “comumente entendida como faculdade de um Eu que se encontra originariamente em relação de virtual oposição com seu mundo e que se considera livre enquanto indiferente ao conteúdo real dos objetos oferecidos à sua escolha” (EF II, p. 89), visto que, o *télos* de todos será especificado por uma só razão, qual seja, a satisfação das necessidades (*mau infinito* para Hegel) (cf. RM, p 283). Em outras palavras,

O indivíduo direciona sua vida para a satisfação de suas carências. Alinhado e afinado a essa direção, este indivíduo está situado em um mundo que se encontra num ritmo alucinante na produção de bens. Assiste-se na modernidade à busca desenfreada de produção e consumo da mesma. Quer-se produzir. Não há preocupação acerca do que e por que produzir, percebendo-se, assim, uma assimetria entre a esfera da produção e a esfera que é vital do ser humano. Cada sujeito acaba se tornando apenas mais um indivíduo objetivado e jogado à própria sorte e ao desejo de consumo. O importante é consumir, não importando muito o produto que se consome. (NODARI; BARTELLI, 2010, p. 69)

⁴² Mencione-se, por oportuno, que a expressão *volonté générale* expressa o sentido da vontade do corpo político que visa ao interesse comum em consonância com a explicitação legal; portanto, tal vontade tem origem na lei que, por sua vez, foi votada pelo próprio povo em assembleia. A construção teórica rousсенiana conduz à ideia de que a obediência a esta lei quer dizer obediência a uma vontade autêntica, qual seja, o desejo de justiça expresso na lei. Há neste concerto a transposição da *liberdade natural* em *liberdade civil*, aquela própria do *estado de natureza* e, esta, do *estado de sociedade*. Outro aspecto interessante é a distinção da *vontade geral* por seu caráter ético, porquanto vinculado ao interesse comum. Em suma, a *vontade geral* guarda o sentido de uma *vontade racional* do Estado, do povo e de cada indivíduo e, devido à identidade com o interesse comum, entende Rousseau ter ultrapassado a antítese indivíduo e Estado ou liberdade e autoridade. (cf. VILLAS BÔAS FILHO, 2008, p. 93-108)

⁴³ O *pacto social* kantiano tem o sentido de uma “simples ideia da razão” e, por isso, independe de qualquer experiência (i.é, é a-histórico). Esta concepção é bastante peculiar, mas, de forma geral, expressa uma reflexão presente naquela quadra histórica. Por meio do contrato apenas o povo é soberano e somente ele (o povo) possui autoridade e legitimidade para reformar a constituição do Estado. A legislação a ser produzida pelo Estado emanam da *vontade geral*, que é a *vontade* unida de todo o povo. Na Filosofia Moral Kant amplia bastante a ideia de *pacto social* para aplicá-la à moral em geral expressa no seguinte imperativo: “Todo ser racional deve agir como se ele fosse sempre, por suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins” (FREEMANN, 2003, p. 341-349).

Nessa *sociedade* (do consumo) praticamente tudo acaba reduzido à lógica naturalista do processo de produção, inclusive o ser humano, enquanto operador (trabalhador) do espectro produtivo, será identificado como *objeto – coisificado* por assim dizer (cf. CR, p. 7; EF I, p. 113-114; MORAIS, 2018, p. 85 – nota n. 44).⁴⁴ Nessa indiferenciação social a preocupação que surge é com a Política enquanto concerto dos conviventes com vistas ao interesse comum (*bem de todos*), uma vez que este se acha reduzido praticamente à satisfação das necessidades, estas, aparentemente *criadas* pelo anseio produtivo técnico-econômico.

Lima Vaz vê com inquietação tal estado de coisas e sustenta que a constituição social urdida pelo *pacto social* expunge a possibilidade da convergência entre Ética e Política, fazendo a Política pesar sobre o ser humano (o político) como um *destino trágico*, ou seja

A aproximação da política moderna com a tragédia inspira-se, sem dúvida, no fato de que essa técnica obedece à racionalidade da causa eficiente e dos seus instrumentos, que esgota seu fim na eficácia do seu exercício. Ela trabalha com as hipóteses que permitem deduzir um plano mais rigoroso para o exercício eficaz do poder, vem a ser, para o domínio mais completo do espaço onde as liberdades individuais podem mover-se. O destino trágico inscreve-se num céu mítico onde impera a lei da necessidade. O destino político está preso à cadeia hipotético-dedutiva que define as condições ótimas para o controle da sociedade pelo Poder. Desta sorte, na sua significação mais genuína, e tal como a interpretou o gênio de Napoleão, a política no mundo moderno é um fazer na ordem da causalidade eficiente que, como o antigo Destino, age sobre as liberdades do alto de um céu misterioso: lá o capricho dos Deuses, aqui as razões do Poder. (EP, p. 5-6)

A *tragédia do político* surge com evidência incontornável no *Príncipe* (de 1513) de Nicolau Maquiavel (1469-1527), quando é dissociada radicalmente a Ética da Política, ao mostrar “que podemos encerrar a ética na subjetividade de cada um, que é um homem ético, que sabe o que deve e o que não deve fazer” (SANTOS, 1998, p. 9-39) e, quanto ao Príncipe, o que podemos exigir dele? “vamos exigir do Príncipe é que tenha a virtude da força – virtude, aqui, no sentido de força –, que seja obedecido” (SANTOS, 1998, p. 9-39).

⁴⁴ Báuman, recorrendo a Louis Althusser, especifica que a *sociedade de consumidores* interpela seus membros na condição básica de consumidores, pois nela vige uma estruturação concertada num estilo de vida ou numa estratégia de existência eminentemente *consumista*, rejeitando, por assim dizer, quaisquer formas culturais alternativas. Neste contexto, o “objetivo crucial, talvez decisivo, do consumo na sociedade de consumidores (mesmo que raras vezes declarado com tantas palavras e ainda com menos frequência debatido em público) não é a satisfação de necessidades, desejos e vontades, mas a comodificação ou recomodificação do consumidor: *eleva a condição dos consumidores à de mercadoria vendáveis*”. O próprio consumidor acaba se situando socialmente como uma *mercadoria* e, assim, também estará à venda e sujeito ao *consumo* por outros. Em suma, vaticina o sociológico que “os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadorias de consumo, e é qualidade de ser uma mercadoria de consumo que os torna membros autênticos dessa sociedade”. Todos devem, para *integrarem* a sociedade – como membros – “fazer de si mesmo uma mercadoria vendável” – transmutarem-se em *objetos* ou *coisas* que possam ser vendidas ou trocadas. (cf. BÁUMAN, 2008, p. 76)

E de Maquiavel aos dias atuais, na perspectiva do Filósofo, as teorias políticas tentarão, com base no *vínculo contratual*, obviar a obediência de todos ao *poder soberano* e, ainda, a antiga unidade *ethos* e *nómos*. Porém, acabam por incidir na dialética *indivíduo-poder* e, com isso, promovem a ressurreição da antiga tragédia no coração da *política*. Isso porque, “o poder soberano acaba elevando-se ao céu misterioso das razões de Estado” (EP, p. 8).⁴⁵

O *poder soberano* estará, por prevalência, comprometido com a eficácia do seu exercício, cujo *métron* será o útil no que respeita aos resultados objetivados. Nesse contexto, ratifica-se a homologia entre a *razão política* e a *razão técnica*, ambas presas aos desígnios da *razão ideológica* (cf. EF II, p. 255).⁴⁶ Com isso, por meio da *razão técnica* intentar-se-á cada vez mais o domínio do espaço no qual as liberdades individuais se movem (cf. EP, p. 6), domínio esse que se estenderá inclusive para o aspecto *legal* (ou jurídico), dada a outra disjunção decorrente da *universalidade poiética*, desta feita entre a Ética e o Direito, luminosamente caracterizada por Kant entre a *norma* (como *causalidade intrínseca*) e a *lei* (como *causalidade extrínseca*) ou *autonomia* e *heteronomia* (cf. EF IV, p. 348), posteriormente canonizada na “absolutização da justiça legal” (ED, p. 302).

Mas é preciso considerar os gigantescos esforços de algumas correntes jusfilosóficas contemporâneas, como o *pós-positivismo* e o *neoconstitucionalismo*, aquele como matriz filosófica que fundamenta as ideias constitucionais e, este, como uma nova metodologia constitucional. São múltiplas as concepções desses paradigmas, mas numa perspectiva *lato* é possível conceber que se resumem a uma postura que intenta dar conta do problema da cisão entre Direito e Moral, combinando “aspectos do positivismo, do jusnaturalismo e do realismo jurídico em uma só corrente” (FERNANDES; BICALHO, 2011, p. 113).

⁴⁵ No *Elogio da serenidade* Bobbio rememora o problema da cisão entre *ética* e *política* e recorre ao livro de G. Ritter – *O rosto demoníaco do poder* –, o qual distingue dois tipos de orientações políticas, a de Maquiavel e a de Moore. No primeiro há uma descrição *realista* do poder e de uma política *amoral* – v.g.: como conquistar e manter o poder –, ao contrário do segundo, cujo ideário é o de uma postura *idealista* de poder e, conseqüentemente, *moral* – v.g.: República de Utopia, na qual vige a perfeita ordem e a perfeita justiça. Segundo avalia Ritter, o resultado de uma política *amoral* na Alemanha teria oportunizado a ascensão de Hitler no poder e, o resultado de uma política *moral*, o processo de Nuremberg e a respectiva condenação dos nazistas. (cf. BOBBIO, 2002, p. 93-94)

⁴⁶ Acerca da *ideologia* ou da *razão ideológica*, o Filósofo explicita: “A ideologia, como expressão teórica de interesses (e o interesse é sempre particularizante e limitante), opera uma discriminação, uma seleção ou mesmo uma distorção no campo das experiências fundamentais da pessoa. (...) Ela é necessariamente perspectivista”. “É sempre um fenômeno social. Surge em determinado contexto histórico-social como tomada de consciência coletiva de certos fatores operantes em tal contexto e de certos valores neles presentes. Por outro lado, a ideologia é sempre uma tentativa de racionalização, ou seja, de organização coerente, em tempo de razão, desses fatores e desses valores, de sorte a apresentar uma interpretação, que crê racionalmente válida, do contexto social em questão”. (IV, p. 40 e 53)

Mas, não é o caso de se aprofundar nessas temáticas e, sim, chamar a atenção para o fato de que o eixo que as sustenta ainda é o *indivíduo* enquanto carente e necessitante e, em razão disso, *conflituoso* quanto aos interesses. Nesse desiderato, a *produção* legislativa e a própria administração da *justiça* procedem “segundo uma relação de exterioridade ou de coatividade” (ED, p. 234-235) e, assim, perpetuam a oposição *indivíduo-lei* ou *indivíduo-poder*.

Mencionadas oposições se intercalam e se renovam nas sociedades contemporâneas e lançam, diante de todos aqueles que refletem acerca da corporatura social, a difícil tarefa de as ultrapassar/resolver. Porém, explicita Lima Vaz que no âmago de todas elas jaz o problema do modo *hipotético* com o qual foram pensadas, ou seja, um *modelo* explicativo tendo como prioridade lógica e ontológica o *indivíduo* como ser carente e toda uma arquitetura tendente à satisfação de necessidades.

Logo, a *liberdade* acaba circunscrita à *libertas arbitrii* e, na perspectiva do *ser-com*, reafirma-se como *libertas indifferentiae*, promovendo um vínculo societário caracterizado pela externalidade e rendendo ensejo para uma Ética encerrada na *subjetividade*, uma Política compromissada com o *exercício eficaz do poder* e um Direito especificado como *normatização heterônoma*. Por conseguinte, confirma-se que o *fundamento* tanto da Política, quanto do Direito e do Poder encontra-se embasado numa *hipótese* não averiguada empiricamente, mas que deverá ser constatada dedutivamente consoante os resultados.

1.4 Considerações

A epígrafe deste capítulo teve o intuito de chamar a atenção para o fato de que a Filosofia é uma inquietação própria do humano enquanto *ser interrogante* na busca do conhecimento pelo próprio conhecimento, em que pese a certeza de que qualquer que seja a compreensão alcançada ela estará sempre prenhe de inúmeros outros questionamentos. Portanto, uma “inquietação sem fim recomeça” (MVF, p. 681). Apesar disso, necessariamente, a *razão interrogante* sempre se coloca a caminho das respostas. Essa a *meta optata* que se empreendeu ao tomar como busca apreender a temática Modernidade e Demiurgia na perspectiva do Doutor Jesuíta, em que pese tais categorias não ostentarem um tratamento sistemático em sua obra filosófica⁴⁷.

⁴⁷ A referência a tratamento particularizado merece ser explicitada. É preciso ter à frente o fato de que a obra filosófica lima-vaziana opera basicamente em sistema (principalmente: AF I e II e EF IV e V), onde são levantadas

O percurso evidenciou a modelagem instituída pelos primeiro e terceiro grandes eventos do itinerário da Civilização Ocidental como Civilização da Razão: o *nascimento da razão grega* (primeiro) e o surgimento da *razão moderna* (terceiro). Os mencionados acontecimentos, denominados sinteticamente como *razão clássica* e *razão moderna*, moldaram o modo de vida humano e imprimiram uma especificação singular no entrelaçamento entre Ética, Política e Direito (*tà anthrópina*).

Na primeira havia uma inter-relação entre essas dimensões, de modo que a grandeza *ética* se encontrava imbricada na existência *política*, a qual, por sua vez, ecoava no *direito* enquanto regramento social, sendo que o todo existencial tinha como *télos* o Bem como princípio trans-histórico e trans-mundano de valor. Na segunda, por sua vez, assistiu-se à proeminência do polo *lógico* (ou *poiético*) com uma grave *cientificidade* do mundo da vida, ocasionando, assim, um existir racionalizado em torno do *operacional*, do *funcional* e do *eficaz*. Dessa forma, promove a normatividade *ética* como que encerrada na *subjetividade*, uma *política* fundada no útil ou na satisfação das necessidades e uma regulação social – ou *direito* – com forte inclinação *heterônoma*.

De modo que a encionada dicotomia – *razão clássica* e *razão moderna* – ainda rendeu ensejo para a categorização do que aqui foi denominado como *sujeito demiúrgico*, impensável no contexto do ambiente *clássico* devido ao pertencimento do humano ao *mundo* como um esplendor ontológico, i.é, como *locus* seguro e familiar. Este novel humano assumiu o *mundo* (ou natureza) numa outra perspectiva, quer dizer, assumiu o mundo como algo à disposição para sua atividade *epistêmica* e *fabricadora*.

Tal mutação no conceito de *natureza* e a centralidade *poiética* desencadearam no ser humano um tónus integralmente diferente, pois, de uma situação de pertença ao *kósmos*, alteou-se como *construtor* e tomou o *mundo* como um *fazer* (condição de *objeto*), ou seja, *locus* da sua atividade transformadora (ou *demiúrgica*). Nesse contexto, foram divisadas duas configurações da existência social, uma como *comunidade* (*pólis*) e outra como *sociedade* (*estado moderno*).

as *aporias* da realidade e, em seguida, edificadas as categorias no intuito de as elucidar. A Modernidade foi objeto de *conceituação* ou de *delimitação* em vários momentos nas suas obras – poderia, então, ser especificada como uma categoria filosófica (cf. RM). Aliás, pode-se dizer que ela constitui o solo sobre o qual as *aporias* foram por ele recolhidas e que as categorias (antropológicas e éticas) oferecem *solução*. No que concerne ao termo Demiurgia, o Filósofo ora o relaciona à filosofia platônica e ora como predicado do ser humano moderno que assimilou a racionalidade *poiética* como única razão de *ser* do seu *ser* (cf. OH). No entanto, e este é o cerne da assertiva acima realizada, a conexão entre Modernidade e Demiurgia em termos sistêmicos ou da edificação categorial não alvo do seu labor filosófico.

A primeira, tendo como espectro conformador a *universalidade nomotética* e a segunda, como *universalidade hipotética*. Dessa forma, a universalidade *nomotética* pressupõe uma *ordem* manifesta e na qual a *lei da cidade (nómos)* se estatui como modo de vida humano iluminado pela ordem contemplada pela *razão*. Já a universalidade *hipotética* apresenta uma perspectiva de fundamento, que permanece oculta com a exigência de uma hipótese a título de explicação inicial não verificada empiricamente e sujeita à confirmação dedutiva pelas suas consequências.

Nesse sentido, Modernidade e Demiurgia se afiguram como termos intercambiáveis por intermédio da ideia de *razão moderna*. Visto que, sob a forma da *ciência (theoría)* e da *técnica* (operacional) – *tecnociência* – moldou o humano como *indivíduo demiúrgico*, o qual assumiu para si a *tarefa* de *construir e/ou fabricar* operacionalmente um *novo mundo*, ou seja, um mundo que contemplasse prioritariamente a satisfação das suas necessidades vitais.

Não é demais lembrar que sob essa forma de existir “todos os campos da nossa atividade: o conhecimento, o agir ético, o agir político, a criação artística, o trabalho” (PTA, p. 32) acabaram afetados e/ou reconstruídos. E é neste contexto que se torna apropriado um aprofundamento discursivo daqueles mesmos paradigmas – *razão clássica* e *razão moderna* –, mas desta feita sob as roupagens da *pólis clássica* e da *sociedade moderna* numa perspectiva histórico-filosófica, tendo como eixo condutor o conteúdo dos modelos reflexivos que se propõem a pensar a *ordem política*, o *clássico* que postula o *viver bem (eu zên) na comunidade* e, o *moderno*, que demanda a forma *contratual (pacto social)* no recesso da *sociedade*. Não se trata simplesmente de rememorar os arranjos teóricos até então produzidos, mas a partir deles explicitar e avaliar os lineamentos ontológicos do *modus vivendi* da *pólis* e da *sociedade moderna*.

O desprezo da concepção de *vida feliz (eu zên ou eudaimonia)* e a aceitação sem mais do *pacto* como um específico modo de ser, de se relacionar e de constituição societária não satisfaz aos anseios de uma convivência ético-política. Logo, é imprescindível perscrutar tanto o contexto de vida da *pólis grega*, quanto o da *sociedade moderna* com o intuito de se avaliar seus *núcleos de inteligibilidade* e oferecer uma ordenação discursiva coerente. E, caso seja confirmada aquela conjectura acerca da *sociedade moderna*, apresentar uma potencial convergência em *comunidade ética*, mister do momento derradeiro da investigação.

PÓLIS GREGA: FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS

“O projeto de uma *polis* edificada segundo o modelo da *polis* ideal, e que venha a ser uma cidade ordenada segundo a *justiça*, representa a primeira tentativa, na tradição ocidental, de assentar em bases que podemos denominar *metafísicas* a ideia da comunidade humana como *comunidade ética*. Com efeito, se a *virtude* como prática ou hábito do indivíduo implica, na sua estrutura inteligível, a ordenação do *virtuoso* ao horizonte universal do Bem, ou seja, uma *situação* fundamentalmente metafísica, a comunidade que se constitui pela prática em comum das *virtudes* numa relação de reciprocidade entre os indivíduos virtuosos e, prioritariamente, pela prática da *justiça* requer a ordenação estrutural ao Bem como fundamento de inteligibilidade.”

Henrique Cláudio de Lima Vaz

Introdução à ética filosófica 2, p. 175.

A *pólis grega* (gr.: *πόλις*; sig.: *cidade-estado*) ostenta um significado radical para a Civilização Ocidental, dada a sua constituição aos poucos cristalizada como *liberdade política*, como o *viver bem*, ou ainda como o viver segundo os “valores de uma comunidade política” (ROSENFELD, 1984, p. 8). A referência a esse modo de vida singular se refere ao momento luminoso de Atenas, que ocorre em torno do século V a.C., com seu fenecimento logo em seguida, no século IV a.C. No entanto, apesar deste curto lapso temporal e justamente pelo enfraquecimento da ligadura comunitária, sobrevieram os importantes postulados filosóficos platônico e aristotélico acerca da cidade-estado – ou da *pólis ideal* ou da *bios politiké*.

A sua historicidade explícita como o domínio do *génos* (gr.: *γένος*; transl.: *genus*; sig.: raça ou parentesco) se expande de modo gradativo e, ao mesmo tempo, se transforma para originar a luminosa *pólis grega*, ou seja, um centro de poder emerge e com ele as instituições políticas. A base de todo o desenvolvimento da cidade-estado se figurou na ideia de *lei* (gr.: *νόμος*; transl.: *nómos*). Um *nómos* consistia em prerrogativa do Soberano (gr.: *Βασιλεύς*; transl.: *Basileus*) e progrediu para se posicionar com soberania sobre todo o corpo social.

É conhecida a locução de Píndaro da *lei* como “rei de todas as coisas” (*nómos hó pánton basileus*) (ED, p. 44 – nota n. 57). O *nómos* assim edificado e, sobretudo, vivenciado “assegura aos cidadãos a igualdade (*isonomia*) e a equidade (*eunomia*), a lei permite ordenar a vida da cidade sob a égide de uma constituição (*politeía*) que submete o agir dos indivíduos à norma da justiça” (ED, p. 178). Apenas neste solo poderia eclodir a *liberdade política* e somente

nele, dada a *isonomia*, a *isegoria* e a *equidade* é que haveria fecundidade para florescer a *democracia* (gr.: *δημοκρατία*; transl.: *demokratía*; sig.: poder do povo ou poder do *démos*) e assim, legar para a humanidade um fulgurante paradigma comunitário do bem-viver.

Mas é necessário ressaltar que essa forma de enfoque ainda não exprime o *todo* legado pela *pólis grega* enquanto comunidade, dado manifestar uma externalidade. Visto que, o Filósofo se utiliza da distinção töniana para elucidar que a *pólis grega* (e modo de vida medieval) se elevou como comunidade devido à prevacente natureza fundada em aspectos afetivos-existenciais, costumes e tradições (v.g.: relações familiares, vizinhança e amizade) (cf. TÖNNIES, 1947, p. 25-64 e 65-118).

Ao considerar o elemento *volitivo*, a comunidade se projeta como *orgânica*, como equivalente psicológico do corpo humano (hábitos e costumes compartilhados que, diretamente, promovem a união da estrutura comunitária). Dessa forma, e em razão desta coesão que nas comunidades preponderam um enlace tipicamente espiritual, no qual os membros “se sienten y saben como perteneciéndose unos a otros, fundados en la proximidad natural de sus espíritus” (TÖNNIES, 1987, p. 44).

Assim é que na comunidade se torna visível certa organicidade convivial, em que todos “permanecen unidos a pesar de todas las separaciones” (TÖNNIES, 1987, p. 65). De tal modo, a dinamicidade do *ser-com-os-outros* ocorre tendo como ponto de partida o *ser-ético* que se eleva como *ser-político* num longo processo paidêutico, em que tem como finalidade um *viver-em-comum* com base nos mesmos *valores, normas e fins* (EF V, p. 145).

São vários os contornos da *pólis grega* como *comunidade* e muitos outros ainda poderiam ser mencionados, mas talvez seja o caso de se volver para uma possibilidade de conceituação. Para tanto, recorre-se ao Estagirita:

Se a cidade é uma forma de comunidade (e uma comunidade de cidadãos num regime) quando se altera a forma de governo, ficando diferente do que estava, parece forçoso que a cidade deixe de ser a mesma, tal como dizemos de um coro que é uma coisa quando é cómico e é outra quando é trágico, apesar de os seus membros permanecerem os mesmos. Também dizemos que uma comunidade ou unidade composta é distinta, quando muda a forma da sua composição. A harmonia composta pelas mesmas notas será diferente consoante o modo seja dório ou frígio. Se este é o caso, óbvio que o critério para determinar a identidade da cidade é o critério de regime, podendo-se-lhe atribuir um nome idêntico ou outro nome, quer tenha os mesmos habitantes ou outros totalmente diferentes. No que se refere ao dever de cumprir ou não as obrigações contraídas, quando a cidade muda de regime, é outra questão. (ARISTÓTELES, *Pol.*, III, 3, 1276d 1-15)

Esse excerto da *Política*, de Aristóteles, expõe a dificuldade quanto ao conceito de *pólis* no universo grego (e aqui o interesse do Estagirita não está centrado na Atenas, mas em todas as *póleis*), pois dependendo da quadra histórica, da configuração do regime político etc., a definição será uma ou outra. Deste modo, observa-se que se se tiver um conjunto de cidadãos, com uma forma política (estrutura e repartição de poderes), será o regime que assegurará a identidade da cidade.

Outra possibilidade seria invocar a teoria das quatro causas do Estagirita e esculpir logo de imediato uma definição: (a) causa material – conjunto de lares e aldeias; (b) causa formal – habitantes convivendo sob uma constituição; (c) causa eficiente – pouco interesse, dado que a cidade é um *ser natural* (desenvolveu-se espontaneamente); (d) causa final – objetivando o bem supremo (cf. WOLFF, 1999, p. 38-39). Visto que, o mencionado enfoque é eminente *teórico* e busca prender o *devir* numa determinada forma para, assim, estabelecer o que é uma *pólis*.

Ademais, ocorre que a *pólis grega* possui, não apenas um arcabouço teórico-filosófico exuberante, como se observa, sobretudo, pelo contexto das filosofias de Platão (*República*, *Político* e *As Leis*) e de Aristóteles (*Política*, *Ética a Nicômaco*, *Magna Moralia* e *Ética a Eudemo*), mas também, um conjunto de eventos históricos que apontam para sua origem, seu desenvolvimento e, por fim, sua estratificação como última perfeição – a *democrática* –, como esclarecem Claude Mossé (1924 -) (*Atenas: a história de uma democracia*), Eric Voegelin (1901-1985) (*Ordem e história: O mundo da pólis*), Jean-Pierre Hadot (1922-2010) (*O que é filosofia antiga?*), Jean-Pierre Vernant (1914-2007) (*O homem grego e As origens do pensamento grego*), Tucídides (460-400 a.C.) (*História da Guerra do Peloponeso*) etc.

Por conseguinte, se é importante a indagação sobre a compleição teórico-filosófica da *pólis democrática*, também o é um questionamento acerca dos seus aspectos *históricos*. Assim, é do entrelaçamento de ambos que se pode divisar, em alguma medida, o que se pontuou como *fundamentos ontológicos*. Nesse contexto, o primeiro passo será a elaboração de uma visão histórica da *pólis grega*, indagando, primordialmente, acerca da sua *originalidade* e como esta sua notável singularidade fez dela um paradigma ético-político para a Civilização Ocidental.

Na sequência, à vista dos elementos colhidos e tendo em conta o seu arcabouço democrático, perfilar-se-á a reconstrução filosófica segundo as concepções platônica e aristotélica. Logo, à vista do fato de que Aristóteles, no excerto mencionado, concerta que a *pólis* é uma comunidade de cidadãos (*koinonia politiké*), pretende-se pontuar alguns aspectos

acerca do *homem grego* e como se caracteriza sua condição de partícipe do *koinon* e, ao mesmo tempo, sua pertença ao *óikos*.

O intento será evidenciar como se assentava o perfil do *heleno* no que respeita à satisfação das necessidades (notadamente a *oikonomia*) e como era resolvido o problema do *poder* (*arché*). Por fim, uma vez situada e solucionada a *quaestio* do ser humano e seu trânsito entre os espaços público e privado, parece imprescindível enfocar qual seria o *télos* do *modus vivendi*, quer dizer, acerca do Bem (*Agathón*), no contexto da *politeía* e da *vida humana* como *vida política*. Em atenção a esses problemas e dificuldades, o itinerário discursivo contemplará os seguintes temáticas: (a) *Prolegômenos históricos da pólis*; (b) *Homem grego: entre o koinon e o óikos*; e, (c) *O Bem (Agathón), a pólis e o ser humano*. Por conseguinte, serão realizadas considerações acerca do itinerário e dos fundamentos ontológicos da *pólis grega*.

2.1 Prolegômenos históricos da pólis

A pretensão de expor alguns elementos sobre o que seja a *pólis grega* tem como objetivo primordial trazer à lume uma ideia deste primoroso momento histórico, não, logicamente, em todos os seus aspectos ou períodos, mesmo porque seu advento ocorre por volta do século VIII a.C., com o ápice democrático em torno do século V a.C., e fenecimento no século IV a.C., com a vitória dos lacedemônios na Guerra dos Trinta Anos (404 a.C.) e, a seguir, com o predomínio dos macedônios⁴⁸.

Nesse lapso temporal alguns regimes políticos despontaram. Portanto, a primeira questão que se coloca é como, no evolver histórico, surgiu a novidade *democrática*? É corrente que *democracia* significa *governo de todos*, mas qual seria a originalidade deste momento e sua respectiva repercussão no que respeita ao exercício do poder?⁴⁹

⁴⁸ O marco do fim da *pólis democrática* se inicia com o término do conflito entre a Liga de Delos (Atenas) contra a Liga do Peloponeso (Esparta) (431-404 a.C.), que durou cerca de trinta (30) anos e foi vencida pelos lacedemônios. Eram basicamente dois espectros culturais em conflito, de um lado Atenas (cultura, democracia, comércio etc.) e, de outro, Esparta (militarizada, oligárquica, agricultura etc.). No entanto, o domínio dos lacedemônios não perdurou muito e logo foi derrotada pelos macedônios – liderados por Filipe II e, depois da sua morte, por Alexandre, “o Grande”. Ao término do conflito de Peloponeso foi instaurado o governo dos Trinta Tiranos em Atenas (cf. LEÃO, 2010, p. 22). Aristóteles expõe a forma com que os Trinta Tiranos se apossaram do *poder*, e mais, “assim que se tornaram senhores da cidade, deixaram de lado as regulamentações relativas à constituição” (ARISTÓTELES, *Const. Aten.*, I, 35).

⁴⁹ Esse *novum*, é verdade, surgiu ancorado numa série de adversidades, como a que diz respeito à própria definição de cidadania, que se referia apenas aos homens maiores de 18 anos, excluídos as mulheres, os escravos e os estrangeiros. No entanto, tais questões devem ser vistas e avaliadas considerando a quadra história em que se iniciou o desenvolvimento da democracia. A novidade que se quer evidenciar neste passo tem relação com a

De início, é preciso lembrar que a *pólis* é um gênero e no Mundo Helênico havia muitas *póleis*. Porém, as duas que mais se destacaram pela forma com que se organizaram são Esparta e Atenas. Ambas possuíam um aparelhamento político peculiar, sendo que Esparta se sobressaiu como uma espécie de protótipo militar (cf. REDFIELD, 1994, p. 161) e, Atenas, pelo seu faustoso desenvolvimento democrático, também por isso, elevou-se como palco “diretivo no desenvolvimento da consciência filosófica e moral” (JAEGER, 2010, p. 108-109). Não sem razão, portanto, que o Filósofo proclama Atenas como epicentro de um poderoso abalo na cultura grega “na segunda metade do século V a.C.” (EF II, p. 56).

Essa centralidade de Atenas se deve, de maneira especial, ao *ser* do homem grego e à conformação política ocorrida no século V a.C. O homem grego, especificamente o ateniense, jactava-se da sua condição de *autóctone*, pois a referência à sua identidade geralmente remontava à sua ancestralidade, à sua dignidade e à sua superioridade⁵⁰. Disso decorre um modo peculiar de o grego se diferenciar do não-grego, que era simplesmente o *outro* (o bárbaro) e, para “realçar a diferença que o distingue do bárbaro (...) afirma orgulhosamente que é um homem livre – *eleútheroi*” (VERNANT, 1994, p. 12).

A concepção de *ser livre* deve ser considerada por um lado, como matriz propulsora da idealização da *Atenas democrática*, por outro, como cenário do florescimento humano, pois como assinalou Tucídides, aludindo à *Oração Fúnebre* de Péricles, “somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência” (TUCÍDIDES, II, 40) e, por conta dessa característica, assinalou quanto a Atenas que “nossa cidade, em seu conjunto, é a escola de toda a Hélade” (TUCÍDIDES, II, 41).

Com efeito, quer parecer que o caráter de *escola* para toda a Hélade não foi exagerado, tanto que até os dias de hoje, se se pretende refletir sobre comunidade democrática (*koinonia*

“autoridad conferida por unos hombres a otros hombres, o el respeto a unas leyes promulgadas por hombres y administradas por hombres. Y estos hombres, administradores y administrados, serán, todos ellos, ciudadanos, no súbditos; y, lo que es más sorprendente aún, el poder y las leyes que emanan de esos ciudadanos estarán siempre por encima de cada uno de ellos” (MENEDERO, 2001, p. 12).

⁵⁰ A palavra “*autóctone*” talvez tenha sido inventada por Ésquilo, na composição das suas inúmeras tragédias. Naquela ocasião o seu significado remetia à ideia de *nascido da própria terra* e, logo, transformou-se numa espécie de coro pelos gregos: “Eu sou *autóctone*”. Esta altivez quanto a ter nascido em Atenas teria ocorrido por volta de meados do século V a.C., por ocasião da vitória na guerra contra os Medas e os Persas, ocasião em que há uma *hipertrofia do eu em direção a um Nós, os atenienses*. Principalmente na época de Péricles era costume fazer um discurso – *Oração Fúnebre* – diante dos caixões dos mortos em batalha, ocasião em que se promovia uma forte elegia à Cidade. Tais orações pertencem ao gênero “arqueológico” ou “discurso sobre os começos” (*archai*), “que se transformavam facilmente em Princípios e Valores” (cf. DÉTIENNE, 2013, cap. II). Este componente histórico, como revela Godoy, mostra a ideia de pertencimento do grego à *koinonia* ateniense, quer dizer, como partícipe da vida comunitária em geral – cultos, festas, assembleias etc. – tendo, assim, consciência do seu lugar social (cf. GODOY, 2010, p. 14-15).

politiké), é impostergável retornar àquele “ideal da democracia” (DS, p. 7), dado que ela figura *uma ideia reguladora*, que obramos em nossas atuações políticas “em função de uma sociedade menos imperfeita, sabendo de antemão que esta ideia é apenas uma meta, da qual podemos nos aproximar, sem contudo jamais alcançá-la na prática e historicamente” (ROSENFELD, 1984, p. 76). O Doutor Jesuíta afiança que é justamente por ser uma *ideia* que ela se apresenta na politologia filosófica como *horizonte de sentido* à espera de realização no evoluir histórico – “ideal” e “necessidade” (DS, p. 5).

2.1.1 Gênese da *pólis*

As cidades na Grécia antiga tinham uma gênese parecida, pois eram organizadas em pequenas vilas e a população se dedicava quase que exclusivamente à vida agrária. Mas, no que respeita a Atenas havia algo de original, visto que, os seus membros cultivavam o interesse em resolver coletivamente os assuntos que eram comuns ou de interesse geral. No entanto, não demorou para se formar uma espécie de nobreza agrária (aristocracia), ou seja, famílias de proprietários e guerreiros e, conjuntamente, o estabelecimento da escravidão.

E foi em torno dessa nobreza agrária que se constituiu o *génos* (relacionado a *nascimento, gênese, descendência, gênero, espécie*) como forma de estruturação social. O *génos* geralmente possuía um local de culto, um corpo sacerdotal, um local para reuniões, uma tesouraria comum e um executivo (*archon*), certamente escolhido por sorteio. Dessa forma, percebe-se que o *génos* transcendia a ideia de família (*anchiesteia*) consanguínea, pois formava um corpo social peculiar com um vínculo de ancestralidade comum (real ou ficto). Este *corpo social* também era chamado de *unidade familiar*.

Assim, toda a autoridade estava concentrada na figura do chefe do *géno* (*archon*), que era algo como um *patriarca*, cujo poder era absoluto (gr.: *δεσπότης*; transl.: *despótes*; sin.: *senhor*), inclusive a respeito da vida e da morte dos membros. Acima do *génos* havia a *phratria*, uma comunidade um pouco maior e que, como o *génos*, abarcava as unidades de sangue com descendência ancestral comum, também com seus cultos, templos, festividades e encargos legais quanto aos seus familiares. Por fim, ainda havia as *phylai*, cujas funções se circunscreviam à cerimoniais. (cf. VOEGELIN, 2009a, p. 188-189)

Essa forte estrutura gentílica e sua configuração eminentemente aristocrática estava bastante arraigada, tanto que os *eupátridas* atenienses (*bem-nascidos*) “conseguiram tornar os

seus privilégios muito duradouros” (COULANGES, 1998, p. 102). Entretanto, havia muitas pessoas – espécie de *clientela* – “reunida no seio das *phratrias* para o culto do ancestral comum ao *génos*” (MOSSÉ, 1997, p. 12) que, às vezes, “eram consultadas em assembleias, do tipo daquelas de que nos falam os poemas homéricos, mas econômica e socialmente eram dependentes” (MOSSÉ, 1997, p. 12-13).

Em vista disso, no interstício entre os séculos VIII e VII a.C. houve algumas convulsões sociais com conseqüente alteração na estrutura da força armada e o povo passou a ter uma importância cada vez maior na cidade. O exército era formado basicamente pela aristocracia e, correlativamente, ela concentrava os direitos políticos. No entanto, aqueles membros do corpo militar que puderam fazer frente às despesas dos seus equipamentos alcançaram o mesmo *status*, ou seja, os mesmos direitos no campo político, como reafirma Vernant:

O aparecimento do hoplita, pesadamente armado, combatendo em linha, e seu emprego em formação cerrada segundo o princípio da falange dão um golpe decisivo nas prerrogativas militares dos hippeis. Todos os que podem fazer as despesas de seu equipamento de hoplita – isto é, os pequenos proprietários livres que formam o *demos*, como são em Atenas dos zeugitas –, acham-se colocados no mesmo plano que os possuidores de cavalos. (VERNANT, 2002, p. 66-67)

Apesar disso, ressalta-se que o poder era exercido por alguns (*oligói*) e o regime instalado era uma oligarquia. Todavia, vez por outra afloravam disputas internas e algum *archon* se sagrava vencedor e o poder se resolvia em suas mãos, tornando-se tirano (*tirannikós*)⁵¹. A cidade oscilava acerca do exercício do poder entre a oligarquia e a tirania (CHAUÍ, 2002, p. 131). O mencionado contexto histórico no anseio da “substituição do direito dos *genes* por uma lei (*nómos*) observada por todos, e capaz de pôr fim às *vendetas* que dividiam as famílias aristocráticas” (MOSSÉ, 1997, p. 13). Assim é que, aproveitando-se desta aspiração do povo e do fato da tradição em deliberar publicamente sobre questões comuns, Sólon (638-

⁵¹ O termo *tiranía* (gr: *xúpavviç*; lat: *tyrannis*) refere-se tradicionalmente a uma *forma de governo* onde o arbítrio de uma ou mais pessoas representa a *lei*. Cuida-se de um conceito eminentemente grego que, por oposição, rivaliza com a ideia de *constituição livre* (cf. BIGNOTTO, 1998, p. 17-20). Platão trata a questão da *tiranía* como uma degeneração da política ao propor que “como diz o provérbio, o povo ao fugir da fumaça da escravidão teria caído dentro da fogueira do despotismo dos escravos e, em troca daquela liberdade grande e intempestiva, assumiu a servidão mais dura e amarga, a submissão a escravos” (*Rep.*, VIII, 569b-c). Trata-se de um termo que não se usa na contemporaneidade, substituído que fora por *totalitarismo*. Mas, pode-se dizer que o conteúdo é o mesmo, quer dizer, uma forma de governo na qual reina o *arbítrio* (vontade de um ou de alguns) e não mais vigora a *lei* como expressão da vontade de todos.

559 a.C.), eleito *arconte* em 594 a.C., empreendeu uma ampla reforma nas instituições políticas atenienses.

2.1.2 Governo de Sólon

A figura de Sólon na história é bastante emblemática, pois ainda em vida foi arrolado entre os Sete Sábios da Grécia e pai fundador (*patroioi politeía*), devido às suas habilidades poética, filosófica e legisladora. Sua eleição para o *arconato* ocorreu num momento de crucial rivalidade entre facções populares – ricos e pobres –. Aristóteles cita que ao se “haver tornado senhor da situação, (...) libertou o povo tanto no presente como no futuro, ao proibir os empréstimos sob garantia pessoal”, além do cancelamento das dívidas (*seisachtheia*) (cf. *Const. Aten.*, I, 6). Talvez esses sejam os fatos mais relevantes e também, aqueles que mais tarde reavivaram o embate social, fazendo com que a *pólis* resvalasse para a tirania.

Sólon também criou leis de caráter geral – observância de todos – e, assim, lançou as bases para sedimentação da *isonomia* e, no plano censitário, instituiu a divisão do povo em conformidade com a renda. As novas leis da *pólis*, depois de gravadas nos *kyrbeis* (suporte), eram publicadas no “Pórtico Real e todos juraram observá-las futuramente” (ARISTÓTELES, *Const. Aten.*, I, 7). A estruturação social em classes segundo a fortuna, num primeiro momento, pode parecer sem muita relevância social, pois, em certa medida permanecia o critério aristocrático. Contudo:

O fato de que essa classificação se tenha feito, a partir de então, em função da fortuna e não do nascimento - o que explicava antes de mais nada, a divisão dos privilegiados em duas classes distintas – revela não apenas uma profunda alteração das mentalidades, mas também a vontade de Sólon de substituir, por novos critérios, os antigos costumes aristocráticos. É certo que, ainda assim, isto não resultava, de imediato, senão no fortalecimento da autoridade da aristocracia, uma vez que o exercício da magistratura era-lhe exclusivo do mesmo modo que somente ela tinha competência para administrar justiça, em virtude de um novo código de leis instituído por Sólon. No entanto, ao codificar uma autoridade que até então, poder-se-ia dizer, baseava-se no direito divino, Sólon fixava-lhe limites aos quais a evolução ulterior daria pleno significado. (MOSSÉ, 1997, p. 15)

As classes sociais foram organizadas em quatro níveis, conforme a riqueza: *pentacosimedimnos*, *cavaleiros*, *zeugitas* e *tetas*. Na sequência, providenciou-se a distribuição para cada uma das classes uma magistratura correspondente aos seus rendimentos, sendo que à

última coube somente fazer parte da assembleia e dos tribunais (cf. ARISTÓTELES, *Const. Aten.*, I, 7). Há outros aspectos relevantes, dentre eles: (a) o fato de que os membros das magistraturas eram sorteados a partir de listas preparadas pelas respectivas tribos; (b) no conselho dos quatrocentos serviam cem membros de cada tribo, cuja função era salvaguardar as leis, supervisionar os assuntos importantes da *pólis* e, ainda, julgar eventuais infratores; (c) proibição de mútuos com garantia pessoal; (d) possibilidade de se exigir justiça para as partes lesadas; e (e) direito de apelar para o tribunal popular (cf. ARISTÓTELES, *Const. Aten.*, I, 6-12).

Tais alterações, guardadas as dimensões da época, foram consideráveis e promoveram um enorme impacto social, pois disso decorreu uma espécie de laicização do espaço da política ou dos assuntos públicos. Lembra Coulanges, que até então “a religião fora (...) o único preceito de governo”, mas, com a novel legislação, “o princípio regulador de que todas as instituições devem tirar dali em diante sua força, o único superior às vontades individuais e que pode obrigá-las a submeter-se, é o interesse público” (COULANGES, 1998, p. 360) – i.é, aquilo que os latinos chamam de *res publica* e os gregos denominam *tò koinon*.

Não obstante, como em regra todas as mudanças sociais profundas geram descontentamentos, não foi diferente com o arconato de Sólon, como observa Aristóteles (cf. ARISTÓTELES, *Const. Aten.*, I, 13). Por um lado, os pobres reclamavam por mais alterações e/ou redistribuição de riquezas e, de outro, a nobreza/aristocracia pretendia a restauração do *status quo*. Essa disputa degenerou o tecido social e, com o afastamento de Sólon da política, possibilitou a instauração do regime tirânico de Pisistrato (cf. MOSSÉ, 1997, p. 15-16).

2.1.3 A tirania de Pisistrato

Pisistrato (600-528 a.C.) foi eleito com grande apoio popular (546 a.C.) e posicionou-se como tirano, em que pese lembrado por sua “moderação no exercício do poder e seus favores” (MOSSÉ, 1997, p. 19). Pisistrato conservou-se no poder até sua morte (528 a.C.), quando foi sucedido por seus filhos Hípias e Hiparco, que se viram tentados a exercer o poder de modo mais autoritário que o pai.

Consequentemente, houve grande insatisfação popular e, por intervenção de Cleômenes, rei de Esparta, a pedido de aristocratas atenienses, promoveu-se a derrocada da tirania em 510 a.C. Com isso, depois de um breve período de turbulências, o povo resolveu

convocar Clístenes (565-508 a.C.), que assumiu a liderança ateniense e aprofundou significativamente as reformas promovidas por Sólon (cf. MOSSÉ, 1997, p. 20-22).

2.1.4 Clístenes: cidadania e instituições

Um dos primeiros movimentos reformistas de Clístenes foi a modificação no sistema de representação política, que alterava o paradigma familiar para o territorial, afetando, assim, o sistema de representação política para votos. O intuito era neutralizar o poder aristocrático/oligárquico dos *genes* nas decisões políticas. O território de Atenas foi dividido em três *trittias* (cidade, litoral e interior) e as quatro tribos jônicas tradicionais foram substituídas por dez tribos, sendo que cada tribo era formada por uma parte de cada *trittia*.

A medida rompeu com os antigos vínculos familiares e de nascimento nas questões políticas, visto a mescla numa mesma *trittia* de várias camadas sociais (cf. MOSSÉ, 1997, p. 22). Os laços que se entreteceram a partir daí tinham uma outra base, que era a solidariedade quanto ao *ser grego* e ao *ser ateniense*. Assim, pode-se dizer que mencionada alteração fez nascer, propriamente, a *pólis democrática*⁵². Noutros termos, como lembra D'Ambros, a democracia na Ática antiga teria sido:

Uma divisão territorial, uma estratégia geopolítica, em prol de todas as pessoas e não somente de grupos familiares bem instituídos. Portanto, para a democracia Ática antiga, foi de suma importância a artificialização do território. Só desta forma pode-se afrouxar os laços parentais tradicionais, que sempre tenderam a se agrupar e formar oligarquias, em prol de laços públicos, que por estarem territorialmente distantes e não terem proximidades familiares auxiliaram no sentimento de pertença territorial. (D'AMBROS, 2017, p. 105)

A reforma criou duas importantes instituições: a *Boulé* (gr.: *Βουλή*; sig.: Conselho dos Quinhentos) e a *Ekklesia* (gr.: *Εκκλησία*; sig.: Assembléia). A *Boulé* passou a ser composta por quinhentos cidadãos sorteados entre os membros de todos os *demoi* e tinha como função cuidar dos assuntos do dia a dia da *pólis* ou das relações entre os cidadãos. A *Ekklesia* era a assembleia geral de todos os cidadãos atenienses com mais de dezoito anos, onde acontecia a

⁵² A *pólis* deixou de ser um conjunto de ruas, casas, palácios etc., onde as pessoas se reuniam com base no vínculo de parentela ou de descendência. Transformou-se num *espaço político* do território de Atenas. A cidade mesmo – Atenas – passou a figurar apenas como *centro do poder político*.

escolha, por voto, de todos os magistrados, e também, era o espaço privilegiado, no qual, ocorriam as discussões e deliberações sobre todos os assuntos mais importantes da cidade⁵³.

Ambas as instituições suplantaram, em importância, o antigo Areópago (gr.: *Ἀρειος Πάγος*; transl.: *Areios Pagos*; sig.: Rochedo dos Ares) – tribunal mais antigo de Atenas e composto por um conselho de anciãos e que, na verdade, traduzia-se num “corpo governante durante os regimes aristocrático e oligárquico que precederam a democracia” (JONES, 1997, p. 213).

Em suma, a reforma clisteneana foi realmente profunda. Todavia, não se pode asseverar que ela tenha feito da democracia uma realidade, mas sim que “criou as condições que iriam permitir o nascimento da democracia, tornando todos os cidadãos iguais perante a lei – uma lei que, daí em diante, seria a expressão da vontade de todo o povo”, e mais, “criaram condições efetivas para a soberania popular” (MOSSÉ, 1997, p. 23). O florescimento democrático ocorreria um pouco mais adiante, com Péricles.

2.1.5 Século de Péricles: concretização da democracia

O arconato de Péricles (490-429 a.C.), com uma duração de pouco mais de trinta anos, não sem razão é chamada de o *Século de Péricles* – século V –, ocasião em que Atenas

brilha ao mesmo tempo por sua preponderância política e por seu esplendor intelectual, à época de Sófocles, de Eurípedes, dos sofistas, à época também em que, por exemplo, o historiador Heródoto, originário da Ásia Menor, no decorrer de numerosas viagens, passa a viver na célebre cidade. (HADOT, 2014, p. 36)

Dessa maneira, a superioridade política foi ressaltada pelo próprio Péricles, ao dizer que “vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos” (TUCÍDIDES, II, 37), e complementa: “ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. (...) seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia” (TUCÍDIDES, II, 37). Tal experiência democrática atinge seu zênite neste momento (cf. DDH, p. 13), ocasião em que a *Ekklesia* alcançou plenos poderes com funções legislativas, executivas

⁵³ Um fato importante diz respeito à disposição do espaço de reunião da *Boulé* e da *Ekklesia*, que era circular – chamado *Pnyx* –, a fim de, simbolicamente, assinalar o caráter igualitário de todos os participantes das reuniões.

e de fiscalização dos Magistrados. Posto isso, nota-se que era, de fato, uma democracia direta e o comparecimento do povo à “Assembleia soberana era aberto a todo cidadão”⁵⁴ e “todos os presentes tinham o direito de participar, tomando a palavra” (FINLEY, 1988, p. 31)⁵⁵ para, em seguida, ocorrer a deliberação (EF II, p. 265), sem privilégios, pois

Nem mesmo Péricles detinha tal poder. Quando sua influência estava no auge, ele poderia esperar a constante aprovação de suas políticas, expressa no voto popular da Assembleia, mas suas propostas eram submetidas à Assembleia semanalmente, visões alternativas eram apresentadas às dele, e a Assembleia sempre podia abandoná-lo, bem como suas políticas, e ocasionalmente assim procedeu. A decisão era dos membros da Assembleia e não dele, ou de qualquer outro líder; o reconhecimento da necessidade de liderança não era acompanhado por uma renúncia ao poder decisório. (FINLEY, 1988, p. 36-37)

Isso mostra, também, a sensatez política de Péricles, que inclusive foi ressaltada por Aristóteles como o ideal de *phrónimos*, como alguém pertencente ao gênero de pessoas que “são capazes de ver as coisas que são boas para si próprios, em particular, e para os homens, em geral” (EN, V, 1140b 5-10). Uma tal sensatez converge para a imagem que o homem grego tinha de si mesmo, consoante retratado pelo próprio Péricles (*Oração Fúnebre*), ao afirmar afeição que os gregos tinham pela beleza sem extravagância e pela filosofia sem indolência (cf. TUCÍDIDES, II, 40). Aliás, mencionado contexto mostra bem a viragem ocorrida entre os

⁵⁴ Mas quem era o cidadão? Trata-se de uma indagação importante quando se reflete sobre a democracia, pois os partícipes dela é que são considerados cidadãos. Até então eram considerados cidadãos apenas os homens maiores de 18 anos; portanto, estavam excluídos as mulheres, os filhos menores, os escravos e os estrangeiros. Além disso, por iniciativa de Péricles, houve uma alteração que reduziu, significativamente, o número de cidadãos na *pólis ateniense*. A modificação consistiu em considerar *cidadão* apenas o homem maior de 18 anos, nascido em Atenas e filho de pai e mãe atenienses (cf. CANFORA, 1994, p. 108; e, JONES, 1997, p. 156). E para apurar a condição de cidadão era feita uma verdadeira inquirição, principalmente quando eleito para alguma magistratura, conforme apresenta Aristóteles: “Durante o exame, levanta-se, em primeiro lugar, esta questão: «Quem é o teu pai e a que demo pertence? Quem é o pai do teu pai, a tua mãe, o pai da tua mãe e a que demos pertencem?» Em seguida, pergunta-se ao candidato se pertence a algum culto de Apolo pátrio e de Zeus protector do lar, e aonde ficam os seus santuários; depois, se possui túmulos de família e onde se situam; depois, se trata bem os pais, se paga os impostos e se cumpriu o serviço militar” (ARISTÓTELES, *Const. Aten.*, II, 55.3).

⁵⁵ Mas há que ressaltar, ainda, que outras instituições com bastante importância – como a *Boulé* e a *Heliéia* –, mas a relevância da *Ekklesia* era notória no período de Péricles, por conta mesmo das funções que acumulou e do respeito que angariou. A ideia de democracia, tal como afirmado por Péricles, irrompe com o significado simbólico da feição da *Ekklesia*. O relevo desta representação emerge de uma análise dos termos, tomando-se por base *arché* (ἀρχή) ou *arkhia*, como começo, princípio, que significa a função máxima de governo. Assim é que *monarkhía* significa o governo de uma só pessoa (*monas*); na *oligarkhía* o governo de alguns (*oligói*); *aristokratía* o governo dos melhores (*aristói*); e, *demokratia* o governo de todos (*demós*). Onde há o governo de todos pode supor que não há governo de ninguém, pois a função de governo não é dada a ninguém. Contudo, deve-se entender que o poder do *demós* se encontra cristalizado na “força das leis”, o que vai significar que quem governa não é este e nem aquele, mas sim a própria *lei*; logo, “a desobediência a ela é anarquia” (*a*: falta, *arkhía*: governo) (cf. CHAUI, 2002, p. 133).

séculos VIII e V no que respeita ao *ideal homem grego*, ou da *areté* aristocrática para a *areté* democrática. Hadot ressalta:

Já não são apenas as personalidades de exceção ou os nobres que conseguem alcançar a excelência (*areté*), mas todos os cidadãos podem atingir esse fim, na medida em que amam a beleza ou se entregam ao amor da *sophia*. No início do século V, o orador Isócrates, em seu *Panegírico*, retomará o mesmo tema: Foi Atenas que revelou ao mundo a filosofia. (HADOT, 2014, p. 38)

Na perspectiva aristocrática o ideal de homem era o *aristói*, cuja *paidéia* objetivava a formação do guerreiro belo e bom (*kalòs kagathós*), perfeito no corpo e perfeito na alma, cujo valor era mostrado nos jogos, com a vitória e, na guerra, com a *bela morte*. Entretanto, tal *paidéia* estava escorada no *ócio*, que era um valor positivo para a época e se escudava no paradigma paidêutico de Homero⁵⁶. Esta excelência ou *areté* guerreira perdeu seu lugar na cidade, agora povoada por mercadores, construtores, militares etc.

Não que a cidade deixou de necessitar de guerreiros belos e bons, mas precisava, sobretudo, de *bons cidadãos*. Estes careciam de uma *paidéia* política, ética e moral no que se refere à participação política e/ou exercício do poder. A *areté*, nesse momento democrático, é uma *virtude cívica* (*politai*) por excelência, quer dizer, de respeito às leis e de participação ativa na vida política da cidade. Visto que, uma espécie de *segunda natureza*, por meio da qual o homem “se põe em relações de cooperação e inteligência com os outros, no espaço vital da *pólis*” (JAEGER, 2010, p. 144).⁵⁷

2.1.6 Isonomia e isegoria

⁵⁶ Há um certo consenso quanto ao fato de que os poemas homéricos constituem a base da pedagogia grega. Os infantes, desde tenra idade, eram introduzidos pelos *aedos* e pelo *rapsodos* tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia* com o intuito de fortalecer o ideal da *areté* do *kalòs kagathós*. Esta pedagogia tinha um caráter militar no princípio, mas, depois, foi acrescida de outros aspectos, como a retórica, a música etc., pois o ideal era atingir a *excelência moral e física*. A educação homérica, pode-se afirmar, continha uma unidade axiológica bem articulada com três dimensões: ética (*agathós*), estética (*kalòs*) e sociológica (*aristos*). A Ilustração Sofística, já no apogeu da *democracia ateniense*, promoveu novos rumos nesta *paidéia* tipicamente homérica. Há que ser ressaltado que o acesso a esta *pedagogia homérica* não era para todos, mas apenas para os filhos das famílias abastadas. (cf. HOMERO, *Ilíada*, VI, 208; PLATÃO, *Rep.*, X, 606e – 607a).

⁵⁷ Alguns lembram da locução *zôon politikón* aristotélica para referir a essa “segunda natureza”; porém, na dicção mesma do Estagirita ela parece não dizer tudo sobre essa que aqui foi mencionado como “virtude cívica”. A *areté politiké* seria aquela excelência que permite ao cidadão a *archein* e a *archesthai*, quer dizer, governar e ser governado – “louva-se a capacidade de mandar e ser mandado, e a virtude de um cidadão digno parece consistir em bem mandar e em ser bem mandado” (ARISTÓTELES, *Pol.*, III, 1277a 26-28).

A *potência* dessa *segunda natureza*, ao modo aristotélico, não poderia encontrar qualquer empecilho de ordem jurídica, pois como Péricles afirmou, “no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (...), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos” (TUCÍDIDES, II, 37), e continua, “inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição” (TUCÍDIDES, II, 37).

Dessa forma, observa-se que três aspectos são ressaltados: (a) a igualdade na lei; (b) a pertença a uma classe; e, (c) a pobreza; porém, nenhum deles poderia ser obstáculo para participação da vida política da *pólis*. A igualdade (*isonomia*) (gr.: *ισονομία*) perante a lei ou na lei pode encerrar alguma contradição, pois a realidade era a de uma sociedade não igualitária, o que poderia representar óbice para que alguns (muitos), de fato, tivessem condições de efetivamente atuar nas sessões públicas da *Boulé* ou da *Ekklesia*, ou ainda ser membro da *Heliéia*.

Em outros termos, a desigualdade social poderia afetar, em alguma medida, a atuação do cidadão como membro das instituições democráticas, e mais, a concretização da própria *isegoria* (gr.: *ισηγορία*; transl.: *isegoria*), consistente no direito de veicular publicamente suas opiniões nas assembleias, bem como de as ver consideradas e deliberadas. A fim de solucionar este problema, Péricles instituiu a *mistoforia* (*misthos heliastikós*) (ARISTÓTELES, *Const. Aten.*, I, 27.3), ou seja, a *remuneração das funções públicas* com o *objetivo de tornar efetiva a participação de todo o povo na vida política*, e ainda, “permitir que os pobres consagrassem à cidade uma parte de seu tempo, sem temor de perder um dia de trabalho” (MOSSÉ, 1997, p. 36). Nesses termos, pode-se assentar o vigor da *igualdade política* entre todos os cidadãos no espaço público, mesmo diante da real *desigualdade social*⁵⁸.

Ainda no contexto dessa questão da participação política, seria o caso de se indagar quanto a um outro tipo de desigualdade que poderia aflorar, qual seja, entre o simples cidadão e o cidadão-especialista. Isso porque, no universo do corpo de cidadãos certamente havia o

⁵⁸ O problema da *igualdade política* no confronto com a questão da satisfação das necessidades (ou “igualdade social”) será explicitada mais adiante, quando das considerações derradeiras. No entanto, convém adiantar que neste momento histórico da *ekklesia* dos *eleútheroi* (assembleia dos homens livres) é que foi estabelecida a denominada *igualdade na diferença*, quer dizer, a *igualdade política* propugnada em termos de participação política não elimina, propriamente, a *igualdade social*, mas a eleva (ou suprassume) na relação política do *reconhecimento* dos iguais (cf. EF II, p. 268-269).

militar, o engenheiro etc. Assim, estaria em evidência a questão da competência técnica das opiniões emitidas no recesso da assembleia.

O cidadão *competente* poderia se arvorar no *saber mais* e no *poder mais*. Entretanto, uma tal iniciativa era inadmissível, pois era configurada como *tirana* (*tirannikós*). No campo político deliberativo estava excluída a ideia da *competência*, pois se todos eram iguais com os mesmos direitos e obrigações, a conclusão inarredável é que todos eram igualmente competentes para discutir e decidir sobre todos os assuntos importantes da cidade,

Visto que, todos possuíam as mesmas informações sobre as *leis* e como *funcionavam* o tribunal e a assembleia⁵⁹. Todavia, advirta-se que isso não excluía o trabalho do técnico ou do especialista, mas sim que o lugar deles não era no campo da política (cf. FINLEY, 1988, p. 28). O técnico ou o especialista era sempre chamado, mas depois da deliberação política, a fim de que operasse com sua *arte* (gr.: *τέχνη*, transl.: *teckné*), para o melhor desempenho na guerra, na construção de um edifício etc. – i.é, a dignidade política não se confundia com a competência técnica (cf. CHAÚÍ, 2002, p. 134).

2.1.7 Originalidade da *pólis* democrática

Esse breve esboço historiográfico de Sólon a Péricles, da *oligarquia*, passando pela *tiranania*, até atingir o cume com a *democracia*, mostrou o surgimento da *pólis democrática* como

⁵⁹ O diálogo *Protágoras* possui uma importante explicitação sobre a *quaestio* relativa à participação de todos nos assuntos coletivos. Nesse diálogo, travado entre Protágoras e Sócrates, o problema levantado é sobre a possibilidade do ensino da *areté política*. Por um lado, Sócrates insiste na impossibilidade da transmissão de conhecimentos desta ordem e, por outro, Protágoras insiste que tal é possível. E como recurso argumentativo o Sofista elabora um mito. Protágoras expõe que os deuses “modelaram” a terra, os homens e os animais. Em seguida, encarregaram os irmãos Epimeteu e Prometeu para efetivar a distribuição das qualidades aos viventes, sendo que aquele se encarregou do mister, com a aquiescência deste. Ocorre que ao termo dessa repartição, Epimeteu se deu conta de que havia esquecido dos homens. Assim é que Prometeu se propõe a roubar a sabedoria artística de Atena e o fogo de Hefesto, entregando-os aos homens. Os homens se esmeraram na aprendizagem *técnica* (agricultura, casas etc.) e inclusive construíram templos para adoração dos deuses; porém, continuavam presas fáceis dos outros animais. Foi então que Zeus determinou que Hermes levassem aos homens “respeito” (*aidos*) e “justiça” (*dikê*) como princípios ordenadores da cidade, a fim de que pudessem conviver. Importante, neste aspecto, é que Zeus ordenou que tais qualidades – “respeito e justiça” – fossem distribuídas para todos os homens, diferentemente das outras qualidades (engenharia, agricultura etc.) que foram dadas para alguns em detrimento de outros. Isto porque, segundo expressamente menciona Protágoras, Zeus pretendia que “todos participem deles, pois as cidades não poderão subsistir, se o respeito e a justiça forem privilégio de poucos, como se dá com as demais artes”. E prossegue: “estabelece em meu nome a seguinte lei: que todo homem incapaz de respeito e de justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade”. Em resumo, pode-se afirmar que Protágoras se mostrou um ferrenho defensor da democracia e que todos, indistintamente, poderiam dela participar, sendo que para tal não se mostra necessário qualquer conhecimento especial ou específico, mas apenas que ostente aquelas qualidades. (cf. PLATÃO, *Prot.*, 321 a 322).

governo de todos. Agora, cuida-se de avaliar qual seria a originalidade desta primorosa invenção grega. Bem ainda, vislumbrar a sua respectiva repercussão no que toca ao exercício do poder, em que pesem as inúmeras considerações já realizadas, as quais deixaram entrever vários aspectos do que aqui se chama de a *originalidade* grega.

Esse *governo de todos* estava ancorado num sistema que pudesse consagrar a *isonomia* e a *isegoria* políticas como espaço privilegiado construído na relação *entre* os cidadãos. Nesse espaço inexistia lugar para a violência, mas sim para o que foi mencionado como a *valência da palavra*. Assim é que a preeminência absoluta da palavra como discurso contraditório é que constitui a originalidade da *democracia grega*.

Hannah Arendt (1906-1975) lembra que a experiência da *pólis* “tem sido considerada o mais loquaz dos corpos políticos, e mais ainda na filosofia política que dela surgiu, a *ação* e o *discurso* separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes” (2001, p. 35), em que

A ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão não como forma especificamente humana de responder, replicar e enfrentar o que acontece ou o que é feito. O ser político, o viver numa *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. (ARENDR, 2001, p 35)

Posto isso, ressei a ideia de que há uma estreita relação entre Política e *lógos*, onde a arte da linguagem define o *ser* da democracia ou o *ser-em-comum* da *vida pública*. Uma característica dessa experiência política é a *publicidade* dos debates e das deliberações. O que significa dizer que tudo que era de interesse comum tinha que ser resolvido à vista de todos na assembleia (*Ekklesia*)⁶⁰.

O vigor da *palavra falada* como instrumento da vida pública se desdobra em *palavra escrita* como forma de publicidade e, correlativamente, segurança, pois as resoluções tinham que ser grafadas. A redação das leis significou, em primeiro lugar, segurança quanto à sua permanência no tempo, e o mais importante, retirou da autoridade privada do *Basileus* (gr. βασιλεύς; sig.: Soberano) o poder de dizer o direito (*dikê*) e, ela mesma, a *lei* (*nómos basileus*), assumiu a regência soberana da vida na *pólis* (EF II, p. 258). Vernant rememora:

⁶⁰ Este movimento não diz respeito somente à resolução dos assuntos coletivos, mas sim de uma inflexão de caráter cultural, visto que tudo o que era reservado ao reduto palaciano ou sacerdotal se abre também ao domínio do debate público. Essa mudança radical do estatuto social do discurso, com força para alterar o *status* cultural, Détienne designou como processo de “laicização da palavra” (DÉTIENNE, 1988, p. 45-55).

No mundo de Hesíodo, anterior ao regime da Cidade, a *dikê* atuava ainda em dois planos, como dividida entre o céu e a terra: para o pequeno cultivador beócio, a *dikê* é, neste mundo, uma decisão de fato dependente da arbitrariedade dos reis “comedores de presentes”; no céu, é uma divindade soberana, mas longínqua e inacessível. Ao contrário, pela publicidade que lhe confere a escrita, a *dikê*, sem deixar de aparecer como um valor ideal, vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos, mas superior a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida como sagrada. (VERNANT, 2002, p. 57)

O ideário do *nómos* escrito será decantado como maestro do *modus vivendi*, mas com uma peculiaridade única no universo espiritual da *pólis* – diferente das demais sociedades, que tinham a *lei* apenas como uma regra de convivência –, que consiste não em inventar a “ideia de lei, mas a consciência da lei” (BILLIER; MARYOLI, p. 12), para daí descobrirem a “ideia de legalidade” (BILLIER; MARYOLI, p. 12).

Noutros termos, o “sentido de legalidade consiste na consciência de que o poder não deve ser um fato do homem político, mas do próprio direito” (BILLIER; MARYOLI, p. 12). É neste sentido que o *nómos* adquire a valência de regente social, porque fruto da *palavra* (*lógos*, discurso), da *discussão* e da *deliberação* conjunta de todos os cidadãos. Dessa forma, a consciência da legalidade possui uma íntima relação com a consciência política e, análogo, com o advento da democracia, pois segundo Romilly, “la loi – et, plus précisément, la loi écrite – devint alors le symbole même de cette double opposition: elle incarne pour les Grecs la lutte contre la tyrannie, et l’idéal démocratique, mais aussi la lutte contre les barbares, et l’idéal d’une vie policée” (ROMMILLY, 1971, p. 18).⁶¹

Na perspectiva do Doutor Jesuíta, este *locus* ocupado pelo *nómos*, enquanto realizador da *isonomia*, da *isegoria* e da *eunomia* no seio da *pólis* sintetiza todo o problema da filosofia política clássica, que se desenvolve em torno da soberania (*arché*), quer dizer, “o ponto de partida da reflexão política entre os Gregos é dado pela relação da soberania com o conjunto dos cidadãos, relação que está na gênese da comunidade política e que irá exprimir-se nos diversos matizes presentes no conceito de *politeía*” (DDH, p. 13).

⁶¹ Ramos justifica esta “extraordinária novidade” no fato de se tratar de uma “construção humana (*νόμος* – *nómos*) em oposição evidente à lei da natureza ou à lei dos deuses”, apresentando-se “como valor supremo, como a própria essência da cidade”, dado consubstanciar a “expressão objetiva da liberdade política, como fruto da participação do povo nas decisões coletivas”. (RAMOS, 2013, p 303)

Mas qual, então, a originalidade da *pólis grega* no que respeita ao seu ápice democrático? A indagação, cuja resposta foi explicitada no princípio, mas, dada sua importância como arquétipo da vida política, intenciona-se repisar referido ideário. Indubitável que seja a preeminência da *palavra* (falada e escrita) sobre a *violência* (ou *tiranía*) na resolução dos assuntos de interesse público. *Palavra* que iluminou a cena pública com debates contraditórios e deliberações, *palavra* que se laicizou e desvelou a religião privada tornando-a pública, *palavra*, enfim, que se fez escrita e *nómos* como *lei política*, mas conservando algo de sagrado.

2.2 O homem grego: entre o *koinon* e o *óikos*

Esse breve delineamento mostrou alguns elementos acerca da formação e apogeu da *pólis democrática*, bem ainda seu zênite com o brilho do *lógos* na constituição do *ser-com-os-outros* num horizonte em que todos se posicionam como iguais. Com isto, restaram entremostrados dois domínios da vida humana, um que tem pertinência com o que é comum (*koinon*) e outro, com o que é próprio (*óikos*), sendo certo que na Assembleia (gr. *ἀγορά*; transl.: *Ágora*; lugar das reuniões, posteriormente desdobrada na *Boulé* e na *Ekklesia*) somente aqueles assuntos eram objetos de discussões e de deliberações.

Uma questão central diz respeito à *oikonomia* como problema relativo à subsistência dos indivíduos e das comunidades e sua respectiva projeção nos assuntos públicos. Pode-se adiantar que o indicativo é que a demanda relativa à satisfação das necessidades, tão cara na Modernidade (*vide* seção 1.3.2 *Universalidade hipotética*), parecia relegada a um outro plano (do *óikos*). Em consequência, o intento neste momento é efetivar uma releitura das concepções de homem e dessas esferas com o objetivo de divisar até que ponto é possível assentar a realidade da dicotomia entre o *público* e o *privado*, ou do *koinon* e do *óikos*, no seio da *pólis grega*.

Em certa medida, essa busca talvez soasse vazia em conteúdo, visto que o percurso histórico explicitou referidos domínios – *homem grego*, *público* e *privado*. No entanto, tratou-se de apenas uma breve narrativa, o que exige que se reencontre a rememoração dos pósteros da *pólis grega*, pois eles aceitaram o desafio de descortinar os enigmas do presente (daquele momento histórico) com o intuito de encontrar os lineamentos de uma *vida sensata* ou de uma *vida justa* (cf. EF II, p. 146).

Uma tal lucidez adveio com o exercício da *anamnese* (recordação) e progrediu com a *nóesis* (pensamento) para, de tal modo, projetar uma nova arquitetura convivial (e novos valores) como razão de existir (cf. MVF, p. 680 e 685). Assim, a intenção de situar o homem naqueles dois espaços por meio das lentes platônica e aristotélica, com o auxílio da vigorosa releitura do Doutor Jesuíta, avançará para além de uma narrativa, talvez algo como um evento (*trans-*)formador⁶².

2.2.1 Homem grego: uma ideia

A questão acerca do homem está presente em vários diálogos platônicos, o que se deve ao fato de um hercúleo esforço de síntese das tradições anteriores – pré-socrática (*relação com o kósmos*), sofística (*ser de cultura*) e socrática (*homem interior*). Essa condensação apresenta uma perfeita unidade temática, “cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo seu ser: a realidade das Ideias” (AF I, p. 31).

Desse modo, cuida-se da polaridade constitutiva da própria vida enquanto alma (*psyché*) e sua condição terrena, como se pode ver, *v.g.*, nos seguintes conteúdos: (a) ideia de homem com ênfase no *lógos* (*Apologia, Críton, Menon e Fédon*); (b) a origem e o destino da alma (*Menon, Fédon e Fedro*); (c) o *eros*, o *lógos* e a ascensão dialética (*Banquete*); (d) o tema do homem como ordem do universo (*Timeu e Leis*); (e) e, por fim, a tricotomia da alma (*República*) (cf. AF I, p. 31-32).

Em que pese essa abertura antropológica, tornou-se lugar comum explicitar a doutrina platônica como *dualista*, quer dizer, composta pela *psyché* e pelo *sôma* (alma e corpo)⁶³.

⁶² A preferência tanto Platão como Aristóteles não é aleatória, mas está calcada no fato de que eles presenciaram o desaparecimento da *pólis democrática* e, suas filosofias, em grande medida, desabrocharam como espécie de *phármakon* para as enfermidades da *pólis*, ou seja, como remédio para a regeneração da *política* e do *político*. A ideia de *phármakon* é bastante simbólica, pois guarda em si uma grande ambiguidade, pois a um tempo pode propiciar o retorno da saúde e, a outro, desencadear muitos males. Isto porque, a administração do remédio ao paciente depende de um *métron*, o que exige uma investigação acerca da dosagem correta e acertada. Noutros termos, saber se o *phármakon* é remédio ou veneno depende do diagnóstico da enfermidade. Assim é que a Filosofia, enquanto inquirição permanente acerca dos problemas que afligem a constituição da *pólis*, tanto em Platão como em Aristóteles, propõe-se como uma espécie de *exame* a fim de que haja uma perfeita *avaliação* de tudo que diz respeito à *pólis*. A *avaliação*, na medida em que se configura como um escrutínio de todas as questões, emerge como *remédio* para as doenças. Sobre o termo *phármakon* e como ele aparece na obra platônica há um interessante inventário realizado por Jacques Derridá (*A farmácia de Platão*).

⁶³ Mondin considera que para Platão o “homem é essencialmente alma”, e realmente o é, tanto que a referência nos diálogos é expressa neste sentido. Mas o autor prossegue asseverando que é “alma espiritual, incorruptível, e portanto, certamente imortal”. Mencionada “imortalidade da alma” não constituiria, verdadeiramente, um

Contudo, mas sem negar as inúmeras referências nos diálogos a essa díade, mostra-se apropriado chamar a atenção para a interpretação que prima pela divisão *tricotômica* da alma (cf. PLATÃO, *Rep.*, IV, 436a-441c.) como: (a) *racional* (*to logistikón*); (b) *irascível* (*tó dykaiosune*); e, (c) *concupiscível* (*tó epithymetikón*).

Para cada uma dessas partes há uma virtude específica, como a *sabedoria* (*sophia*), a *coragem* (*andréia*) e a *temperança* (*sophrosyne*), com um perfeito equilíbrio, visto que tanto a parte *irascível* como a *concupiscível* estão submetidas à *racional*, mesmo porque apenas esta (*tó logiskón*) é divina e imortal, diferentemente das outras, que perecem com o corpo (cf. PLATÃO, *Tim.*, 69c). (cf. PERINE, 2014, p. 427)

Platão utiliza essa divisão da alma em três quadrantes para postular a *pólis ideal* (*Alegoria dos Metais*) e, assim, organiza a população segundo suas aptidões – *racional* (governantes), *irascível* (guardiães) e *concupiscível* (camponeses e artesãos)⁶⁴. Há uma simbiose arquitetônica entre a *alma* e a *pólis* dada a prevalência do *racional* no homem e na cidade. O governo *no* homem e *na* cidade ocorrerá na perspectiva do horizonte da Ideia do Bem (*Eidos Agathón*), o qual só é possível divisar pela alma *racional* (cf. PLATÃO, *Rep.*, VI, 500c e 506b), dada a sua exclusiva inteligibilidade (cf. PLATÃO, *Rep.*, VI, 507b-508a), tendo como desfecho o homem e a cidade *justos*.

Na perspectiva do Filósofo, o intuito platônico foi o de realizar a transposição no plano da *paidéia* – educação para a *vida política* justa – onde *lógos* e *eros* se unificam na contemplação das Ideias do Belo e do Bom (cf. AF I, p. 32).⁶⁵

problema, quer dizer, “o único verdadeiro problema para ele é libertar a alma da prisão do corpo” (MONDIN, 2005, p. 10).

⁶⁴ Esse arranjo tem relação com o aspecto geracional das várias classes, circunstância que poderia aproximar a estrutura social da ideia de *destino* (*moira*). Contudo, o próprio filósofo estabelece que “já que todos vós sois da mesma estirpe, no mais das vezes geraríeis filhos muito semelhantes a vós mesmos, mas, às vezes, do ouro seria gerado um filho de prata e, da prata, um de ouro, e assim com todas as combinações de um metal com outro” (PLATÃO, *Rep.*, III, 415a-b e 414d-415d). A *alegoria dos metais* remonta Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*) e Platão o menciona na *República* e remete, sinteticamente, à crença da existência de uma diferença e desigualdade naturais para propagar algo como um *destino* para cada um dos tipos humanos – dos filósofos, dos guardiões e dos camponeses ou artesãos, a fim de que cada qual venha ocupar um determinado lugar social e pôr em movimento sua função. Neste aspecto, “a qualidade das almas, contudo, deve ser percebida através de um sistema educacional específico”. O próprio Platão esclarece que o “mito fundador sobre as três ordens de metais poderia ser uma ‘nobre mentira’, ou uma ‘falsidade útil’ (*Rep.*, III, 414-c)”. Mas, deve ser ressaltado que o “modelo educacional descrito, poder-se-ia argumentar, não é tanto um revelador de diferenças como um produtor de diferenças”, pois “um sistema de provas, competições, avaliações, administração de sucessos e de fracassos, vai aqui produzindo a fixação dos aprendizes que dele participam em três níveis diferenciados”. (BARROS, 2021, p. 421)

⁶⁵ A temática da *cidade justa* foi trabalhada no artigo “O *nómos* na *pólis* grega: uma convergência entre *paidéia* e legislação”. O intuito, neste texto, foi recuperar elementos de alguns diálogos, primordialmente *A República*, *As Leis* e o *Timeu*, a fim de demonstrar que a filosofia platônica se constitui num ambicioso projeto de recuperação da *pólis* que se inicia na *República* e termina nas *Leis*, ou seja, inicialmente uma “reflexão ético-política acerca da melhor forma de vida” que culmina com a “realização da ação política” (MORAIS, 2018, p. 161-178).

O Estagirita foi aluno da academia platônica por mais de vinte anos, motivo pelo qual sua antropologia perfilou, inicialmente, a senda da *psyché* até alcançar um monismo hilemórfico (matéria e forma). Posteriormente, sintetizou o fisicismo jônico e o finalismo socrático até atingir o cume com sua *filosofia das coisas humanas (tà anthrôpina)* (cf. EF II, p. 191), com uma investigação perfeita do *ser* do homem na sua condição natural (*physiké episthémé*), bem como sua elevação às coisas divinas (*prôte philosophia*). Lima Vaz evidencia que com tal postura filosófica Aristóteles

Transpõe assim para o horizonte da *physis* o *télos* ou o fim do ser e do agir do homem, que Platão situara no horizonte do mundo ideal. Na verdade, o homem tem bem assinalado seu lugar na estrutura hierárquica da *physis*, mas, por outro lado, fiel à inspiração platônica de suas origens, Aristóteles celebra também no homem a capacidade de passar além das fronteiras de seu lugar no mundo e elevar-se, pela *theoría*, à contemplação das realidades transcendentais e eternas. (AFI, p. 34-35)

Essa *metafísica* acerca do homem perpassa vários tratados do Estagirita (v.g.: *De Anima, Política, Ética a Nicômaco, Retórica, Poética, Metafísica, Protrético*) e, comumente são mencionados os seguintes traços específicos: (a) estrutura biopsíquica do ser humano; (b) o ser humano como *zôon logikón*; (c) o ser humano como ser ético-político; (d) o ser humano como ser de *paixão* e de *desejo*. Todos estes elementos são relevantes para a compreensão da concepção aristotélica de ser humano.

Entretanto, quer parecer que todas confluem e estruturam o *zôon politikón* como termo acabado da ideia do *homem helênico* presente desde os primeiros momentos de formação da *pólis*, sobretudo, em Sócrates e Platão⁶⁶. Isso porque o *heleno* é *zôon politikón* e sua *bios politikós* se concretiza por ser uma vida segundo a razão (*zôon logikón*). Assim, a plenitude desta vida somente será alcançada se for em comum, pois, apenas assim será possível o exercício das virtudes – *éticas* e *dianoéticas*. Em síntese, será no operar intersubjetivo que o *télos* da vida humana se consolida, visto que

Ela é a realização do homem no seu mundo *humano* e é pois, o seu conceito abrangente, essencialmente *política*, isto é, orienta necessariamente o movimento da auto-realização para o horizonte do *ser-com-os-outros*. É em torno desse núcleo original da *práxis* que gira a reflexão ética de Aristóteles e aí reside a aquisição

⁶⁶ Ao fazer um enorme elogio à *pólis* Aristóteles postula sua anterioridade em relação ao homem, e mais, evidencia a ausência de *autarkeia* deste exceto quando imerso nos *negócios da pólis*. Por fim, sentencia que “quem for incapaz de associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua autossuficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus”. (*Pol.*, I, 2, 1253a-29)

definitiva, o *ktema eis aei* do aristotelismo no campo da filosofia do operar humano e do problema da auto-realização do homem. (AF II, p. 160)

Dessarte, tanto no percurso platônico quanto no aristotélico ressoa forte a perspectiva do *heleno* enquanto racional cuja realização (*eu zên*) ocorre *com-os-outros* no interior da *pólis*. Já em Platão há a prerrogativa da *alma racional* e, em Aristóteles, a proeminência do *zôn politikón* porque *zôn logikón*. Com isso, observa-se que essas concepções de ser humano que serão refletidas “entre” o *koinon* e o *óikos*.

2.2.2 *Koinon* e *óikos*

Os termos *koinon* e *óikos* foram abordados em alguns momentos desse itinerário, tanto que acabou sedimentada a ideia de que denotam compreensões como *público* e *privado*. E, com efeito, de uma forma abrangente são estas as acepções quando consideradas num sentido *lato*. No entanto, as ideias de *público* e de *privado* possuem contornos peculiares na Modernidade e não se pode simplesmente volver à Antiguidade com um tal olhar e efetivar referida correspondência. A consequência seria um empobrecimento dos conceitos, motivo pelo qual são necessárias algumas considerações acerca dessas dimensões.

A começar pelo termo *Koinon*, verifica-se que é um adjetivo que significa *aquilo que é comum* ou, simplesmente, o *comum* (gr.: *συνήθης*), que deu origem ao substantivo *Koinonia* (gr.: *κοινωνία*), o qual possui longa trajetória no grego arcaico e clássico, com variação desde *comunidade de vida* até *agrupamento humano que se apoia mutuamente*. Acerca do termo *óikos* (gr.: *οἶκος*; plural: *οἶκοι*), inicialmente foi relacionado à *casa* (gr.: *σπίτι*) enquanto unidade familiar de *autossustentação* e, por isso, originou a *oikonomia* (gr.: *οικονομία*; economia), como *locus* no qual se produz toda a subsistência humana e, por isso, onde ocorre a *vida em comum* ou *familiar* (gr.: *κοινή ζωή*; transl.: *koinos bios*).

Porém, no período em que a *pólis* se constitui os significados desses dois termos cristalizam-se para exprimir, em sentido amplo, o *lugar onde convivem os iguais* (espaço público) e o *lugar onde convivem os desiguais* (espaço privado), ou ainda, simplesmente, o *interesse público* (*koinos, dimosio*) e o *interesse privado* (*óikos, idiotikós*) ou *interesse particular* (*oidios*). (cf. NATHAN, 2010, p. 17-18; ANDRADE, 2015, p. 95-124; e, CHAUI, 2002, p. 468 e 497). Uma vez lançadas essas ponderações e tomando os termos – *koinon* e *óikos*

– como duas grandezas distintas na perspectiva do modo de vida do grego clássico, resta investigar como o *público* e o *privado* se manifestam nas reflexões de Platão e de Aristóteles, privilegiando, sequencialmente, *A República* e *A Política*.

Entretanto, advirta-se que o desígnio será o de apenas mostrar as linhas ou traços que possam, de alguma maneira, elucidar a questão proposta, sem pretensão de esgotar a temática. No que respeita à *República (Politeía)* de Platão, ou *sobre a justiça – diálogo político*, trata-se sem dúvida de um dos mais prestigiados diálogos platônicos, no qual é realizada a corporificação teórica acerca da *constituição da cidade – da pólis ideal*⁶⁷.

Porém, não se trata propriamente de uma *idealização* da *pólis*, como algo *imaginado* ou fruto da *fantasia*, pois os temas que mais interessam na *organização* da cidade são assuntos da mais alta relevância, os quais, congruentemente, não podem ser simplesmente *imaginados* ou *idealizados* (cf. EF IV, p. 101-108). Cuida-se de uma concepção *racional* pautada em conceitos que realmente interessam *na e para* a constituição da cidade-estado, como se extrai de um excerto do *Fédon*, dada a explicitação que estabelece a distinção entre aquilo que pode ser *visto* (com a *visão*) no *sensível* e o que só pode ser *visto* (com a *razão*) no *inteligível*, o qual, nem por isso, perde o *status* de *real*⁶⁸.

Assim sendo, pode-se dizer que as realidades investigadas nas obras platônicas não são *devaneios* ou *sonhos*, mas sim *realidades realíssimas*, alcançáveis apenas pela alma

⁶⁷ Não apenas o diálogo *A República* é enormemente bem-afamado como o próprio filósofo Platão, tanto que o também filósofo Alfred Nort Whitehead (em *Process and Reality: And Essay in Cosmology*) afirmou que “a mais segura caracterização genérica da tradição filosófica europeia é que ela consiste numa série de notas de rodapé a Platão”. Certamente que há um certo exagero na assertiva, mas é preciso reconhecer que grande parte dos termos filosóficos que, ainda hoje, constrói-se lucubrações filosóficas são devidos ao gênio Platão. A propósito, a boa introdução realizada por Roberto Bolzani Filho em *A República* (ed. Martins Fontes).

⁶⁸ A propósito, dada a relevância: - “Mas que poderemos dizer, Símias, do seguinte: afirmaremos a existência do ‘justo em si mesmo’, ou a negaremos? - Certamente que a afirmaremos, por Zeus! - E também a do ‘belo em si’ e a do ‘bom em si’, não é verdade? - Ora, é certo que jamais viste qualquer ser desse gênero com teus olhos? - Jamais. - Mas então é porque os apreendeste por qualquer outro sentimento que não por aqueles de que o corpo é instrumento? Ora, o que eu disse há pouco é para os seres, tanto para a ‘grandeza’, a ‘saúde’, a ‘força’, como para os demais – é, numa só palavra e sem exceção –, a sua realidade: aquilo, precisamente, que cada uma dessas coisas é. E será, então, por intermédio do corpo que o que nelas há de mais verdadeiro poderá ser observado? Ou quem sabe se, pelo contrário, aquele dentre nós que se tiver o mais cuidadosamente e no mais alto ponto preparado para pensar em si mesma cada uma dessas entidades, que considera e toma por objeto – quem sabe se não é esse quem mais deve aproximar-se do conhecimento de cada uma delas? - Isso é absolutamente certo. - E quem haveria de obter em sua maior pureza esse resultado, senão aquele que usasse no mais alto grau, para aproximar-se de cada um desses seres, unicamente o seu pensamento, sem recorrer no ato de pensar nem à vista, nem a um outro sentido, sem levar nenhum deles em companhia do raciocínio; quem, senão aquele que, utilizando-se do pensamento em si mesmo e sem mistura, se lançasse à caça das realidades verdadeiras, também em si mesmas, por si mesmas e sem mistura? E isto só depois de se ter desembaraçado o mais possível de sua vista, de seu ouvido, e, numa palavra, de todo o seu corpo, já que é este quem agita a alma e a impede de adquirir a verdade e exercer o pensamento, todas as vezes que está em contato com ela? Não será este o homem, Símias, se a alguém é dado fazê-lo neste mundo, que atingirá o real verdadeiro? - Impossível, Sócrates, falar com mais verdade!” (PLATÃO, *Fédon*, 65d-66a)

racional (cf. EF IV, p. 107-108 – nota n. 41). Trata-se de *realidades* sem referência na *empíria*, é certo, mas é preciso reafirmar que ainda assim possuem a dignidade daquilo que verdadeiramente é – ou do *real* (SPINELLI, 2010, p. 320). Mas o que teria Platão a dizer sobre o *koinon* e o *óikos*?

As referências de *A República* não são substanciosas quanto a estas duas grandezas, mas sim contrafactuais. Assim é que, para o pensamento grego daquela época pode-se dizer que as reflexões platônicas em alguma medida eram revolucionárias. Isto porque, houve um certo revolvimento do *modo de vida* no seu constructo filosófico segundo três eixos: (1) idealização de um governante como *filósofo*; (2) concepção de uma classe de vigilantes – *guardiões* – com preparação educacional específica (musical e ginástica); e, (3) uma certa igualdade entre homens e mulheres⁶⁹.

Contudo, todas estas linhas com um único objetivo, qual seja, obter da melhor forma possível a cidade idealizada, tendo como *télos* privilegiado a ideia de *Justiça* (*Dikaiosyne*), neste passo caracterizada como cada um se desincumbindo de uma das três funções do estado em consonância com a sua própria natureza (cf. PLATÃO, *Rep.*, IV, 433a). O ideal do *rei filósofo* esvazia por completo o *espaço público* enquanto *locus* para a argumentação contraditória e deliberativa. Na perspectiva de Platão, apenas à *verdadeira filosofia* “cabe discernir o politicamente justo em tudo dos indivíduos” (PLATÃO, *Carta VII*, p. 326b).

Ora, se unicamente o filósofo teria condições de descortinar o *justo* e o *injusto* e deliberar a respeito, sem dúvida que o privilégio foi oportunizado exclusivamente aos que *conhecem*, aos que *sabem*⁷⁰. A mencionada passagem é ratificada por uma outra de *A República*, quando Platão pontifica que apenas os *filósofos* genuínos e capazes é que poderão acessar o posto de *governante*, pena de não ser possível às cidades e ao gênero humano prosperar, ou

⁶⁹ A frase “uma certa igualdade entre homens e mulheres” deve ser lida e compreendida com bastante cuidado, a fim de não se imaginar uma visão platônica emancipadora da situação da mulher. Isto porque, em várias passagens de *A República* há menções depreciativas acerca da mulher (cf. V, 455c-d, 455d-e e 456a – *ocupações femininas; debilidade da mulher; debilidade na guarda; pouco entendimento*); portanto, deve-se tomar a ideia de *igualdade* nos exatos limites da filosofia platônica, ou seja, com o intuito de *guardar a cidade* (cf. *Rep.*, 456a) Ao fazer das mulheres *guardiãs* Platão não tem o intuito de postular uma assertiva sobre os direitos das mulheres, mas simplesmente de as colocar a serviço do *bem da cidade*. (cf. PRIETO, 1995, p. 343-356)

⁷⁰ Haveria aqui um paradoxo segundo a opinião comum, mas é preciso ressaltar que segundo a visão platônica tal não ocorre, dado que se está diante de uma necessidade, qual seja, instauração da *pólis empírica* enquanto *pólis ideal*. Por conseguinte, evidencia o Doutor Jesuíta “se só ao Filósofo pertence conhecer as Ideias e a Ideia suprema do Bem, e se a Cidade justa não é senão a ‘imitação’ da Cidade *ideal*, toda iluminada pelo sol do Bem, como tentar implantar na realidade empírica essa ‘imitação’ senão sob a guia daquele que conhece as Ideias e contempla o Bem?” (EF IV, p. 105)

seja, estabelecer uma “trégua de males” (PLATÃO, *Rep.*, V, 473d).⁷¹ Aqui ocorre a configuração da *sofocracia*, pois,

Toda ação correta depende da visão fornecida por um saber, de forma que o único regime que pode ser tido como legítimo é, em última análise, a sofocracia, i. é., aquele que entroniza o saber como sua instância reguladora suprema, concedendo a prerrogativa do poder àqueles que detém a ciência relacionada à organização da cidade. (OLIVEIRA, 2011, p. 33)

Além da primazia do *governo dos sábios*, deve-se considerar ainda a classe dos *guardiões* (*phylakes*), cuja ocupação era cuidar da liberdade do Estado (cf. PLATÃO, *Rep.*, III, 395c) e, para tanto, seriam submetidos a uma *paidéia* (propedêutica filosófica) e a um regime de vida peculiares, ascético e com refeições em conjunto – *comunidade de soldados* – e sem acesso a bens e com percepção de retribuição pecuniária paga pela cidade (cf. PLATÃO, *Rep.*, III, 376d-383c, 386a-412b, 416d-e; IV, 423e-424c; VI, 504d-506b).

Aludida *comunidade* (*koinoneo*) se estende às mulheres e aos filhos, sendo que aquelas poderiam ascender à condição de *guardiãs* e, inclusive, receber o mesmo aparato formativo (cf. PLATÃO, *Rep.*, IV, 423e-424a; V, 449e, 450c, 453d, 457c-461e, 464-a-b, 466c; VI, 502d-e, 543a).⁷² Acerca da posição e da educação da mulher, Guthrie expõe:

Las mujeres, del mismo modo que los hombres, pueden o no pueden ser buenas en la medicina o la música, pueden ser atléticas, fogosas o filosóficas y algunas serán adecuadas para ser guardianes, exactamente igual que lo son los hombres. Pueden compartir todos los deberes de un guardián, incluyendo la lucha, aunque la suya debe ser más ligera que la de los hombres.) La propuesta es tan deseable como posible, porque, al igual que la educación del guardián produce los mejores hombres, del mismo modo ella nos proporcionará las mejores mujeres. (GUTHRIE, 1998, p. 461)

Observa-se que o intento platônico se volta para uma forma de cuidado bastante rigorosa no que respeita aos *guardiões*. Visto que, não teriam uma família (mulher e filhos) e,

⁷¹ O Doutor Jesuíta especifica que na *A República* é exposta a necessidade não apenas *de facto* como, também, a necessidade *histórica* do *philosophos* como único apto a conduzir a *pólis*, visto que não apenas é *amante da sabedoria*, mas, sobretudo, é *possuidor de ciência* (*dialética*), a “lhe permitir contemplar na Ideia de Homem e do Estado a norma ideal a ser realizada nos indivíduos e na comunidade”. (EF III, p. 38)

⁷² A classe dos artesãos, lavradores, artífices etc. é tratada em pormenor na *República*, mas não é o caso de uma explicitação a respeito, mesmo porque se trata de uma classe que cuida do *comércio*, do *artesanato*, da *produção de bens* etc., cuidam da produção para a satisfação das necessidades (cf. II, 371a-d, 373a-d; III, 405b; IV, 420e, 421a-e). O exercício deste mister cumpre o ideal de justiça, pois é esta a natureza desta categoria de trabalhadores (cf. IV, 433a)

ainda, estariam numa total abstenção da administração de bens materiais (*óikos*). Mas qual seria o intuito de Platão? Certamente evitar que qualquer egoísmo tomasse conta dos *guardiões*, visto que no seu modo de ver a família e os bens materiais constituíam os móveis principais de dissensão entre os homens (PLATÃO, *Rep.*, V, 461e-462a-e).

Ademais, constata-se que Platão não se dá ao trabalho, em momento algum, de explicitar o ideário do *homo economicus*⁷³. Assim, inexistente preocupação com a *estrutura econômica* da sociedade⁷⁴, mas sim com o ideal contemplativo e com o exercício da função de cada um consoante sua respectiva *natureza*. Por conseguinte, pode-se asseverar com segurança que esta seria a forma de vida adequada e compensadora:

- Quanto aos males menores, de que ficarão livres, até hesito em enumerá-los, devido à sua inconveniência: da lisonja aos ricos, visto serem pobres; das dificuldades e penas a que se é forçado para criar os filhos e juntar riquezas, para sustentar os criados, ora pedindo dinheiro emprestado, ora renegando dívidas, ora procurando dinheiro por todos os meios, para o colocar nas mãos das mulheres e dos servos, entregando-lhes a sua administração, e os vários e múltiplos trabalhos, ó amigo, que os homens sofrem em relação a estas questões, todos bem evidentes, ignóbeis e indignos de que se gastem palavras com eles.

- São realmente evidentes, até para um cego.

- De todos estes trabalhos eles se libertarão e viverão uma vida de maior bem-aventurança do que os bem-aventurados vencedores dos Jogos Olímpicos.

- Como?

- Esses só gozam de uma pequena parte da felicidade que é proporcionada aos nossos. É que a sua vitória é mais bela, e o sustento que lhes dá o Estado mais completo. A vitória que eles alcançam é a salvação de toda a cidade; eles mesmos e os seus filhos recebem, como coroa, a alimentação e todas as demais coisas necessárias para a vida; recebem honrarias da sua cidade, enquanto vivos, e, depois de mortos, cabe-lhes em sorte uma sepultura condigna.

- São belos prémios. (PLATÃO, *Rep.*, V, 465c-e)

Com essas considerações e tendo à frente o intuito inaugural deste percurso, pode-se garantir que o ideário do *koinon* foi praticamente ceifado com a instituição da figura do *rei*

⁷³ In appearance, “and more important, there is nothing in the text to suggest that Plato was claiming to write history: there is no description of man first living in an individualistic state of nature, and then coming to find that unsatisfactory, such as Glaucon had attempted; furthermore Socrates's proposal had been to inquire ‘what justice is in cities’ (369a), which suggests a quite different approach”. Tradução livre: No aspecto, “e o mais importante é que não há nada no texto que sugira que Platão estava reivindicando escrever sobre a história: não há a descrição do ser humano vivendo primeiramente em um estado de natureza individualístico e, após, vindo a achar este estado insatisfatório [...]; mais ainda, a proposta socrática foi a de inquirir sobre ‘o que é a justiça nas cidades’ (369a), o que sugere uma abordagem bastante distinta” (CROS; WOOZLEY, 1971, p. 81).

⁷⁴ Cf. M. H. R. Pereira, *in* Introdução à *República* de Platão (ed. Calouste Gulbenkian), p. LII.

filósofo, bem como o *óikos* com a comunidade de vida entre os *guardiões*⁷⁵. Isto se deve ao fato de *A República* se configurar, sobretudo, como um paradigma ético-político contrastante com o ideal *democrático* praticado na Atenas da época, o qual, na perspectiva platônica, seria a causa da degeneração da *pólis*. Portanto, remanesce a análise daqueles tópicos em *A Política* de Aristóteles.

Mas qual a compreensão do Estagirita sobre aquelas duas temáticas – *koinon* e o *óikos*? O primeiro aspecto a ser ressaltado é o pouco apreço de Aristóteles pelo que seja um constructo acerca das Ideias separadas (*chorismós*), ou de uma *pólis ideal*⁷⁶. Assim, “será na multiplicidade e relatividade das constituições (*politeai*) tais como as conheceu a história das cidades gregas” (EF II, p. 155) que Aristóteles voltará suas análises, a fim de “investigar os elementos essenciais que se mostram como constitutivos da melhor constituição política” (EF II, p. 155). A esse respeito o Estagirita assegura:

Uma vez que a questão da natureza da legislação nos foi deixada por investigar pelos pensadores do passado, talvez seja melhor se a considerarmos nós próprios, bem como em geral a questão da constituição do Estado, para que, na medida do possível, a questão filosófica acerca do Humano venha a poder ser completada. (EN, X, 1181b 12)

Essa investigação foi levada a termo em duas obras, na *A Política* e na *Constituição dos Atenienses*, nas quais há a notícia de uma análise minuciosa de 158 constituições das *poleis* gregas da época (cf. LEÃO, introdução à *Const. Aten.* de Aristóteles, ed. Calouste Gulbenkian, p. 1-2). Mas, é na primeira que o Estagirita leva a termo um verdadeiro tratado sobre a *política* e o *político* e, em razão disto, tal obra deve ser “comparada com obras que permaneceram e que expõem o papel arquitetônico da ciência política no conjunto do saber, tais como a *Metafísica* e o conjunto das *Éticas*” (HENRIQUES, introdução à *Pol.* de Aristóteles, ed. Veja, p. 18).

Trata-se de um edifício teórico – *prescritivo e positivo* – que contempla em seus oito capítulos uma centralidade, qual seja, a *vida boa* (*eu zên*), cujo alcance está circunscrito aos que pertencem a *koinonia* de cidadãos (cf. ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 1, 1252a). Dessa maneira,

⁷⁵ Importante considerar que o diálogo *A República* é um *monumento ético-político* cuja diretriz é a ideia de *ordem* (*taxis*), que objetiva, antes de tudo, a reordenação da *pólis* em verdadeira desordem naquela quadra histórica; logo, o conhecimento da *ordem* implica no conhecimento do *Bem* e, por consequência, na possibilidade de se pensar o paradigma da *Kallipolis* enquanto modelo (cf. EF IV, p. 98-102).

⁷⁶ Aliás, em alguns aspectos, na *A Política* Aristóteles lança críticas diretas às concepções platônicas (Livro II), o que não quer dizer, contudo, que haja um *rompimento* entre as duas filosofias, mas sim uma relação de continuidade (ou um avanço significativo), mesmo porque se está diante de um discípulo em relação ao mestre (cf. REALE, 1985, p. 11-42).

aparece com essa perspectiva um primeiro problema, quem é o cidadão (*politês*)? Aristóteles desenvolve um longo tratado sobre a cidadania e analisa vários critérios para se alcançar o *status* do cidadão. Nesse ângulo, cabe rememorar o que se disse no aspecto histórico da *pólis democrática*, visto que em cada momento histórico (ou em cada *pólis*) as distinções se transformam.

O Estagirita propõe, sinteticamente, que é “cidadão aquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade” (ARISTÓTELES, *Pol.*, III, 1, 1272b 15). Por conseguinte, apenas alguns preenchem os requisitos da cidadania, como adverte Berti “solo se encontraban en esas condiciones los cabezas de familia, esto es, los varones libres, adultos y propietarios, que representaban una pequeña parte de los habitantes de la ciudad; a ellos se refería la expresión ‘libres e iguales’” (2012, p. 74).

Nessa concepção de *livres* e de *iguais* estavam naturalmente alijados a *mulher*, os *filhos* e os *escravos*. Estes compõem a *unidade básica* da *pólis*, que é o *lar* ou a *família* (o *óikos*) e, em seu recesso, Aristóteles distingue três tipos de relações: (a) marido e mulher; (b) pai e filhos; e, (c) senhor e escravos. Os mencionados vínculos conduzem às três partes da administração doméstica (cf. ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 10, 1259a 37-40), as quais, por sua vez, definem três tipos específicos de autoridade: (a) poder do marido sobre a mulher (*político*); (b) poder do pai sobre a criança (*regio*); e, (e) poder sobre os escravos (*despótico*).

O fato da submissão dos membros do *óikos* ao *poder* do marido/pai/senhor lhes retira a *liberdade* de participação nos *negócios da cidade*. Dado que, a vida no recesso da *família* constitui o *trabalho econômico*, ou ainda, que “a família é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades quotidianas” (ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 2, 1252b 10). O Estagirita é enfático ao afirmar que “a vida preferível, tanto para o indivíduo como para a comunidade, consiste na vida acompanhada de uma virtude com recursos suficientes para participar de ações virtuosas” (*Pol.*, VII, 1, 1323b 40).⁷⁷

⁷⁷ Há uma passagem primorosa na *Metafísica* sobre a dedicação à vida *filosófica* e como ela constitui num *fim em si mesmo*, na qual o Estagirita, uma vez mais, chama a atenção para o fato de que o *ato de filosofar* e de se dedicar à *contemplatio* depende da liberação das preocupações exteriores, ou seja, com a satisfação das necessidades. Diz que “quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo; o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis”. E prossegue: “de modo que, se os homens filosofaram para libertarem-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática. E o modo como as coisas se desenvolveram o demonstra: quando já se possuía praticamente tudo o de que se necessitava para a vida e também para o conforto e para o bem-estar, então se começou a buscar essa forma de conhecimento. É evidente, portanto, que não a buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim em si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência,

Há uma implicação entre a *vida virtuosa* e a necessidade de *recursos suficientes*, ou seja, o *óikos*, como *unidade econômica*, é útil para a concretização da *bios politikós* no âmbito do *koinon*, mas não se confundem⁷⁸. Observa-se, ademais, uma visceral diferença entre ser *livre e igual* e ostentar a possibilidade de participar dos *debates* e das *deliberações* acerca dos *negócios da cidade* e, de outro, ser membro do *óikos* e se encontrar submetido aos ditames da *economia doméstica*. Quer dizer, ter a obrigação de dar conta das *necessidades de todos os dias*. Aliás, Aristóteles tece um elogio sobre a vida *política* e acerca da vida *filosófica*, ou seja, aquela própria do espaço público:

Apesar de tudo, discute-se, mesmo entre os que reconhecem que a vida virtuosa é preferível entre todas, se a vida política e prática é preferível à vida liberta de todas as coisas exteriores, como sucede com a vida contemplativa que alguns defendem como a única vida filosófica. A vida política e a vida filosófica: eis as duas formas de vida humana que parecem preferir os homens mais ambiciosos de virtude, tanto do passado como do presente. Não é questão de pouca monta saber de que lado está a verdade, visto que, pensando bem, é em vista do melhor que necessariamente se ordenam a vida do indivíduo e da comunidade política. (ARISTÓTELES, *Pol.*, VII, 2, 1324a 25-30)

Desse modo, enquanto o Estagirita estabelece a estruturação da *koinonia politiké* tendo como base primordial a *família (óikos)*, constituída como *unidade econômica* ou de *subsistência* com o intuito de libertar o ser humano seja para *filosofar* ou para cuidar dos *negócios da pólis*, Platão deixa a questão econômica para o último estrato social (camponeses e artesãos) da sua *pólis ideal*, ou melhor, sequer a estatui ao nível de algo que seja importante. Visto que, na sua arquitetura ético-política o cimo é ocupado pela *alma racional* que se transmuda em *rei filósofo*.

Em ambos – Platão e Aristóteles – a satisfação das necessidades é relegada a um plano inferior, em que pese transparecer como um suporte possibilitador da *vida filosófica* e da *vida política*, sedimentando o que Arendt especificou como a “divisão decisiva entre as esferas pública e privada, entre a esfera da *pólis* e a esfera da família” (ARENDR, 2001, p. 37), quer dizer, “entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção

dentre todas as outras, é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma”. (ARISTÓTELES, *Met.*, A, 2, 982b 10-25)

⁷⁸ Em sua *Ética a Nicômaco* Aristóteles é expresso ao afirmar que “o mais nobre é a justiça e o mais desejável é a saúde” (I, VIII, 1099a 25), mas sentencia que “mesmo assim, tal como dissemos, que ela ainda precisa de bens exteriores. É impossível, ou muito difícil, executar ações nobres sem estar preparado. Muitas coisas são levadas à prática como que através de instrumentos, por meio de amigos, da riqueza, do poder político. Ora, os que estão privados de alguns dos bens externos ficam com a marca da felicidade manchada, como é o caso daqueles que estão privados de um nascimento nobre”. (I, VIII, 1099a 30 e 1099b 1)

da vida, divisão esta na qual se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma” (ARENDDT, 2001, p. 37). Assim delimitada a *quaestio*, uma outra desponha, qual seja, sobre o que constitui o *bem* (*Agathón*) da comunidade política e do ser humano para os dois filósofos?

2.3 O Bem, a Pólis e o ser humano

O caminho ultimado acerca do *homem grego entre o koinon e o óikos* especificou o *heleno* como *tó logiskón* e como *zôon politikón* perfilando um *modus vivendi* singular cujo termo seria a realização na *pólis* enquanto *locus* de comunhão. O mencionado ideário veio a lume precisamente no instante do declínio da *pólis democrática* com o intuito claro de mostrar sua compreensibilidade como *topos* de uma vida dignificada.

Nesse contexto, tanto o *ser* do homem quanto o *ser* da cidade foram dimensionados num ponto de vista para além da satisfação das necessidades físicas e/ou biológicas. Visto que, esta ora permeou a classe dos *camponeses e artesãos* (em Platão) ora o domínio do *óikos* (em Aristóteles), ou seja, num horizonte de sentido *suprassensível* – do Bem. Assim, o intuito agora se volta para uma explicitação acerca do que seja o Bem (*Agathón*), e mais, em que medida o *Bem* se posiciona como *télos* realizador tanto do ser humano quanto da *pólis*?

Para tanto, é preciso ponderar que alguma consideração sobre o Bem nas obras desses dois vigorosos filósofos é quase como que planejar a ascensão de um escarpado, cuja altura se sabe inimaginável. Isso porque, o *Agathón* permeia grande parte das filosofias platônica e aristotélica e coloca-se como píncaro do ideário da *vida humana* como *vida política*.

Assim, sopesando mencionadas dificuldades, a exposição ora pretendida ficará circunscrita aos limites de *A República*, da *Política* e da *Ética a Nicômaco*. À vista disso, privilegiar-se-á uma espécie de contraponto entre as duas visões filosóficas, com a recuperação de alguns traços anteriormente expostos – de *homem*, do *koinon* e do *óikos* (seções 2.3.1 e 2.3.2) – para, assim, situar as compreensões acerca do Bem.

Ao expor a ideia de ser humano ,segundo a diretriz platônica, foi evidenciada sua conformidade com a *psyché* e respectivo vínculo com a *pólis ideal*, uma perfeita taxonomia entre uma e outra, visto que a *koinonia* nada mais é que uma *psyché* ampliada (cf. EF IV, p. 98). A arquitetônica filosófica disposta na *República* pode ser apreendida, então, como um

intenso esforço de cognição sobre o ser humano a fim de especificar os contornos da *cidade ideal* (cf. REALE, 2007b, p. 240-242).

O Doutor Jesuíta define o itinerário platônico como uma *metafísica da ordem* que permite a “unificação, sob a égide da Teoria das Ideias, da Ética, da Política e da Cosmologia, assegurando a justa medida da *areté* ao indivíduo e à cidade e guiando o Demiurgo na construção de um *kosmos* harmonioso” (EF IV, p. 98). Essa perfeita harmonia ou correlação é confirmada por um belo excerto a seguir da *República*:

- (...) Ora, uma vez que nós não somos especialistas, entendo - prossegui – que devemos conduzir a investigação da mesma forma que o faríamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se eram a mesma coisa.

- Absolutamente - disse Adimanto -. Mas que semelhança vês tu, ó Sócrates, com a investigação sobre a e justiça?

- Vou dizer-to - respondi -. Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade?

- Também é - replicou.

- Logo, a cidade é maior do que o indivíduo?

- É maior.

- Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor.

- Parece-me que falas bem - respondeu ele.

- Ora pois - disse eu - se quiséssemos fazer um debate sobre a formação de uma cidade, veríamos também a justiça e a injustiça a surgir nela?

- Em breve o veríamos - retorquiu ele.

- Portanto, se assim sucedesse, havia esperança de mais facilmente vermos o que indagamos.

- Muito mais, com certeza.

- Parece-vos então que devemos tentar levar a cabo esta empresa? É que se me afigura que não é trabalho de pequena monta. Vede, pois.

- Já está visto - respondeu Adimanto -. E não faças de outro modo. (PLATÃO, *Rep.*, II, 368d-369b)

Essa ordenação, por tudo que foi mencionado, ostenta um princípio de ação e também, de equilíbrio, que no ser humano e na *pólis*, é a *razão* (alma *racional*). Mas a questão que se coloca é qual seria o móvel da *razão* a fim de que pudesse promover a *harmonia*? É neste

momento que emerge o desbravamento platônico da *segunda navegação* e a estruturação da Teoria das Ideias e da Doutrina dos Princípios (cf. PLATÃO, *Féd.*, 99d-101d), num primoroso avanço do *sensível* para o *suprassensível* ou do *múltiplo* para o Uno (unidade) para, assim, patentear o Uno como padrão de concerto.

A justificativa de um tal intento reside no fato de “o mal de que o mundo político e moral padece é a ausência de uma suprema instância normativa e legislativa” (JAEGER, 2010, p. 842).⁷⁹ Mas, qual seria este Uno que se põe como Princípio unificador para o ser humano e para a *pólis*? Este Princípio aparece na *República* como a Ideia do Bem (*Eidos Agathón*), acessível somente aos que se dispõem ao longo *iter* da *dialética* (cf. PLATÃO, *Rep.*, VII, 537c).⁸⁰

Há uma enorme complexidade hermenêutica a esse respeito, mas a intenção não é propriamente uma excursão em suas múltiplas manifestações e, sim, explicitar o caminho para se chegar ao Uno como Princípio (Bem), que a tudo unifica e, com isso, descortinar exatamente o que ele é. Aliás, aqui cabe um parêntese: será possível dizer o que é o Bem? Haveria em Platão uma definição do Bem? Mas não é só, quais elementos do diálogo deveriam ser colhidos para mostrar referido percurso?

Na perspectiva de Giovanni Reale (1931-2014), atualmente há certa unanimidade no sentido de que a *Alegoria da Caverna* tem um potencial enorme “que exprime todo Platão” (REALE, 2007a, p. 293). Trata-se de uma das passagens mais comentadas da história da filosofia e, por isso, conhecida por todos que se interessam, principalmente, por temas convergentes com a *ética*, *justiça*, *antropologia*, *metafísica* etc. Por conseguinte, imprescindível que se faça alguma alusão ao seu teor num viés *antropológico-político*.

⁷⁹ Mencionada questão é trabalhada pelo Doutor Jesuíta em *O problema da comunidade ética*, no qual é evidenciada a necessidade da estruturação ternária da *comunidade ética* – princípio ordenador, modelo de ordem e elementos ordenados. Este seria o arquétipo presente nos clássicos [(Platão – o Bem; Plotino – Uno; Agostinho – Verdade; Aquino – *Esse subsistens*) cf. RM, p. 187-189], porém, com a Modernidade, houve a imanentização do princípio ordenador no arbítrio do indivíduo e, com isso, emergiu o *niilismo ético* como resultado da absolutização da *práxis* social e política como princípio gerador de valor e da universalização da *práxis* como único princípio legitimador. O resultado disso, dada a ausência de um princípio ordenador, é a dissolução da *comunidade ética*. O Filósofo conclui pela necessidade de se restaurar a estrutura ternária da *comunidade ética*, com o intuito de se fazer frente ao problema do *niilismo metafísico* e *ético* que assola a Modernidade. (cf. EF III, p. 138-151)

⁸⁰ A referência ao “penoso *iter* da *dialética*” tem a ver com o próprio mister da Filosofia ao se defrontar com as “ultimidades da existência” – o *ser*, a *verdade*, o *bem* – e assim se pôr ao descortinamento das estruturas do universo simbólico. A filosofia platônica intenta uma *reductio ad unum* para mostrar a “unidade profunda do *lógos* epistêmico justamente ao descrever o seu movimento essencial como um movimento de unificação cujos termos são os conceitos supremos e os primeiros princípios da Razão”. Mencionado saber Platão denominou de *dialética* como “termo da *paidéia* filosófica”; por conseguinte, cuida-se de uma dialética que se apresenta, na dicção vaziana, como *ontologia* e como *método* (EF III, p. 29-30).

Essa metáfora mostra de modo grandioso a *ascensão (anábasis)* do ser humano (pessoa/filósofo) do Mundo Sensível – ou mundo da *escuridão*, da *obscuridade*, tanto que o diálogo naquele momento se passa no período da noite, onde as coisas não são bem discernidas ou diferenciadas – ao Mundo das Ideias ou Mundo Inteligível – da claridade, da luminescência – e, de contínuo, a necessidade da *descida (katábasis)* – depois de ser *iluminado* pelas Ideias e pela Verdade⁸¹. A *descida* representa a imperiosidade da *ação política* (momento de intervenção na estrutura da *política*, pois nem tudo que *é* talvez *deva ser* como o *é* e depende da *ação* para *ser* de outro modo, quer dizer, *melhor* ou *verdadeiro*)⁸². (cf. EF IV, p. 105)

A mencionada *subida* se constitui num verdadeiro processo de radical desenraizamento. Isto porque, o ser humano se encontra totalmente familiarizado com o lugar da sua *morada sensível* – ou seja, onde nasceu, sempre viveu e adquiriu experiência. A realidade que conhece é aquela que se mostra à *visão* e sobre ela muitos conhecimentos foram amalhados. Daí, portanto, a dificuldade de se *arrancar* destas bases para se pôr em marcha (ou em *abertura*) para uma nova realidade cognitiva.

Não sem razão que, para Platão, aquele mundo familiarizado do humano é o Mundo Sensível, portanto, um mundo das sombras ou das aparências, ou ainda, que fica embaixo e por isso baixo e inferior, simples cópia do Mundo Inteligível, este um mundo da luminosidade ou da verdade, que fica em cima e por isso alto e superior, cujo acesso exige a *metanóia* ou total redirecionamento do olhar (cf. EF VI, p. 110).

Imerso naquele mundo familiarizado, não se mostra plausível que o ser humano simplesmente *desvie* sua *visão* ou seu *modo de ser*. No entanto, pode ser que haja uma força que o retire do lugar de conforto e o arremesse para além, onde novos saberes se desvelem. Assim ocorrendo, indubitável que se verá com algumas dificuldades com aquilo que entendia ser o *real*, vez que, com tal *conversão*, irá se defrontar com sua ignorância.

Desse modo, ocorre que o *não-saber* iluminado por este desvio de *visão* aos poucos tem o seu lugar ocupado pelo *saber verdadeiro*, e este, por fim, acaba deitando *luz* em tudo e

⁸¹ A dialética *ascensão-descida* em Platão é tratada com amplitude pelo Doutor Jesuíta numa perspectiva ética, também, e especialmente, na *aula inaugural do Curso de Doutorado em Filosofia* da UFMG (cf. PR, p. 181-197).

⁸² Talvez seja o caso de ter um pouco de atenção ou cautela quanto à leitura dos *diálogos*, pois por se tratar de um *diálogo*, há neles uma certa teatralidade, uma certa dramaticidade etc. e a compreensão do seu conteúdo não pode estar circunscrita às palavras mesmas dos dialogantes. Assim sendo, além das palavras ditas ou uma ou outra das personagens, deve ser observado o cenário onde se passa a conversa, o contexto em que as frases são pronunciadas e, também, o que é que determinada personagem representa naquela quadra histórica. Assim se passa com a *Alegoria da Caverna*, cujo diálogo se passa exatamente numa gruta escura, quer dizer, no período da noite, momento em que a *visão* não possui um alcance apropriado para a diferenciação do que seja ou não a verdade acerca do que se está realmente *vendo*. (cf. SCOLNICOV, 2003, p. 49-59)

constituindo uma *nova vida*. O regozijo com esta elevação faz com que o ser humano desgoste da *velha vida* e queira se ocupar eternamente da *nova vida* (da *contemplatio*). Porém, a proposta platônica não se limita à *ascensão* (*anábasis*), mas considera, como mencionado, sobretudo, a *descida* (*katábasis*)⁸³, pois aquele que alcançou a *sabedoria* tem a obrigação de retornar do Mundo Inteligível ao Mundo Sensível e promover a restauração da *ordem política melhor*, ou seja, “aquela ordem política que é melhor sempre e em todo lugar”⁸⁴. Apesar dessa breve exposição – com um certo tônus poético –, afigura-se necessária a proposição de outra, desta feita com uma valiosa beleza literária, sob a pena de Werner Jaeger (1888-1961):

Depois do que deixamos dito – assim inicia Sócrates a sua famosa narração sobre os habitantes da caverna – *comparaí o nosso temperamento e os nossos dotes, no tocante à apaidusia, com o seguinte episódio*. E pinta homens vivendo numa caverna subterrânea que se abre para a luz por uma comprida galeria. Os moradores desta caverna vivem presos nela desde a meninice e só lhes é permitido olhar para a frente. Estão de costas para a saída. Longe deles, no fim da galeria por onde se vai para a luz, arde uma fogueira cujos clarões iluminam, por cima das cabeças dos prisioneiros, a parede do fundo da caverna. Entre eles e a fogueira corre no alto um caminho e ao longo dele uma parede, semelhante a um biombo dos teatros de títeres, atrás do qual se esconde o operador para manobrar os seus bonecos. Por detrás desta parede passa gente carregada de vários objetos e figuras de madeira e de pedra, algumas vezes em silêncio e outras falando. Estes objetos são mais altos que o muro e o fogo projeta-lhes a sombra na parede interior da gruta. Os prisioneiros, que não podem voltar a cabeça para a saída da gruta e que, portanto, nunca viram senão as sombras durante a vida inteira, é natural que as considerem como a realidade, e quando, ao vê-las passar, ouvem o eco das vozes dos portadores, julgam ouvir a linguagem das sombras.

Suponhamos agora que um dos prisioneiros era posto em liberdade, saía para a luz e a fitava; seria incapaz de contemplar as cores brilhantes das coisas cujas sombras vira antes e não acreditaria em quem lhe afiançasse que era nulo tudo o que vira anteriormente e que os seus olhos contemplavam agora um mundo de realidade superior à de outrora. Este homem estaria firmemente convencido de que as imagens de sombras às quais estava habituado é que constituíam a verdadeira realidade e correria para esconder-se outra vez na gruta, com os olhos doloridos. Precisaria ir se acostumando, à força do tempo, antes de estar em condições de contemplar o mundo da luz. A princípio não poderia ver senão sombras, em seguida já conseguiria ver as imagens dos homens e das coisas refletidas na água, e só por fim estaria apto a ver diretamente as próprias coisas. Contemplaria depois o céu e as estrelas da noite e a sua luz, até que por fim se sentiria capaz de olhar o Sol, não o seu reflexo nas águas ou em outros objetos, mas o próprio Sol, em toda a sua pureza e no lugar que verdadeiramente ocupa. Veria então que é ele que produz as diferentes estações do ano e a sucessão dos anos, que reina sobre tudo o que sucede no mundo do visível e é

⁸³ A *anábasis* e a *katábasis* também podem ser interpretadas como necessidades *teórica* e *histórica* da filosofia, aquela como elevação do filósofo à Ideia de Bem – “ideia do Princípio primeiro da inteligibilidade e ser – e, esta, como imperativo de se ocupar das coisas dos homens, ou das coisas da cidade. Melhor ainda, seriam as coisas humanas ou da cidade (degeneração da *areté* ou da *política*) que determinam a necessidade da *teoria* como elevação e descortinamento do *verdadeiro* que, uma vez assumido em termos de *paideia*, possibilita a reconstituição de uma vida que seja realmente uma *vida humana*. (cf. EF III, p. 38-43)

⁸⁴ Por isto que, segundo Strauss, o arcabouço platônico é “uma tentativa de oferecer uma justificação política da filosofia, mostrando que o bem-estar da comunidade política depende de maneira decisiva do estudo da filosofia”, mesmo que estivesse ela – a filosofia – longe da compreensão de todos, haja vista que “o próprio Sócrates foi vítima do preconceito popular contra a filosofia”. (cf. STRAUSS, 2016, p. 84)

a causa de tudo o que ele e os outros prisioneiros sempre tinham contemplado, embora só como sombras. E lembrando-se da sua morada anterior, da consciência das coisas que tinha lá e dos seus companheiros de prisão, considera-se feliz pela mudança ocorrida e lamenta os seus antigos irmãos de cativeiro. E supondo que entre os prisioneiros existiam honras e distinções para premiar aqueles que distinguissem mais perfeitamente as sombras que diante deles viam passar e aquelas que melhor recordassem quais as que ‘costumavam’ passar antes, quais depois e quais ao mesmo tempo, estando assim em condições de prever melhor o que iria acontecer (alusão aos políticos sem outra norma senão a rotina), não seria fácil ao cativo resgatado desejar aquelas honras; mas, tal como o Aquiles de Homero, preferiria ser o mais humilde jornalista do mundo da luz do espírito a ser rei daquele mundo de sombras. E se por acaso voltasse outra vez ao interior da caverna e se pusesse, como antigamente, a rivalizar com os outros cativos, cairia no ridículo, pois já não conseguiria ver nada nas sombras e lhe diriam que arruinara os olhos ao sair para a luz. E se procurasse libertar qualquer dos outros e arrancá-los das trevas, correria o risco de o matarem, caso pudessem apoderar-se da sua pessoa. (JAEGER, 2010, p. 883-885)

As linhas gerais da simbologia da *Alegoria da Caverna* já foram expostas. Porém, foi mencionado que este *mito* exprime *todo* o Platão⁸⁵. A verdade desta assertiva implica no revolvimento de muitos pontos do *corpus platonium*, o que não é o caso neste momento. Todavia, segundo Reale, são várias as possibilidades hermenêuticas, dentre elas figuram aquelas que: (a) *expressam os graus ontológicos da realidade*; (b) *anunciam os níveis de conhecimento*; (c) *proclamam a perspectiva mítico-teológica*; (d) e, por fim, *propagam a concepção política*⁸⁶. Contudo, o interesse aqui é específico no viés *antropológico-político* e

⁸⁵ A ideia de a *Alegoria da Caverna* ser uma expressão de “todo o Platão” é relevante, como já mencionado, em inúmeros aspectos. Entretanto, neste contexto talvez seja o caso de lembrar, uma vez mais, que o *projeto platônico* é o de uma *paidéia* ético-política – ou um enorme esforço *pedagógico* ao fim do ciclo luminoso da *pólis democrática*. (cf. EF IV, p. 107 – nota n. 41) Um projeto que na *A República* e nas *Leis* é especificado como a busca pela *melhor forma de vida* que se realiza na *ação política*. (cf. MORAIS, 2011, p. 177)

⁸⁶ Por conta mesmo da relevância dessas interpretações, veja-se uma síntese de cada uma delas: (1) Acerca dos *graus ontológicos da realidade*, deve-se visualizar a *alegoria* em duas perspectivas, uma relativa ao *mundo sensível* e a outra ao *mundo inteligível*. No *mundo sensível* as sombras esboçam meras aparências sensíveis das coisas, mas as estatuas e os artefatos, são as próprias coisas sensíveis. O *muro* manifesta uma contenção ou divisão entre os dois mundos. Além do *muro* estão as coisas *inteligíveis*, sendo que as coisas verdadeiras e os astros apontam para a realidade ou Ideias e, o Sol, caracteriza a Ideia Suprema ou o próprio Bem-Uno que, a partir daí, reluz sobre a escuridão e tudo se torna mais claro, mais reluzente e verdadeiro. (2) Quanto aos *graus ou níveis de conhecimento*, num primeiro nível figura a vida *dentro da caverna (sensível)*, sendo que as sombras simbolizam a *imaginação* e, as estátuas, a *crença*; a seguir, num segundo nível, a vida *fora da caverna*, onde os reflexos e imagens das coisas verdadeiras significam o conhecimento mediano (matemática), a visão das estrelas e dos astros, bem como da lua, à noite, e mais, a visão do Sol em pleno dia, denotam o caminho da *dialética*. Neste sentido, a *dialética* configura o próprio *iter* do conhecimento humano que progride de Ideia em Ideia até atingir a Ideia do Bem ou o Princípio do Todo. (3) Na perspectiva *mítico-teológica* a vida na *caverna* simboliza a vida na dimensão do *corpo* ou dos *sentidos* e, a vida fora da *caverna*, a vida na luz, própria do *espírito*. A *libertação das cadeias* e o voltar o rosto caracteriza a *conversão* do *sensível* para o *inteligível*. A visão do Sol é o mesmo que a visão do Bem ou do Absoluto. Outro ponto importante é a *libertação do olhar* que, num primeiro momento, está simbolizado no *voltar o pescoço* e, em seguida, no *levantar a vista* para o alto ou para o oposto do sensível. Aqui se tem a *conversão* do devir ao ser como *conditio sine qua non* para ver o máximo de luminosidade, quer dizer, o Bem em sua máxima magnitude, que é o Princípio do Todo. Assim, a ideia de *conversão* manifesta a decisão humana de, a partir do *métron* do Bem, inspirar tudo na vida. (cf. REALE, 2007a, p. 293-299)

será sobre ele que serão tecidas algumas considerações para, ao final, intentar uma síntese do que seja propriamente o *Bem* platônico.

Intuitivo, por tudo que já foi explicitado, que essa vertente emerge no instante em que Platão leva em conta a necessidade de o prisioneiro liberto voltar ao *antigo lar* tendo como finalidade livrar seus velhos companheiros (cf. PLATÃO, *Rep.*, VII, 516e-517a) das aparências, ou seja, confrontar o *ethos* histórico e o (*re-*)modelar segundo o paradigma *ideal* (cf. EF II, p. 95-96). A ideia de libertar e de remodelar também tem o significado de *cura* (gr.: *θεραπεία*; transl.: *therapeía*) para todas as *enfermidades sociais* (cf. EJ, p. 440).

No entanto, uma vez *curado* e tendo conhecido o sol das Ideias, o filósofo *desejará* (*epithymia*) permanecer na contemplação. No entanto, deve superar seu *animus* e cumprir o seu mister emancipatório⁸⁷. O *desejo* aqui denota que o filósofo não gosta do *poder* (*dynamis*) e não tem interesse em *governar*, mas entende que deve usá-lo em benefício da Cidade tendo como *métron* o Bem. E aqui surge a questão, mas o que poderá suceder ao filósofo-político com a resolução de regresso?

É preciso lembrar que em termos simbólicos a passagem da *luz* às *sombras* ocasiona certo deslumbramento que dificulta a visão a se acostumar com a penumbra. Dessa forma, trata-se mesmo de um estranhamento com o estado de coisas da realidade, o que pode gerar sofrimento e o pior dos castigos (a morte) (cf. PLATÃO, *Rep.*, VII, 517a). (cf. PLATÃO, *Carta VII*, 324d-e) Mas por que tal ocorreria? O aspecto principal seria a incompreensão dos habitantes da caverna acerca do conteúdo do que seja a Verdade (*alétheia*), pois, para aqueles acostumados *nas* e com *as sombras* a Verdade equivale ao que se encontra patente no sensível, diferentemente da postulação daquele que se defrontou com o *brilho* das Ideias, para o qual a Verdade equivale ao Princípio que tudo unifica e que proporciona sentido.

Assim é que a interferência do filósofo-político no cotidiano da vida da caverna representa aflição para o modo de vida lá instalado e, conseqüentemente, um grande dilaceramento nas ilusões dos conviventes. Uma *vida de aparências* é confrontada com uma *vida verdadeira* e, com isso, o portador da Verdade poderá ser tido como inimigo de todos. Noutros termos, aquele que traz uma mensagem ontologicamente revolucionária estará sujeito a enormes danos.

⁸⁷ O fato de o político-filósofo não desejar e nem gostar do *poder político* tem alta relevância na dicção platônica. Isto porque o afastamento do *animus* do exercício do poder evitará que o político (sendo aquele que contemplou o Sol, o Bem verdadeiro) utilize o poder político em seu benefício e, com isso, ter-se-á uma cidade bem administrada segundo o *télos* do Bem. (cf. PLATÃO, *Rep.*, VII, 520a-521b)

Apesar disso, é imprescindível que o *filósofo-político* empreenda a viagem de volta a fim de realizar seu mister. A imagem do *retorno* não se mostra claramente na *República*, tanto que nela o diálogo se passa, como mencionado, exclusivamente no período da noite, pois o intuito platônico é explicitar com nitidez a *ascensão* do prisioneiro – dialética das opiniões à Verdade.

A representação dessa *volta* emerge no último diálogo de Platão, nas *Leis*, tanto que, simbolicamente, o encontro entre as personagens – Estrangeiro (ateniense), Clíncias (cretense) e Megilo (espartano) – ocorre durante o dia, com sol alto, e eles comentam logo de início que pretendem se dirigir à “gruta de Zeus e ao seu respectivo templo”, mas como a “estrada (...) é demasiado longa”, sugerem que vez ou outra devam se esconder sob “grandes árvores sombanceiras ao caminho” (*adaptação da visão às sombras*), pois tal é conveniente “a homens da nossa idade” (*experimentados na sabedoria*) (cf. PLATÃO, *Leis*, I, 625b).

O debate entre as personagens agora não é mais em torno da *pólis ideal*, mas sim concernente à constituição de uma *pólis real* (lugar sagrado – gruta de Zeus), tanto que ao termo do Livro III Platão esclarece: “tentemos, pois, nós agora fundar esta nossa cidade” (PLATÃO, *Leis*, III, 702d).⁸⁸ Oliveira, acerca dessa correspondência simbólica entre a *caverna* e a *gruta de Zeus* (primeira e segunda cidades de Platão), afirma que “como a caverna é para Platão um símile do mundo do devir e da vida política”, certamente que “as discussões desenvolvidas nas *Leis* pretendem ser o verdadeiro retorno do filósofo à esfera da história e da sociedade política, a volta do filósofo ao mundo da cidade” (2011, p. 103).

Esse regresso deve significar o intuito de plasmar na sociedade política aquele propósito da Ideia de Bem consubstanciado no “programa político-pedagógico das *Leis*” (EF III, p. 32). E tal atividade constituidora é o real objetivo da *demiurgia política* no recesso da *pólis real*, qual seja, “um trabalho de modelagem e conformação do material humano, realizado, em grande parte, mediante a persuasão daqueles elementos que constituem o substrato irracional de nossa natureza: sensações de prazer e dor” (OLIVEIRA, 2011, p. 144-145).

⁸⁸ Entre a *República* e as *Leis* Platão produziu o diálogo *O Político*, o qual, em certa medida, adianta algumas das proposições constantes das *Leis*. No que respeita à figura do *rei filósofo*, especifica a dificuldade de se encontrar alguém com tal perfil e de que forma os regimes políticos podem se degenerar caso não possuam *leis* suficientes e que sejam obedecidas. Neste contexto, Platão especifica que “já que na realidade as cidades não se assemelham a uma colmeia, produzindo reis conhecidos como únicos por sua superioridade de corpo e de alma”, torna-se imprescindível, então, “os homens se reúnam e façam as leis procurando seguir os traços da verdadeira constituição” (PLATÃO, *Pol.*, 301d).

O papel do legislador (*nomothétes*) será primordial na sua configuração por meio da *politeía*⁸⁹, dada a compreensibilidade de que não bastam “prescrições acompanhadas de sanções, isto é, ameaças de castigo” (STRAUSS, 2016, p. 230), visto que esta é “a maneira de guiar escravos, não homens livres” (STRAUSS, 2016, p. 230). A legislação deve consubstanciar uma *paideia* destinada à formação sobretudo cívica (popular) dos conviventes, a fim de que os cidadãos sejam antes de tudo virtuosos ou portadores de uma *consciência cívica* (EF V, p. 89-90).

A preocupação já não é mais com um itinerário formativo-filosófico, mas sim com a inculcação da *virtude* (*areté*, presentificada no *hábito*, *hexis*) como polo subjetivo da *práxis* orientada para um Fim – seu polo *objetivo* – (que é o Bem) determinado pela *razão* (cf. ED, p. 12). Noutros termos,

O currículo educacional está disposto no Livro VII (809a-d; 810a-c), mas a viragem do Filósofo – do idealismo (*paidéia elitista*) para a ação política (*paidéia cívica*) – verificada já no Livro II, ao tratar do problema da formação da multidão, pois aqui já não há mais um ensino privilegiado para alguns (ou conforme a classe), mas, sim, a comunidade inteira, a fim de que todos possam adquirir bons hábitos (*éthe*). O legislador assume, então, na *paidéia* das *Leis*, o papel do Demiurgo do *Timeu* (74c), i.é, de plasmador do tecido social quanto à formação do homem para o exercício da *areté* (do grego ἀρετή; excelência ou virtude) (*As Leis* II, 671b), e, como limite, possui a *paidéia ideal* (da *República*). (MORAIS, 2011, p. 166-167)

Essa implicação entre a *paidéia real* e a *paidéia ideal* possui no Conselho Noturno (*idosos notáveis*) – com as funções de: aprofundar os estudos filosóficos para compreensão das leis; fazer intercâmbio com os filósofos de outras cidades para melhoria das leis; zelar para que os princípios da *pólis* (filosóficos e leis) sejam espraçados (cf. PLATÃO, *Leis*, XII, 961-969) – , enquanto instituição curadora da compleição intelectual da cidade, uma espécie de guardião concretizador ou realizador.

Isso porque seus membros são os detentores da *virtude total – conhecimento filosófico da unidade dentro da multiplicidade* (Dialética) – e, portanto, colocam-se como a *inteligência diretriz* da cidade (cf. JAEGER, 2010, p. 1.371-1.374). (cf. STRAUSS, 2016, p. 234-235) Por conseguinte, uma instituição cujo mister é zelar pelo norteamento finalístico da cidade *histórica* com base na cidade *ideal* – ou de cidadãos virtuosos (justos) para uma cidade virtuosa (justa).

⁸⁹ A importância do legislador na cultura grega é exaltada por Rousseau ao afirmar: “Se é verdade que um grande príncipe é um homem raro, que dizer de um grande legislador? Ao primeiro basta seguir o modelo que o segundo deve propor. Este é o mecânico que inventa a máquina, aquele não passa do operário que a monta e a faz funcionar”. [ROUSSEAU, 1973, p. 49-50 (II, VII – do legislador)]

O movimento empreendido mostrou exaustivamente o entrelaçamento entre cidadãos e cidade justos com a Ideia de Bem, sinalizando de forma enfática este como o centro da politologia platônica (cf. EF IV, p. 105-108). O Bem encarna o sentido resplandecente do Divino, Uno e horizonte de sentido do filósofo-político⁹⁰, o que Raven designou como *ensaio sobre o bem*, quer dizer,

The Good, for Plato, is first and most obviously the end or aim of life, the supreme object of all desire and all aspiration. Second, and more surprisingly, it is the condition of knowledge, that which makes the world intelligible and the mind intelligent. And third and last and most important, it is the creative and sustaining cause of the whole world and all its contents, that which gives to everything else its very existence. (RAVEN, 1965, p. 130)

Mas será possível formular um conceito da Ideia de Bem? É fato que não se encontra no *corpus platonicum* uma definição sobre o que seja o Bem. Não obstante, o próprio Platão, em passagem da *República*, menciona o imperativo de se expor com palavras o sentido do Bem, mas adverte que tal possibilidade aflora na medida em que se promova a sua distinção de outras Ideias (cf. PLATÃO, *Rep.*, VII, 534c-d), o que não quer dizer que haja um conceito ou uma definição nos diálogos.

Voegelin assevera que, *quanto ao conteúdo do Agathón*, certamente *nada pode ser dito*, e que esta “percepção fundamental da ética platônica” (2009b, p. 172). Mas qual seria a razão de uma tal solução? Voegelin complementa que “a transcendência do *Agathón* faz que sejam impossíveis proposições imanentes com relação ao seu conteúdo” (2009b, p. 172-173). E é exatamente essa transcendência do Bem que justifica a impossibilidade de uma demarcação e, de contínuo, a necessidade do recurso às metáforas por Platão, como, *v.g.*, a analogia com o Sol.

⁹⁰ Ao termo das *Leis* há um belo tratado de Teologia, expressando uma espécie de projeto de remate das *coisas supremas* como centro para as *coisas humanas*. A Ideia de Bem (*Eidos Agathón*) se transforma em *virtude total* (unidade das virtudes) com a instituição do Conselho Noturno como diretriz intelectual da *pólis*. Há uma verdadeira correlação entre o *divino* (Bem, Princípio, Deus) e o *nómos*, atribuindo a este o caráter de *theios nómos* (lei divina). Coreth assinala que Platão foi o primeiro a falar de Teologia – *discurso sobre deus ou o divino* –, estabelecendo uma conexão entre o *bem* (*agathón*) com *deus* (*theós*). A imagem do Sol na *República* aparece como *conditio sine qua non* para a percepção verdadeira do que seja o mundo, quer dizer, a Ideia de Bem é o fundamento da unidade da cognoscibilidade (objetivo) das coisas e tudo o mais (subjetivo) da razão. Ainda, será este mesmo Sol o horizonte para a instituição de uma *paidéia* verdadeira, ou seja, como *conditio* para libertação das pessoas a fim de que tenham acesso contínuo à *verdade* ou à sabedoria elevada (Bem, Princípio, Deus). No *Banquete* a ilustração desta ascese é bastante elucidativa, pois lá não existe oposição entre o Mundo das aparências e o Mundo inteligível, visto que ali é o *amor sensível* (corporal – erótico) que desperta o movimento do *amor espiritual* (inteligível) e impõe um movimento ao espírito que aspira ir além até à junção entre a *alma* e *deus* como *união amorosa*. (cf. CORETH, 2009, p. 65-67)

Paviani recorda a importância desses expedientes, visto que, “sem o Sol o olho não poderia ver nada”, e mais, “sem o Bem não é possível iluminar as virtudes da justiça e da verdade” (PAVIANI, 2012, p. 71). O zênite do Bem é algo que, em verdade, não pode ser dito, mas compreendido a partir da solução tropológica como grandeza *inefável* ou *indizível* (*arrheton*) e dotada de *realidade realíssima* (cf. EF II, p. 107). (cf. PLATÃO, *Carta VII*, 342e-343a)

A despeito dessa indizibilidade, algo pode ser explicitado em termos de expressividade acerca do Bem. Isso porque, a filosofia platônica corporifica uma *metafísica da ordem*, portanto, pode-se aventar a hipótese de que o Bem enquanto alvo do itinerário da Dialética se afigura na própria concepção de *ordem*. Ademais, o desígnio platônico era a regeneração da *pólis* ateniense que se encontrava em verdadeira *desordem*.

Lima Vaz, a este respeito, evidencia que “o conhecimento da *ordem* implica o conhecimento do *Bem*” (EF IV, p. 101) e, deste, deriva “o conhecimento das *realidades* a serem ordenadas” (EF IV, p. 101). Essas realidades se apresentavam ao filósofo ateniense em duplo aspecto: o ser humano e a cidade. Assim é que ele promoveu uma *analogia* entre referidas realidades por meio do esquema tricotômico das partes da alma (*racional, irascível e concupiscível*) para propor a ordenação tanto no indivíduo como na cidade.

E das virtudes próprias de cada uma (*sabedoria, coragem e temperança*) transparece a *ordem* como manifestação da *justiça*. E mais, desta harmonia será descortinada *ordem* da Cidade como Cidade Justa. Segundo o Filósofo:

A *ordem* irá assegurar assim a unidade das partes na constituição do *todo*, consistindo, pois, a ordem em cumprir cada uma das partes o que lhe é próprio (*ta eautou prattein*), de sorte que no *todo* assim ordenado possa transluzir a presença do *Bem*. A experiência mostra, por outro lado, que o lugar antropológico da *justiça* é a *praxis* individual e social. Na *praxis* que procede da *ordem* reinante no indivíduo e na cidade, a *justiça* estará pois necessariamente presente. Por sua vez, no *todo* individual e social devidamente ordenado resplandecerá sua excelência ou *areté*, em uma palavra, seu *bem*, estruturado segundo a ordem das partes e obedecendo, portanto, à regência da *justiça*, *areté* ordenadora por definição. Tal a ordem das razões que guia o discurso platônico na *República* e na qual está delineado o primeiro modelo de pensamento ético que a história nos oferece. (EF IV, p. 101)

A ideia de *ordem* na *República* continua como limite para a pretensão de *ordem* nas *Leis*, consideradas as vicissitudes da *pólis* histórica. Por conseguinte, apesar da difícil compreensão do que seja o Bem, como termo da Dialética, indubitável que o caminho é ele

mesmo itinerário da *sapiência* que, de forma ampla e cogente, indica a *ordem* como Bem a ser concretizado tanto pelo indivíduo, como pela cidade. Eis, então, o ideal de realização tanto do ser humano, como da cidade no recesso da filosofia platônica. E, segundo o Filósofo, há relação de continuidade entre Platão e Aristóteles, pois,

A linha que descreve as vicissitudes de realização humana como proposto pela Filosofia pode ser comparada a uma curva parabólica que se eleva das sombras da Caverna, atinge seu vértice na plena luminosidade da Ideia do Bem e retomba até atingir o terreno das “coisas humanas” (*tà anthrópina*) no qual deve ser traçado, segundo a Ética aristotélica, à luz do Bem que é seu fim (*télos*), o caminho da vida humana como vida segundo o bem (*eu zen*), que é a vida segundo a virtude (*kat’aretén*). (AF II, p. 151)

Nestas palavras, mostra-se possível que os *alpes* atingidos por Platão ao termo da sua Dialética sejam integralizados, em alguma medida, por meio da filosofia aristotélica. Por essa razão, há uma divergência de ponto de vista acerca do Bem nas duas filosofias, principalmente quanto à univocidade da Ideia do Bem presente em Platão e a respeito da plurivocidade do Bem na visão de Aristóteles (cf. EF IV, p. 20).

Entretanto, adiantou-se anteriormente que ambos admitem o Bem num horizonte *suprassensível*. Assim, como o Estagirita combate a teorização sobre as Ideias separadas (*chorismós*), resta saber em que sentido sua proposta alcança o patamar *suprassensível*, e mais, se se pode afirmar de uma definição relativamente ao Bem em sua filosofia. À luz dessas questões, inicialmente far-se-á uma abordagem a respeito das críticas de Aristóteles, com o intuito de lançar um pouco de clareza sobre alguns pontos que perpassam sua filosofia e a de Platão e, na sequência, a *quaestio* sobre o Bem em sua proposta filosófica como sede da realização humana.

Não obstante, foi mencionada, mais de uma vez, a rejeição da Teoria das Ideias e da Doutrina dos Princípios platônicas por Aristóteles – ou seja, das *ideias separadas* –, circunstância que pode desencadear uma má compreensão acerca do teor do direcionamento filosófico do Estagirita, mormente sobre a sua Metafísica. Em outras palavras, analisando-se um pouco mais sua perspectiva metafísica, certamente restará mais luzidia sua posição de um Bem *suprassensível*. Aliás, um tal encaminhamento demonstrará que há um certo tangenciamento entre as reflexões de ambos – Aristóteles e Platão – e que os desacordos dizem respeito apenas à maneira como são estruturadas as concepções filosóficas. (cf. ED, p. 47)

A rejeição do Uno-Bem transcendente não implica, necessariamente, na repulsa de uma realidade transcendente por parte de Aristóteles. Visto que, observa-se que, enquanto Platão concebe os Mundos Sensível e Inteligível e suas peculiaridades como *mudança* e *permanência*, o engendramento das almas do mundo, do humano e do vegetativo etc. (cf. PLATÃO, *Tim.*, 28a-29d, 34b, 36d-e e 68e), Aristóteles perfila outra senda em sua *Metafísica* e, ao ocupar-se da existência das coisas *sensíveis* e *suprassensíveis*, tendo como eixo a questão do tempo-movimento (antes e depois), que conclui pela necessidade da *causa eterna* (imóvel), sem a qual nada existiria⁹¹.

Mas o que seria essa *causa eterna* (imóvel)? O Estagirita, após explicitar o movimento e a necessidade de uma causa para o movimento, sustenta a exigência de uma *causa* que seja *imóvel*, que existe essencialmente, que é Princípio, que é Bem e que é Deus (cf. *Met.*, 12, 7, 1072b, 1-30).⁹² Em síntese, as preocupações platônicas estavam direcionadas especificamente a uma concepção do Mundo Inteligível e, com isso, descurou do Mundo Sensível, motivo das críticas de Aristóteles, pois este tinha interesse pelo Mundo Sensível.

Assim é que, uma vez inadmitido o Uno-Bem platônico, e para efetivar o travejamento do seu sistema filosófico, o Estagirita instituiu o imperativo de uma *causa final* para toda a

⁹¹ A conclusão sobre a existência do motor imóvel, como causa primordial do movimento, é fornecida na *Física*, “especialmente nos últimos livros”, “comumente identificado com Deus”. E segundo Berti, o Estagirita “não exita em afirmar, e com bons argumentos, que entre os muitos motores imóveis há um que é ‘primeiro’, isto é, o motor da primeira esfera celeste: este, portanto, pode ser denominado ‘Deus’ com a inicial maiúscula (acredite-se ou não na sua existência, como se faz com ‘Zeus’). É somente desse Deus, desse primeiro motor imóvel, que Aristóteles diz, em seguida, que é ‘pensamento de pensamento’ (porque não há nada mais elevado que ele em que pensar) (...); como também somente desse Deus diz que é o bem supremo e transcendente, causa do bem imanente, isto é, da ordem do universo”. (BERTI, 1998, p. 113)

⁹² A propósito, como se trata de uma importante passagem da *Metafísica*, importante explicitá-la: “Portanto, - o primeiro movente - move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas. (...). Portanto, ele é um ser que existe necessariamente; e enquanto existe necessariamente, existe como Bem, e desse modo é Princípio. (De fato, o ‘necessário’ tem os seguintes significados: (a) o que se faz sob constrição contra a inclinação, (b) aquilo sem o que não existe o bem, e, enfim, (c) o que não pode absolutamente ser diferente do que é). (...) Desse Princípio, portanto, depende o céu e a natureza. E seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E naquele estado Ele está sempre. Isso é impossível para nós, mas para Ele não é impossível, pois o ato de seu viver é prazer. E também para nós a vigília, a sensação e o conhecimento são sumamente agradáveis, justamente porque são ato, e, em virtude deles, também esperanças e recordações. (...) Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. (...) Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. (...) E Ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna; isto, portanto, é Deus”. (ARISTÓTELES, *Met.*, 12, 7, 1072b 1-30)

realidade (e para as ações) – Princípio, Deus, Bem⁹³. Na *Ética a Nicômaco* está expresso que entre os diversos *fins* das ações humanas há um pelo qual todos anseiam por causa dele mesmo, ou seja, todos os demais *fins* existem em vista deste *fim*, sendo que este *fim* “será o bem e, na verdade, o bem supremo” (EN, I, 2, 1094a 18-20).

Por conseguinte, é perceptível que há um forte resvalar entre Platão e Aristóteles e haveria muito mais a dizer, notadamente quanto à concepção da *estrutura inteligível imanente do sensível* e outra, mais elevada, da concepção do *suprassensível centrada sobre a inteligência transcendente* (cf. REALE, 2007b, p. 18-19), mas este não é o interesse da pesquisa. Por essa razão, todos esses fins e, também, o Fim como alicerce ou catalizador de fins são tratados, também, sob o manto da Filosofia das Coisas Humanas (*tà anthrôpina*), pois o mencionado *fim* diz respeito ao ser humano enquanto indivíduo e, também, enquanto cidadão e pertencente à *pólis*⁹⁴.

Deste modo, é preciso considerar o fato de que a existência do ser humano é para a *pólis*, o que quer dizer que a *pólis* é anterior e superior ao indivíduo, circunstância que coloca a Política como uma espécie de ciência arquitetônica da *práxis* (cf. EF IV, p. 117). Tanto que Aristóteles alude que “mesmo que haja um único bem para cada indivíduo em particular e para todos em geral num Estado, parece que obter e conservar o bem pertencente a um Estado é obter e conservar um bem maior e mais completo”⁹⁵ e finaliza que “o bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo e os Estados obtêm e conservam é mais belo e mais próximo do que é divino” (EN, I, 2, 1094b

⁹³ Observa-se que Aristóteles promove a substituição do *suprassensível* platônico por outra, entendida como Inteligência suprema (Primeiro motor imóvel), que figura como Bem propriamente. Os fenômenos (ou o sensível) são salvos enquanto *formas*. Com isso, poder-se-ia ponderar que a *metafísica* platônica encontrou na *metafísica* aristotélica uma maior robustez.

⁹⁴ É preciso deixar claro que o fim mesmo, enquanto fundamento ou baldrame de tudo, é objeto específico da Metafísica, pertence ao campo das ciências *teóricas*. Assim, quando se menciona que o fim é tratado no âmbito da Filosofia das Coisas Humanas o que se está explicitando é que aquele fim, objeto da Metafísica, deve ser considerado na estruturação das coisas humanas (*tà anthrôpina*).

⁹⁵ Aristóteles propugna uma importância elevada no que respeita à *pólis* e, nisto, suas reflexões consubstanciam o pensamento grego em geral, no sentido de que a *realização* mesma do ser humano somente é possível no seio de uma *pólis*. É que as excelências ou virtudes humanas apenas são passíveis de realização no recesso da sociedade política (*Pol.*, III, 9, 1280b 5). Assim sendo, certamente que a sociedade política será muito mais que um lugar para se viver ou para se efetivar trocas comerciais. O *télos* da sociedade política (*koinonia politiké*) é propiciar aos cidadãos a “vida boa” (*eu zên*). A “vida boa” é aquela que é vivida em consonância com a virtude, pois “não só se associam os homens para viver, senão para viver bem (caso contrário haveria cidades de escravos e de animais. E isto é impossível porque estes não participam da felicidade)” (*Pol.*, III, 9, 1280a 30). A *eudaimonia* é o *punctum pruriens* desta seção e será amplamente abordada a seguir, mas é preciso adiantar que *vida boa* (vida *eudaimônica*) não implica abundância de bens materiais, em que pese ser imperioso uma certa quantia de bens para se propiciar a *vida boa*, como anteriormente mencionado, em outros termos e de forma mais incisiva, *vida boa* não se confunde com a plenitude de uma *sociedade de consumo*. Os elementos apresentados especificam, em linhas gerais, que *a cidade é uma comunidade de homens livres* com um único intuito, qual seja, *viver bem* (*Pol.*, III, 6, 1279a 21), cuja plenitude é alcançada mediante a *vida ativa* por meio das virtudes dianoéticas (EN, X, 8, 1178b 7 e s.).

5-10). Por isso que discutir questões relativas à Política implica aquelas concernentes ao caráter, ou seja,

E, uma vez que nos propusemos falar de coisas ligadas ao caráter, antes disso precisamos ver a que âmbito pertence o caráter. Para resumir, o caráter é simplesmente uma parte da política, pois não é possível tratar de assuntos de Estado quando não se tem um certo tipo de compleição, a saber, quando não se é bom. Mas ser bom significa possuir as *aretai*. Por isso, se quisermos tratar dos assuntos de Estado com sucesso, será preciso possuir um bom caráter. Tratar do caráter, portanto, parece ser um ramo e o ponto de partida da política. E em seu conjunto parece-me que esse objeto não deveria ser chamando de ética, mas deveria ser chamado com mais propriedade de política. (ARISTÓTELES, *Magna Moralia*, 1181a-b)

Essa inter-relação entre Ética e Política justifica a análise do que seja o Bem a partir da *Ética a Nicômaco*. Mas, voltando à questão original, o que é o Bem em Aristóteles? Esta indagação praticamente já foi respondida anteriormente, apontando-se que seria o Fim que congrega todos os *fins* das ações humanas, quer dizer, a *eudaimonia* (cf. EN, I, 4, 1095a 17-20). O termo *eudaimonia* (gr.: *ευδαιμονία*) é geralmente traduzido por *felicidade* no vernáculo, mas é preciso um pouco de cuidado porque seu conteúdo é muito mais que um “bom estado de espírito” (EF II, p. 91 – nota n. 40).

Caero, em nota explicativa à edição da *Ética a Nicômaco*, lembra que *eudaimonia* é um composto que remete ao *eu* (bom) e ao *daimôn* (espírito), que surge em Eurípedes, denotando *eudaimonia* quando o *feliz* (*daimôn*) prescindir do bem/boas coisas. A acepção de *felicidade* como *bom estado de espírito* pode indicar esta condição como referente ao acaso ou à contingência e, com isso, a relação do ser humano com a *eudaimonia* seria meramente passiva. Acontece que para Aristóteles há, na relação da *eudaimonia* com o ser humano, um componente ativo, ou seja, “a felicidade é uma certa atividade da alma de acordo com uma excelência completa” (EN, I, 12, 1102a 5)⁹⁶.

Mas em que consiste concretamente a *eudaimonia*? O Estagirita argumenta que alguns a concebem como *prazer*, como *honras* ou como *riquezas*, portanto, reina uma certa discordância acerca do que seja o Bem (cf. EN, I, 5, 1095b 14-20). (cf. EF IV, p. 118-120) Em vista disso, Aristóteles desenvolve uma série de argumentos sobre referidas opiniões (cf. PHILIPPE, 2002, p. 33-42). No que respeita a uma *vida hedônica*, lembra que um tal *modus* aproxima o ser humano da condição de escravo, configurando sua existência como se fosse a

⁹⁶ A propósito da temática – componente *ativo* da *eudaimonia* – há uma nota bastante elucidativa de A. C. Caero, em notas à *Ética a Nicômaco* (ed. Atlas), p. 251, nota 33.

existência própria dos animais. Já aqueles que se dedicam à vida política, geralmente aduzem que a honra seria o Bem, mas o Estagirita lembra que o reconhecimento da reputação é algo exterior ao ser humano e um tanto superficial, sem contar que pertence muito mais ao que concede a honra do que a quem a recebe. E com relação à riqueza, sustenta que ela em si mesma não pode valer como fim, mas como meio para algum fim.

Ao término dessa divagação, Aristóteles sinaliza que dentre esses tipos de vida há uma que as suplanta, que é a “atividade da contemplação pura” (EN, I, 5, 1096a 5). Todavia, a investigação é sobre o Bem supremo e aqueles tipos de vida – exceto a *contemplativa* – são inautênticas e incapazes de o especificar. Entretanto, seria o Bem supremo a Ideia? Essa indagação é realizada diretamente à filosofia platônica e a resposta do Estagirita é incisiva, como se nota a seguir,

Talvez fosse melhor examinar o sentido do bem universal e passar em revista às dificuldades levantadas acerca do modo como ele é enunciado, ainda que uma tal tarefa nos seja penosa, porque aqueles que introduziram as ‘ideias’ são nossos amigos. E, contudo, parece ser melhor, até talvez um dever, que pela salvação da verdade se destruam os laços que temos com os que nos estão próximos, sobretudo se formos filósofos. Sendo ambos queridos para nós, é mais de acordo com a lei divina preferir a verdade. (EN, I, 6, 1096a 11-15)

A aversão ao Uno-Bem como Ideia é frontal, ao que o Estagirita completa anotando que se o Bem fosse uma Ideia seria “evidente que não pode ser realizável pela ação humana nem pode vir a ser por ela alcançado” (EN, I, 6, 1096b 33-35) e é justamente “um bem deste gênero o que é procurado” (EN, I, 6, 1096b 36). Dessa forma, esclareça-se, segundo Reale, que apesar de Aristóteles “haber atribuído um carácter inmanente a las ideas, afirma, no obstante, su espiritualidad e inmaterialidad”, o que não supõe “el rechazo integral del sistema platónico, sino tan sólo su revisión crítica ‘llevada con sentido de consumación a una instancia establecida por el mismo Platón y con vistas a un platonismo cada vez más fecundo y riguroso’” (1985, p. 27).

Uma vez retirado o atributo transcendente-platônico do Bem com a respectiva consideração de que se trata de um Bem imanente, postula Aristóteles que não é um Bem que se possa realizar definitivamente, mas sim realizável ativamente pelo ser humano e para o ser humano. Deste modo, uma outra questão emerge: qual é o Bem realizável pelo ser humano? A resposta remete ao que é próprio do ser humano, ou sua *obra*, visto que o *simples viver* e o *mero sentir* são próprios dos vegetais e dos animais, diferente do uso do intelecto ou da vida conforme

a razão (cf. EN, I, 7, 1097b 35-36). Logo, é neste âmbito ou nisto que é peculiar ao ser humano que deve ser buscada a sua *eudaimonia*.

Nota-se que Aristóteles adere à doutrina socrático-platônica de que o ser humano é sua *alma* ou seu *espírito*. O bom homem será aquele que atua segundo sua parte racional, i.é, “graças àquela parte de si que pensa compreensivamente” (EN, IX, 9, 1166a 17), pois, apenas assim serão alcançados os verdadeiros bens humanos, que não são os bens exteriores (riquezas) e nem os bens corporais (prazeres), mas sim bens espirituais (cf. EN, I, 7, 1098a 10-15). Contudo, necessário acentuar que, ao contrário do posicionamento socrático-platônico, Aristóteles aventa a necessidade de bens exteriores para ser possível a concretização dos bens espirituais (ou da própria *eudaimonia*), visto a seguir:

É impossível, ou mesmo difícil, executar ações nobres sem estar preparado. Muitas coisas são levadas à prática como que através de instrumentos, por meio de amigos, da riqueza, do poder político. Ora, os que estão privados de alguns dos bens externos ficam com a marca da felicidade manchada, como é o caso daqueles que estão privados de um nascimento nobre, bons filhos ou beleza. (...) Tal como dissemos, então, parece que a felicidade necessita ainda em acréscimo de uma prosperidade desta natureza. (EN, I, 9, 1096a 32 - 1099b 1-9)

É preciso considerar ainda que as desventuras da vida podem obnubilar a *eudaimonia* de alguma maneira, principalmente aquelas difíceis de se recuperar. Aristóteles, quanto a isto, diz que por um lado “o feliz jamais será desgraçado, mas também não é verdade, por outro lado, que será um bem-aventurado, sobretudo se lhe sobrevierem as desventuras do rei Príamo” (EN, I, 9, 1101a 8-10).⁹⁷

Príamo, então rei de Tróia, teve, por um lado, uma infelicidade praticamente impossível de se recobrar. Por outro, às más sortes ocasionais todos estão sujeitos e nem por isso a condição *eudaimônica* é eliminada do horizonte do ser humano. Aliás, como esclarece o Estagirita, “nós fazemos da felicidade o fim, e na verdade o fim completo em qualquer circunstância e de um modo total” (EN, I, 9, 1101a 20-21).

⁹⁷ A alusão feita por Aristóteles tem pertinência com a Guerra de Tróia. Príamo era o filho mais novo de Laomedonte e foi rei de Tróia durante a guerra, mas já bastante idoso. Pai de Páris, que rapta Helena e Heitor, o maior herói dos troianos, e também de muitos outros guerreiros valorosos. Da primeira mulher, Arisbe, teve um filho, Aécaco, mas é de sua segunda esposa, Hécuba, que teve os filhos mais famosos. Tróia é muitas vezes chamada de Cidade dos Muros de Príamo. (cf. HOMERO, *Ilíada*, III, v. 146; VII, v. 365; XX, v. 237; XXI, vs. 84 e 526; XXII, v. 21 e XXIV, vs. 188 e 677)

A felicidade em seu grau elevado compete à atividade contemplativa no nível individual ou no agir ético e, por isso mesmo, muito próxima da atividade divina (cf. EN, X, VIII, 1178b 20-25). Mas é certo que o ser humano não vive em isolamento, pois nessa condição, como atesta o Estagirita, seria um deus ou uma besta (cf. ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 2, 1253a 27-29). Por essa razão, uma tal ascensão não pode permanecer no âmbito individual, mas realizar-se *com-os-outros*, quer dizer, na *bios politikós* (cf. ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 2, 1253a 29).

Aliás, na Filosofia das Coisas Humanas (*tà anthrópina*) Aristóteles estatui de forma harmônica que a Ética se prolonga na Política e, em ambas, o que se busca é o Bem (cf. *Pol.*, I, 1, 1252a 1-7). Esse Bem deve ser *vivido* individualmente, mas, sobretudo, intersubjetivamente, com pleno exercício da *vita activa* (cf. ARISTÓTELES, *Pol.* III, 6, 1279a 20-21).⁹⁸ Nesse sentido, o Bem confere unidade existencial ao ser humano enquanto apelo metafísico à sua autorrealização (concretização da vida *eudaimônica*) como *sujeito-para-o-bem*, como conclui o Filósofo:

A unidade existencial do homem, síntese da sua unidade estrutural e dos seus atos – *existentes enim est agere* –, edificando-se sobre um fundamento *ontológico*, tem necessariamente um coroamento ético. A unificação da própria vida não é, para o homem, um processo que se desenrola apenas na ordem do *ser*, mas que se perfaz sob o signo do *dever-ser*, e nela tem lugar a passagem permanente da necessidade *ontológica* para a necessidade *moral*. O homem é um ser constitutivamente *ético* e essa eticidade é ou deve ser o primeiro predicado da sua unidade existencialmente em devir – ou do imperativo da sua autorrealização. (AF II, p. 146)

O Doutor Jesuíta, praticamente ao modo como especifica Aristóteles – atividade da parte racional com vista à *eudaimonia* –, estabelece a *autorrealização* na perspectiva de (a) uma *tarefa* (*érgon*) que o ser humano deve cumprir (b) orientada para um *fim* livremente escolhido, mas que (c) constantemente é defrontada com uma imensa variedade de *modus vivendi* (cf. AF II, p. 154). Uma *tarefa* que não é a de um animal e muito menos a de um deus, o que significa que o *realizar-se* só pode ocorrer segundo os “caminhos oferecidos pelo *ethos*, caminhos da razão (*lógos*) e das virtudes (*aretai*)” (AF II, p. 159). Essa vivência, que se configura a si mesma como virtuosa para, assim, *com-os-outros*, estabelecer também uma *pólis* direcionada e

⁹⁸ É nesse sentido que se pode falar da Política como “ciência arquetônica” em Aristóteles, ou seja, uma convergência dos saberes práticos para a Política num sentido amplo. Há um perfeito amarramento entre a Ética (*práxis* individual) e a Política (*práxis* social), figurando a Política como vértice por excelência da *práxis* (cf. EF IV, p. 117-118).

centrada no Bem supremo (cf. ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 1, 1252a 4-6)⁹⁹. Essas considerações se mostram suficientes para o desiderato inicial, assim dizendo, o de efetivar uma abordagem do que seja o Bem para os clássicos e, na sequência, em que medida o Bem se posiciona como *télos* realizador.

Segundo os elementos colhidos, seja em Platão seja em Aristóteles, verificou-se quão complexa é a elaboração de uma definição do Bem. Na explanação platônica foi constatado que ele mesmo não fornece uma acepção acabada acerca do Bem, ao contrário, sustenta a imprescindibilidade da Dialética a fim de que se proceda ao discernimento das Ideias, o que conduz à certeza de que a Ideia de Bem, justamente por transcender tudo e figurar metaforicamente como o Sol, não é possível de ser apropriada num conceito.

Portanto, compreender a Ideia de Bem depende da inteligência do que seja a *paidéia* enquanto processo formativo que possibilita uma abertura do *múltiplo* à *unidade* e, desta, à possibilidade de ordenação do *múltiplo* – pelo Princípio. O itinerário aristotélico objetou a natureza do Bem platônico, pois o concebeu num sentido plurívoco e a partir de uma determinada ideia de bem humano. Assim é que sua proposta do Bem emerge conectada à ideia de *fim*, de *felicidade* e de *atividade racional*.

Não há em Aristóteles a necessidade de uma *conversão* para algo que se situa *além* (como em Platão), pois o Bem se encontra numa perspectiva de ser aquilo a que todas as coisas visam (tudo tem um *télos* e este será o Bem). Por outro lado, o Estagirita tanto fala do Bem como do Sumo bem, do Bem supremo e do melhor dos bens, o que causa uma certa dificuldade, mas quando são relacionados com o *eu zên kai prattein* (bem-viver e bem portar-se, bem viver e bem agir, bem-viver e bem-conter-se) com vista à *eudaimonia* há um sentido e uma unificação de sentidos.

A *eudaimonia* passa a ser, então, o polo aglutinador de todos os fins e, com isso, assume o posto teleológico da própria vida. Em síntese, o Doutor Jesuíta cita que,

A racionalidade política na conceituação clássica é, pois, essencialmente teleológica. Ela é ordenadora de uma prática em vista de um fim, que é a justiça na cidade. E foi para assegurar um fundamento ontológico à ação justa que Platão edificou a analogia grandiosa, estabelecida segundo o finalismo da ideia do Bem, entre a justiça na alma e a justiça na cidade. O longo périplo da metafísica do Bem, na *República*, tem assim como termo a ação justa na cidade da justiça. É esse o alvo da *paidéia* platônica que une indissociavelmente, nos vínculos de uma mesma Dialética, a ciência do Bem e a

⁹⁹ Acerca do “bem supremo” e sua concretização na relação *com-os-outros* há uma excelente introdução realizada por M.-D. Philippe (*Introdução à filosofia de Aristóteles*, p. 81-82).

ação política. E se é verdade que Aristóteles introduz uma diferença de natureza metodológica entre ciência *teórica* e ciência *prática*, a definição da ciência *prática* fortalece o finalismo do Bem que unifica Ética e Política segundo a mesma razão do *melhor*, ou seja, do que é mais *justo* para o indivíduo e para a cidade. (EF II, p. 259)

Esse entrelaçamento arquetípico mostra o vigor da *koinonia* como uma coexistência permeada por uma afinidade espiritual, pois tanto o agir individual como a vida comunitária são regidos pelo Bem ou pelo melhor enquanto horizonte de valor. A reflexão política assumirá, desde então, a tarefa indeclinável de interrogar acerca da melhor *Politeía*, da mais justa, sendo que a “universalidade reclamada pelo ideário democrático é a universalidade do *demos*, não do homem em geral” (DDH, p. 13), quer dizer: “é a universalidade fundada sobre a *isonomia* como prerrogativa dos *politai* e que exclui o privilégio dos poucos (*oligói*) e da sua pretensão de ser os melhores (*aristói*) e de reger a cidade (*oligarquia*)” (DDH, p. 13-14). O pensamento político antigo se consagra como aquele que levou ao cimo as preocupações em “torno da relação entre as virtudes dos cidadãos e a ordem na comunidade” (DDH, p. 14). No período medieval praticamente não houve qualquer alteração no modo de concepção da *koinonia* e sua estrutura teleológica – segundo o nível teológico –, apenas aparecendo os acréscimos de expressões latinas como *societas* e *communitas* (SANTOS, 2015, p. 2).

2.4 Considerações

A alusão inaugural deste percurso teve como mote a reflexão do Filósofo acerca do *projeto de uma pólis* edificada conforme o *modelo da pólis ideal*, o que significa o desdobramento do anseio convivial humano em dois polos, de um lado o *ideal* e, de outro, a *necessidade histórica* (cf. DS, p. 5). O arquetipo da *pólis ideal* se assenta em bases metafísicas a partir do instante em que considera o ser humano como *ser-ético* (*práxis* individual) que se erige em *ser-político* (*práxis* intersubjetiva) para consolidar-se como *comunidade ética* – ou *comunidade democrática* – tendo o Bem como núcleo de inteligibilidade.

Contudo, como lembra o Doutor Jesuíta, “na Grécia, a experiência democrática foi muito radical, porque os gregos passaram imediatamente do *político* para a chamada *democracia direta*, mediante a participação de todos os cidadãos na *eclesia*, na assembleia” (FFA, p. 101), sendo certo que, aquela lucubração, fundada primordialmente nas concepções platônica e aristotélica, surge com o crepúsculo do ápice democrático.

Por conseguinte, a inteligibilidade do que seja a essência da *pólis grega* como paradigma ético-político passa, necessariamente, pela consideração dos seus aspectos históricos e pela explicitação filosófica para, somente depois, intentar a formulação do que se pretendeu como itinerário dos *fundamentos ontológicos*. O percurso procurou atender a esse intento, primeiro com uma breve narrativa situacional da *pólis grega* – desde o agregado familiar (*génos*) até à última perfeição (*demokratía*) – e, segundo, com a explicitação do que seja o *heleno* e seu peculiar modo de vida (*koinon* e o *óikos*); por fim, o *Agathón* como *telos* individual e comunitário numa perspectiva filosófica.

A historicidade da *pólis* mostrou vários aspectos da vida grega, dentre os quais o entretimento dos laços de convivência e o móvel primário da socialidade, que é a satisfação das necessidades. Contudo, também entreviu que já no seio do *génos* havia algo diferenciador em termos culturais, i.é, o hábito de resolver os problemas por meio do *diálogo*, da *discussão* e da *deliberação*. Apesar da congregação dos vários *génos* em comunidades mais abrangentes, aquelas duas características perduraram: *satisfação das necessidades* e *resolução dos problemas pelo diálogo*.

No entanto, em que pese a validade da *palavra* enquanto *hábito*, é certo que no âmbito comunitário, também havia o vigor do *tirannikós* e isto eliminava a moderação exercida pelo *diálogo*. E é tendo à frente este problema que várias reformas políticas – de Sólon a Péricles – aos poucos moldaram os contornos da *pólis grega* (Atenas) enquanto lugar da origem do *político*.

Mas o que isto significa? Muito poderia ser falado sobre o momento, mas a ideia de transcendência da concepção de poder é a que melhor configura esta realidade. Por essa razão, trata-se da substituição do poder *despótico* (*tirannikós*) pela *lei* (*nómos*). Um *nómos* que se põe como mediania entre os conviventes com a instituição da *isonomia* e da *isegoria* entre os partícipes da assembleia.

Mas como assentar a *isonomia* e a *isegoria* numa sociedade com grandes diferenças sociais? A bem da verdade a *igualdade política* estabelecida na *pólis grega* não eliminou a *desigualdade social*. Entretanto, equalizou as diferenças naturais ou culturais na *igualdade perante a lei*, i.é, apesar das diferenças sociais, havia uma igualdade que as suplantava, que é a igualdade assegurada no universo normativo da *pólis* (cf. DS, p. 10).

O mencionado equilíbrio somente foi possível devido a uma acentuada particularidade da vida grega, que é a distinção entre a vida no *koinon* e a vida no *óikos* – ou do *espaço político*

e do *espaço privado*. No primeiro, a proeminência da *igualdade política* entre os cidadãos que deliberam acerca do interesse público e, no segundo, o imperativo da desigualdade entre conviventes da vida privada (pertencentes ao gênero familiar), dado o objetivo de alcançar a satisfação das necessidades.

Assinala-se dessa forma, que o labor para a satisfação das necessidades (o trabalho propriamente dito), apesar de necessário e possibilitador da *bios politikós*, ostentava dignidade inferior, tanto que na filosofia platônica estava reservado ao estrato social dos camponeses e artesãos e, na filosofia aristotélica, ao contexto familiar (mulher, filhos e escravos). No entanto, há que se ter cuidado com algum aceno romântico sobre a estruturação da *pólis grega*, pois como alerta o Filósofo a seguir,

O homem livre, o *eleútheros* na tradição grega, é aquele que tem direito à palavra na assembleia dos cidadãos. Mas a *pólis* abriga em seu seio o mudo trabalho do escravo, igualado à condição do animal entre os bens do *óikos*, da sociedade doméstica. Na esfera do político a relação do reconhecimento se efetiva historicamente na liberdade de palavra do cidadão. Na esfera do trabalho a relação Senhor-Escravo permanece na extensão do serviço do *óikos* ao inteiro domínio da produção dos bens, confiada à condição servil. (SE, p. 24)

Apesar desse problema fático-histórico na constituição da *pólis*, é imprescindível especificar a valiosa contribuição do espírito grego na elaboração do *nómos* (e da *consciência do nómos* ou da *legalidade*) e do *koinon* (*espaço público* para as *deliberações políticas*). Apesar da fugacidade deste momento, e justamente devido a ela, sobrevieram as reflexões platônica e aristotélica acerca estruturação e do *télos* da convivência.

Uma finalidade transmudana e trans-histórica propalada como o Bem (*Agathón*) e que deve ser realizado pelo ser humano tanto individual (*virtudes*) como coletivamente (*justiça*) na história. Assim, trata-se do vigor do *ser-ético* que se eleva como *ser-político* para conviver democraticamente. Aliás, não sem razão, o Filósofo pontifica que a “superioridade da forma democrática da vida política só é pensável a partir da essência ética do político, desde que entendamos o ético como o domínio da autorrealização, da *autárqueia* ou da autopossessão de si do homem” (DS, p. 6).

No entanto, voltando à temática proposta, a indagação que se faz é: quais seriam os fundamentos ontológicos da *pólis grega*? Em outras palavras, qual seria a essência da *pólis grega*? O coração da *pólis grega* poderia ser resumido no ideário da prevalência da *palavra* (ou

diá-logos), dado que ela pressupõe a projeção do indivíduo *ético* num espaço comum ou *político* com o objetivo de alcançar o *melhor* para todos (o Bem) sob a regência da *lei* (*nómos*).

Sinteticamente, avalia o Doutor Jesuíta que essa “inter-relação entre o *ético*, o *político* e o *jurídico*, que se torna concreta na ‘vida no bem’ e na pedagogia que a ela conduz, é a premissa para a demonstração rigorosa de que a organização democrática da sociedade e do Estado” (EJ, p. 451), cuja efetividade somente será viável “quando a participação política mobiliza as energias éticas do cidadão apresentando-se a ele como um inevitável comprometimento da sua consciência moral” (EJ, p. 451). Este, certamente, o legado *ontológico* da *pólis grega* como *uma ideia reguladora* para realização histórica da democracia. Entretanto, esta harmoniosa estruturação *metafísica*, com o despontar da Modernidade acabou abandonada e outros contornos foram impressos na concretização da comunidade humana, agora denominada *sociedade moderna*.

SOCIEDADE MODERNA: ORGANICIDADE SOCIOPOLÍTICA REFLETIDA

“A ruptura com a tradição clássica do *bios politikós* tem lugar, pois, no seio do vasto e profundo movimento de transformação do mundo ocidental com o qual se convencionou assinalar o início da idade moderna. (...) Uma nova homologia deverá vigorar entre o modelo da sociedade e a nova ideia de natureza. Ela deverá submeter o pensamento social e político, bem como o pensamento ético, aos princípios epistemológicos e às regras metodológicas da nova ciência da natureza, ciência de tipo hipotético-dedutiva e tendo a análise matemática como seu instrumento conceptual privilegiado.”

Henrique Cláudio de Lima Vaz

Ética e Cultura, p. 162-164.

O vocábulo *sociedade* denota um conjunto de indivíduos convivendo de forma organizada (território, instituições, regramento social etc.) com inter-relacionamento em diversas dimensões, seja em termos negociais e seja em termos políticos¹⁰⁰. A integração do adjetivo *moderna* especifica o tipo de sociedade, qual seja, aquela moldada por volta dos séculos XIV e XVI devido às grandes alterações ocorridas no mundo europeu – como a descoberta do Novo Mundo (Américas), surgimento de importantes núcleos urbanos (Paris, Florença, Veneza etc.) e desenvolvimento das atividades econômicas, principalmente mercantil e industrial – ou, como prefere Honneth, um “processo acelerado de uma mudança estrutural da sociedade, começando na baixa Idade Média e encontrando no Renascimento o seu ponto culminante” (HONNETH, 2003, p. 32).¹⁰¹

¹⁰⁰ Aqui a ideia de *sociedade* está situada no sentido abrangente, com o objetivo de introduzir a temática da *sociedade moderna*, visto que na perspectiva da dialética hegeliana são propostas várias distinções ou patamares integrativos da concertação humana. É o que faz o Filósofo ao estruturar dialeticamente o Estado nos níveis das *necessidades*, do *político* e do *democrático* numa perfeita distinção e integração (cf. DS, p. 5-14). Outro aspecto diz respeito à própria noção de *sociedade* que, por vezes, se situa em oposição à ideia de *estado*. O Filósofo recorda que “o conceito de *sociedade* na sua estrutura binária de *sociedade civil* e *Estado* só se constituiu a partir dos fins da Idade Média. Os antigos conheciam apenas a estrutura unitária da *pólis* ou da *civitas*”. (EF III, p. 58 – nota 179)

¹⁰¹ A abordagem arendtiana sobre a *alienação do mundo* propõe elementos importantes para compreensão desse *novum* que se instaura e, a propósito, três são os eventos inauguradores: (a) descoberta da América; (b) reforma protestante; e, (c) invenção do telescópio. Tais acontecimentos estão relacionados à expansão das grandes navegações, a Martin Lutero e a Galileu Galilei. A Filósofa ressalta que tais episódios ao mesmo tempo em que foram levados a efeito por homens ligados à *tradição* os desenraizam e os alienam do próprio mundo e os projetam para a epopeia dos tempos modernos. Aos olhos dos contemporâneos desses episódios talvez os mais relevantes tenham sido as *descobertas* e a *reforma*, devido ao impacto próximo que provocaram, afigurando-se quase que sem importância o *aparelho* que só servir para olhar para as estrelas. No entanto, o *telescópio* era um aparato da sagacidade *poiética* aparentemente “inútil a não ser para olhar as estrelas, embora fosse o primeiro instrumento puramente científico a ser concebido”, mas com o qual foi dado o “primeiro passo experimental do homem na direção da descoberta do universo”. Os limites da experimentação humana, a partir daí, deixaram de existir, tanto

Mencionada estruturação societária promoveu um rasgo de cima a baixo no *modus vivendi* então instalado que, por sua vez, impulsionou o ser humano ao estabelecimento de uma outra maneira de conhecimento de si e do seu mundo. Dessa forma, o Filósofo se utiliza da compreensão tönianiana para mostrar a imagem da *sociedade* e sua radical mudança em relação à *comunidade*¹⁰².

A racionalização tönianiana sobre essas matrizes perfazem *tipos-ideais*, ou seja, sem correspondência na empiria e, por isso, concepções racionalmente construídas, mas úteis para a percepção de alguns aspectos da realidade que, conseqüentemente, afigura-se apropriada a utilização, pois conveniente para especificar a viragem ocorrida com a Modernidade. E como especificado, tanto a *comunidade* como a *sociedade* são formas peculiares de relações humanas, sendo que na primeira prevalece um tipo, cuja natureza está fundamentada em aspectos afetivos-existenciais e, na segunda, o interesse individual de cada membro (aspecto contratual) (cf. TÖNNIES, 1947, p. 25-64 e 65-118).

Na perspectiva do Doutor Jesuíta o *ser político* como dinamização da *comunidade* (v.g., Platão e Aristóteles) foi substituído pelo *ser social* na *sociedade moderna* (v.g., naquilo que ele tem de semelhante com os animais) (cf. EF II, p. 161 – nota n. 87). Em síntese:

Toda vida de conjunto, íntima, interior y exclusiva, deberá ser entendida, a nuestro parecer, como vida en comunidad. La sociedad es lo público, el mundo. Uno se encuentra en comunidad con los suyos desde el nacimiento, con todos los bienes y males a ello anejos. Se entra en sociedad como en lo extraño. (...) Comunidad es la vida en común duradera y autentica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Com ello coincide el que la comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico. (TÖNNIES, 1947, p. 19-21)

Ao acrescentar o elemento *volitivo*, Tönnies concebe a *sociedade* como *refletida*, quer dizer, como produto do pensamento ao qual corresponde uma realidade específica (o ato de pensar produz a societária), i.é, a *vontade refletida* engendra a sociedade (cf. TÖNNIES, 1947, p. 119-164). Por essa razão, tais propriedades nomeiam o tipo moderno, no qual prevalece um

que o insondável mistério do universo já não parece tão profundo, tanto quanto a própria *psique* humana. Em suma, daqueles três fatos, todos relevantes em termos historiográficos, talvez o menos importante para a época (*telescópio*) era já o despontamento do espírito mensurante que, de uma vez por todas, mudaria a face da vida humana e, como anteriormente explicitado, inauguraria o *novum*. (cf. ARENDT, 2001, p. 260-269)

¹⁰² A propósito dessas categorias tonniananas, deve-se lembrar que o Filósofo também se utiliza delas livremente para estabelecer a distinção dos diversos níveis encontros humanos (*pessoal, comunitário e societário*), além de se referir à *comunidade* como lugar do encontro *espontâneo* e à *sociedade* como ocasião para o encontro *refletido* (cf. ED, p. 260, e, AF II, p. 210)

enlace onde todos estão para si mesmos “y en estado de tensión contra todos los demás. Las esferas de su actividad y de su poder están rigurosamente delimitadas, de suerte que cada cual rechaza contatos e intromisiones de los demás” (TÖNNIES, 1947, p. 65). Logo, considera-se que na sociedade é perceptível uma certa organicidade onde todos “permanecen separados a pesar de todas las uniones” (TÖNNIES, 1947, p. 65).

Esse contraponto entre essas duas matrizes tem o singelo objetivo de chamar a atenção para o fato de que na Modernidade se inaugura algo novo, e mais, cuja existência aparece como obra da *razão*. As diversas modificações que vieram a lume impulsionaram o ser humano a pensar uma outra disposição social que satisfizesse seus anseios (cf. RS, p. 39). Por conseguinte, permitido especular que o empenho deste ser humano que conjectura acerca da constituição societária não é *teleológico*, mas sim *técnico* ou *operacional*. Visto que, ao racionalizá-la o faz com o intuito de a realidade daí resultante *servir* ou ser *útil* para algo (cf. EF II, p. 162-163).

A questão que se coloca é sobre quais seriam os aspectos antropológicos deste ser humano, pois, os contornos de seu *ser* é que serão impressos como *modo de ser* da sociedade. A hipótese é que se está diante de um *ser construtor*, o que conduz à imprescindibilidade de se dedicar um espaço de reflexão acerca da ideia deste *aedificador*. Na sequência, será a vez de perscrutar como este ser humano pensou sua sociedade (contratual).

Dessa forma, reconhece-se que o paradigma contratualista é complexo e congrega várias linhas teóricas, mas o interesse é o de apenas recolher alguns elementos que possam mostrar o *novum* instalado e em que medida sua configuração rompe com o ideal grego das *coisas humanas*. Uma vez explicitado o esboço teórico-contratual, impende mostrar quais seriam as características mais gerais do ideário contratualista (sua base ontológica).

Assim, três movimentos são necessários, o primeiro destinado à elucidação do que se denominou como *Homem aedificador*, o segundo como *Arquitetônica societária: pacto social*, e o último, como *Base ontológica do contratualismo*. Por fim, serão produzidas algumas considerações sobre a idealização da sociedade raciocinada e suas repercussões ético-políticas. O privilégio bibliográfico caberá, primordialmente, à *Antropologia Filosófica* e à *Ética e Cultura* do Doutor Jesuíta, bem como ao *Contratualismo*, de Samuel Richard Freeman e de Miguel Ángel Rodilla.

3.1 Homem aedificador

Alguns traços do homem *aedificador* foram entremostrados anteriormente ao postular os contornos da *razão moderna* (seção 1.1.2) e do *indivíduo demiúrgico* (seção 1.2). Com efeito, mencionada exegese talvez fosse suficiente para uma noção, contudo, aliado a ela outras ainda devem ser somadas, a fim de integralizar os elementos antropológicos do (*re-*)inventor do arranjo societário por meio da reflexão. Isso porque, naquele caminho cuidou-se de apenas sinalizar o ideário do *ser homem* e sua aproximação com o *ser poiético*.

No entanto, agora, o intuito é o de explicitar o arco antropológico que evidencia aquele atributo em termos de *dignidade* no alvorecer moderno e como se dá sua estratificação como *espírito do tempo* ou *espírito moderno*. Assim, pretende-se promover a integração das perspectivas piquiana (*dignitas hominis*), cartesiana (*racionalismo*) e baconiana (*empirismo*) e avaliar a relação delas com os seguimentos hobbesiano e lockiano para, ao termo, primar pela cristalização do que se assentou como *ser aedificador*.

Essa *ideia* de *ser construtor* talvez possa ser expressa por uma representação captada na Renascença e que se tornou um dos pilares da Declaração dos Direitos do Homem de 1948¹⁰³ além de fundamento das constituições contemporâneas (cf. CR, art. 1º, III), que é a *dignitas hominis* (cf. EF V, p. 202-203). Mas o que vem a ser a *dignitas hominis* nesta quadra história?¹⁰⁴ Numa direção estritamente jurídico-filosófica poder-se-ia especificá-la como a normatização dos direitos humanos (direitos fundamentais e sociais). Porém, nos primórdios a *quaestio* tinha a ver com a posição do ser humano e seu próprio sentimento como um *status* privilegiado no universo.

A conhecida ilustração do homem como *flecha da evolução* de Pierre Teilhard Chardin (1881-1955) é única para determinar essa excepcional condição. Ao desdobrar referida imagem, o Jesuíta francês é contundente no sentido de que o ser humano não é o *centro estático* do mundo, e completa, *como ele se julgou durante muito tempo* (cf. CHARDIN, 1970, p. 11). Essa referência é indicativa de que se trata de uma cosmovisão que ostentava o humano como alguém que apenas integrava o arquétipo do universo e, nessa condição, conservava-se.

¹⁰³ Art. 1º - Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

¹⁰⁴ O tema da *dignitas hominis* (dignidade do homem) foi relevante nesta época e se situa no contexto da *valorização do ser humano*, contrapondo-se à concepção da *miseria hominis* (miséria do homem) dada sua condição de “um ser caído” (descendente de Adão). Na historiografia filosófica vários autores se interessaram, como Giannozzo Manetti – *A dignidade e excelência do homem* (de 1452) –, Nicolau de Cusa – *De conjecturis* (de 1443) –, e, também, Giovanni Pico Della Mirandola – *Oratio de Hominis Dignitati* (de 1486). Numa perspectiva um pouco mais geral, mencionadas obras cuidaram de explicitar o valor do ser humano como centro da Criação e, como tal, imbuído de uma “capacidade criadora”. (cf. HELLER, 1982, cap. XIV – conhecimento, corpo e alma; e, cap. XV – de que o homem é capaz?)

No entanto, adverte o Autor do equívoco de um tal ponto de vista, pois o ser humano é muito mais desde que tomou *consciência de si* e *consciência de que sabe que sabe*, transformando-a em capacidade de presciência e de inventividade. O pensamento reflexivo propiciou o “nascimento a uma nova fase na história da evolução”, ocasião em que “as forças cegas da natureza são humanizadas, tomando assim novo rumo”, em síntese, “a dinâmica evolutiva é conduzida pela ação humana” (DE MORI, 2005, p. 302). Por isso a epítome simbólica de que o ser humano é *eixo e flecha da evolução*, dado o seu atributo *noético* e também sua *práxis* sobre o mundo – que, de forma sumária, explicitam sua *dignidade* e lhe conferem um lugar central no universo¹⁰⁵.

Os atributos *noético* e *práxis* como condensação do que seja a *dignitas hominis* sugere dois estádios temporais (esta não é a tese de Chardin, mas uma analogia com seu pensamento). Visto que, para os clássicos a grandeza humana era o *contemplari* ou o *theorein*. Entretanto, para os modernos, a preeminência se situa na dimensão do *operari*, quer dizer, na habilidade de mudar pela *téchne* o mundo, sinalizando nitidamente o que “passa a ser o indício incontestável da superioridade do homem” (AF I, p. 69). E o representante mais auspicioso deste momento histórico é Giovanni Pico Della Mirandola (1463-1494)¹⁰⁶, a quem Lima Vaz se refere como “o genial” (AF I, p. 69).

A *Oratio* piquiana propõe o ser humano como um *ser indefinido* que, por essa razão, torna-se *artífice de si mesmo* e do seu *próprio mundo*. Na condição de *ser indefinido* o ser humano não se iguala aos animais, que desde o nascimento se encontram predestinados a *ser o que são* (animais), menos ainda aos anjos, que desde a criação somente podem *ser o que são* (anjos). Por conseguinte, “não constrangido por nenhuma limitação, determiná-las-ás para ti, segundo o teu arbítrio” (MIRANDOLA, 1986, p. 53).

¹⁰⁵ Por conta do caráter simbólico dessa imagem chardiana, em outro lugar ela foi utilizada para sustentar o argumento de que “a existência puramente natural não condiz com o estatuto humano de ser cultural, capaz de engendrar, por meio da liberdade, um modo peculiar de existência no qual pairam símbolos, valores, o sagrado, o profano etc., cuja manifestação é eminentemente social”; portanto, a ideia de seta ou flecha seria indicativa também do ser humano como arquiteto do seu ser social ou do seu ser cultural. (cf. MORAIS, 2018, p. 187)

¹⁰⁶ A obra de relevo de Mirandola é a *Oratio de Hominis Dignitate* (de 1486). Ganho chama a atenção para o fato de que o problema da *dignitas hominis* não era algo novo no Renascimento, visto que vários outros autores já tinham feito referências e a explorado em um ou outro aspecto. Entretanto, em Pico Della Mirandola há uma abrangência explêndida, visto a temática arrola uma “articulação de três níveis de inteligibilidade: ela é um problema da razão; é um problema da liberdade humana; e é um problema de ser. Dialéctica, ética e metafísica estão aqui implicadas”. Trata-se, na visão da Autora, de um pensamento complexo e com muitas dificuldades; contudo, “inequivocamente pré-anuncia o homem moderno, quer pelas suas problemáticas subjectivísticas, podendo nós falar de um itinerário da consciência, quer pela valorização das questões naturalistas que nos propõe, quer ainda pela sua posição de conciliador e de aposta na tolerância, obtida mediante o diálogo”. [GANHO, 1986, p. 26 e 41 (in introdução à *Oratio de Hominis Dignitate*)]

Por essa razão, reside nisto, a grandeza e a dignidade do humano, pois situado como um ser de natureza indefinida, pode praticamente tudo e, a tanto, deve promover escolhas (liberdade) e, levando-as a efeito, constituir-se em *aedificador* do seu próprio destino erigindo-se como centro do universo.¹⁰⁷ Este, portanto, o que Ganho chama de o *milagre* (e a *dignidade*) (cf. GANHO, *in* Introdução à *Oratio de hominis dignitati*, p. 28).¹⁰⁸ Essa característica de artífice de si e do seu próprio mundo (*dignidade*) deve ser entendida no contexto mesmo da Renascença e proveniente de um Filósofo típico de um momento de transição.

Portanto, não se está diante de um rompimento radical com a antropologia cultuada no Medievo, mesmo porque a perspectiva da *imago Dei* ainda se encontra forte, tanto que Mirandola é expresso ao mencionar em relação ao homem: “sois deuses e todos filhos do Altíssimo” (MIRANDOLA, 1987, 55). Mas é preciso ter à frente a incisividade com que tais apontamentos remetem a um ideal humanista que se presentificará nos tempos modernos¹⁰⁹.

Nasce, nesse momento histórico, uma ambiência intelectual que coloca em polos opostos a *dignitas hominis* e a *miseria hominis*, cuja integralização aos poucos vai se desvelando. O primeiro passo foi dado com Rene Descartes (1596-1650) com a agudização do *Cogito* e ao propiciar uma prerrogativa incontestável ao *método*¹¹⁰. Os efeitos na condição humana foram sísmicos, pois a proeminência do *Eu penso* explicitou a dissensão entre a *subjetividade* e a *exterioridade* e esta passou a ser concebida em modo *mecanicístico*.

Tal empuxo se deve ao fato de que a *res cogitans* apartada da *res extensa* não sucede com o intuito de se elevar à “contemplação do mundo das Ideias (como no *Fédon* platônico), mas para melhor conhecer e dominar o mundo” (AF I, p. 73). A referida separação positivou uma “*metafísica* do espírito e uma *física* do corpo” (AF I, p. 73), aquela encerrada no *Cogito* e,

¹⁰⁷ A ideia da virada antropocêntrica é deveras conhecida, pois comumente referida como a grande importância propiciada ao ser humano desde então. Todavia, referida notabilidade adquire uma projeção espantosa quando se recorda que essa dignidade remete à ideia de *deslocamento* de posição em que, numa perspectiva filosófica, o lugar do “Deus cristão” passa a ser reivindicado por um “deus terreno” – o ser humano. (cf. EF I, p. 68)

¹⁰⁸ Lacerda estabelece de forma incisiva mencionado aspecto da *dignidade humana* (ou seu *operari*), ao pontuar que “o melhor, assim, é tudo aquilo que eleva o homem, que o torna construtor, criador, uma espécie de demiurgo do mundo, aproximando-o de Deus. É isso que, segundo Pico, converte o homem em um ser digno, merecedor de respeito por parte dos outros homens: o autoaperfeiçoamento, a capacidade de se tornar, pelo uso da razão, um ‘animal celeste’, próximo à máxima perfeição” (LACERDA, 2010, p. 22).

¹⁰⁹ O Doutor Jesuíta assegura que referido ideal humanista será distinto do ideal humanista antigo, pois nele “com efeito, a primazia é definitivamente conferida à vida ativa sobre a vida contemplativa, à *práxis* sobre a *theoria*. A *autárquia* do homem se manifesta aqui na capacidade de seu *operari* voltado para a transformação do seu mundo, e que encontrará sua transposição filosófica no conceito moderno de *subjetividade*”. (AF II, p. 167-168)

¹¹⁰ A revolução cartesiana geralmente é atribuída a duas importantes obras: *Regulae ad directionem ingenii* (de 1629) e *Discours de la methode* (de 1637).

este, “obedecendo aos movimentos e às leis que impelem a máquina do mundo” (AF I, p. 74). Mas qual a repercussão de um tal posicionamento? Na perspectiva do Doutor Jesuíta:

Uma consequência importante da antropologia racionalista é o progressivo atenuar-se da distinção entre “natural” e “artificial” (entre a *physis* e a *téchne*) que era um dos fundamentos da visão aristotélica do mundo. O corpo humano é integrado no conjunto dos artefatos e das máquinas, e só a presença do “espírito”, manifestando-se sobretudo na linguagem, separa o homem do “animal máquina”. (AF I, p. 74)

Ao lado desse postulado cartesiano (*racionalismo dedutivo*) deve ser lembrado o advento do *empirismo inglês*, pois se naquele ainda havia uma certa conexão com a Metafísica, neste, a inclinação se direciona plenamente para a imanência. Francis Bacon (1561-1626), logo na abertura do seu *Organum* propõe: “o homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza; não sabe nem pode mais” (aforismo I) (BACON, 1999, p. 33).

A concepção do saber agora não é propriamente *teorética*, mas *prática-técnica*, consistente na observação dos fenômenos segundo a ordem da natureza. O objetivo do *Novum Organum*, em contraposição ao *Organum* aristotélico, é assentar um *método demonstrativo* para descortinar a *forma* dos corpos e os *transformar*. Com isso, quanto mais o ser humano se apropriar e progredir na cognição *ex natura* mais avançará cientificamente e mais poder amearhará – sinteticamente: *saber é poder* (aforismo III)¹¹¹. Além disso, o Filósofo lembra que a doutrina baconiana se situa como uma anunciadora da “nova idade, seja por sua crítica ao aristotelismo, seja pela programação de uma nova ciência sobre bases empiristas” (AF I, p. 79).

Esse trio – Mirandola, Descartes e Bacon – aponta de forma penetrante o descortinar dessa tal *nova idade*, qual seja, o ser humano como *arquiteto do seu mundo*. Lima Vaz anota que a ideia de razão emergente “transforma profundamente a autocompreensão do homem e abre espaço epistemológico no qual virão a constituir-se as chamadas *ciências do homem*” (AF I, p. 75), o que “caracterizará um verdadeiro estilo de civilização” (AF I, p. 75).

Há neste desiderato um otimismo sem igual e um grave egocentrismo, cristalizando o *individualismo* e o *subjetivismo*, dado o alto valor agregado à experiência individual (intelectual

¹¹¹ “Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática.” (Aforismo III)

– racionalismo; e, sensível – empirismo)¹¹². A indagação agora é como mencionado *perfil* humano reflete nas concepções políticas nascentes, mormente nos desenvolvimentos hobbesiano e lockiano.

Considerando aquelas influências, a filosofia hobbesiana se estruturou num espectro científico (cf. ABBAGNANO, 1976, p. 53), tanto que é entendida como *ciência das consequências* tendo o *corpo* como categoria filosófica singular¹¹³. Mas é preciso ressaltar que, apesar da sua proximidade com o racionalismo cartesiano, ao adotar o *corpo* como única matriz das suas reflexões, distancia-se um pouco e não faz qualquer concessão ao *Cogito*, o que leva o Filósofo a asseverar que “seu materialismo é radical e integral” (AF I, p. 78), no qual vige “com inconfundível nitidez o caráter *poiético* ou fabricante” (ERM, p. 72).

Mas como Hobbes concebe o ser humano? É corrente que em sua perspectiva a imagem do indivíduo é negativa e pessimista, estabelecida sua natureza como *homo homini lupus* (o homem é o lobo do homem), cujo trajeto vital é de uma constante luta pela autoconservação e satisfação dos seus desejos ou necessidades (cf. HELFERICH, 2006, p. 162). Assim, cuida-se da consagração do indivíduo como célula para composição do todo (sociedade) (cf. HELFERICH, p. 159).

Neste *individualismo* ocorre a rejeição de todos os “conceitos tradicionais de sociedade, justiça e lei natural” (MACPHERSON, 1979, p. 14), visto que se “deduziu os direitos e os deveres políticos a partir de interesses e das vontades dos indivíduos dissociados” (MACPHERSON, 1979, p. 14). Dessa forma, o Filósofo, levando em conta o espírito da época, abaliza que Hobbes “vai buscar sua originalidade na tarefa que a natureza lhe impõe, a de ser o artífice de sua própria humanidade” (AF I, p. 78), no sentido de fazer da “sociedade e do Estado o terreno e o horizonte da sua realização humana” (AF I, p. 78).

¹¹² Esclareça-se que aludida feição aparece inclusive na obra piquiana, quando se eleva a centralidade do humano no momento da explicitação da *dignidade da filosofia*, pois que a *dignidade da filosofia* resulta inequivocamente da *dignidade do filósofo* devido a conotação do saber enquanto tarefa individual.

¹¹³ Essa ideia de *corpo* compreende tudo o que não está condicionado ao pensamento humano e que é móbil para as sensações. À vista disso, sendo a filosofia uma ciência ou conhecimento dos corpos e de suas causas e de suas propriedades, dois são os eixos de pesquisa, o primeiro da Filosofia natural, contempladora do *corpo em geral* e do *homem*, e, o segundo, da Filosofia política, na qual o objeto será o *corpo artificial*, ou seja, o *estado* – com dois pressupostos: a vida e a justiça. Trata-se, em síntese, de uma *metafísica materialista* porque postula apenas a existência dos corpos e, ainda, que apenas sobre eles é possível o conhecimento humano. (cf. ABBAGNANO, 1976, p. 55). Importante considerar que Hobbes expôs seu sistema filosófico nos seus *Elementa philosophiae*, escrito em latim e direcionado aos especialistas. Essa obra contemplou três partes, sendo que na primeira há uma descrição dos princípios geométricos e físicos do movimento dos corpos materiais (*De corpore*), na segunda os princípios psicológicos e antropológicos do movimento dos corpos humanos (*De homine*) e, na última, os princípios (leis de natureza) que regem o comportamento dos corpos sociais e políticos (*De cive*). (cf. SOUKI, 2016, p. 263)

A postura filosófica lockiana, diferentemente, é esperançosa em relação à natureza humana e quanto à possibilidade de uma convivência pacífica no estado pré-social. No *An Essay concerning Human Understanding* (de 1690), o filósofo desenvolve uma crítica ao inatismo e, também, uma defesa no sentido de que o ser humano possui disposições naturais para chegar ao conhecimento, mostrando uma grave inclinação ao empirismo.

Na sua *Carta ao leitor* afirma, sobre o entendimento, “que, por se tratar da faculdade mais nobre da alma, ele é utilizado com maior e mais constante alegria do que outra qualquer” (LOCKE, 1999, p. 25), bem ainda que “cada passo dado pela mente em seu progresso na direção do conhecimento revela, ao menos por ora, algum descobrimento não só novo como o mais apropriado” (LOCKE, 1999, p. 25).

Essa percepção antropológica é otimista em relação ao conhecimento como primazia do indivíduo como fundamento do pensamento liberal posterior. Lima Vaz avalia que foi Locke quem “logrou traçar com maior exatidão a imagem do homem que prevaleceria na cultura europeia nos séculos XVII e XIX e transmitiria muitas de suas características ao homem do século XX” (AF I, p. 79). Desse modo, cuida-se da “imagem do homem liberal ou do burguês que resume seu credo no *otimismo naturalista* (postulado da bondade natural do homem) e na afirmação (contra Hobbes) da socialidade natural” (AF I, p. 79).

Os mencionados traços históricos-filosóficos caracterizam aquilo que o Filósofo denominou de a *nova idade*, época do apogeu da ciência experimental. A absoluta prioridade do *operari* sobre o *contemplari*, e mais, uma concepção de ser humano prevalecente como indivíduo, longe do *zôon politikón* aristotélico. A realidade desta nova aura da vida humana acabou estampada com a Revolução Científica (a partir do século XVII), ocasião em que todos os campos do conhecimento foram afetados, como demonstra o seguinte excerto:

Tendo como instrumentos epistemológicos privilegiados a observação e a medida, o novo espírito científico se caracteriza, antes de tudo, por uma nova ideia do *método*. Com efeito, o ideal do método ou de definição rigorosa das regras do bem pensar constituem um dos temas dominantes da cultura intelectual da época. As duas grandes vertentes do racionalismo, o racionalismo puro e o racionalismo empirista, inspiram as duas grandes concepções do método, a dedutiva, privilegiando as operações de análise e explicação, e a indutiva, dando primazia à síntese e à classificação. (AF I, p. 81-82)

O Doutor Jesuíta, valendo-se da sinopse de Gusdorf acerca do desenvolvimento das ciências humanas, arrola que o primeiro campo transformado pelo espírito científico foi o das

ciências da vida, inspirada no modelo epistemológico do *animal-máquina* – biologia, noção de raça, estilo experimental do psiquismo, pedagogia experimental etc. Mas também, alcançou as ciências da linguagem com a criação de uma gramática universal e descrição dos mecanismos elementares da linguagem, além do projeto da criação de uma língua universal.

Dessa forma, o quadro de avanço científico deve ser “completado pelo campo das ciências do Direito e do Estado, no qual foi poderosa e duradoura a influência do pensamento racionalista” (AF I, p. 81-85). Ernerst Cassirer (1874-1945), acerca deste domínio científico, sentencia que “não há outro poder, em nosso mundo moderno, que se possa comparar com o do pensamento científico” (CASSIRER, 1977, p. 325), o qual deve ser considerado “como o pináculo e a consumação de todas as nossas atividades humanas, o último capítulo da história da humanidade e o tema mais importante da filosofia do homem” (CASSIRER, 1977, p. 325).

Esta culminância, consubstanciada como a *dignitas hominis* no princípio dos tempos modernos e concretizada com a Revolução Científica, é que compõe o *homem aedificador*, i.é., aquele que se erige como indivíduo e que se dignifica enquanto *artífice de si e do seu mundo*. Desse modo, são as figuras arquetípicas do *Eu cogitante* (Descartes) e do *Eu transcendental* (Kant) que corporificam o novo sujeito, visto que dotado “de uma atividade de conhecimento essencialmente construtora” (ERM, p. 62). Por isso, a súpula conclusiva de Cassirer de que “não há outro caminho para se conhecer o homem a não ser o de compreender-lhe a vida e seu procedimento” (CASSIRER, 1977, p. 30).

3.2 Arquitetônica societária: pacto social

A ideia de uma arquitetura societária remete ao conteúdo mesmo da teorização política responsável pela racionalização da vida sociopolítica no alvorecer moderno até os dias de hoje – de Thomas Hobbes (1588-1679) a John Rawls (1921-2002). Portanto, engloba um complexo filosófico-político de vários matizes e propostas tendentes a responder, primordialmente, ao problema associativo ou da convivência social segundo o paradigma da *razão poiética* e tendo como modelo singular a *natureza* enquanto material sujeito ao controle e ao domínio (cf. EF II, p. 163).

No entanto, consoante alvitado inicialmente, o interesse é o de recolher alguns elementos teóricos com o intuito de revelar a forma com que o *ser aedificador* se inclina sobre

seu mundo (*sociedade*) e o conforma segundo a racionalidade *poiética*¹¹⁴, pois como mencionado, é o ato de pensar que produz a constituição societária. Na perspectiva do Filósofo o *modus* dessa reflexão será por meio do pacto social e terá como ferramentas exclusivas os “princípios epistemológicos e as regras metodológicas da nova ciência da natureza, ciência de tipo hipotético-dedutivo e tendo a análise matemática como seu instrumento conceptual privilegiado” (EF III, p. 163).

Dessa forma, pretende-se inicialmente incursionar na concepção do *método científico* com o intuito de discernir a existência de um *método contratual*, pois será com sua elucidação que se divisará o ideário de uma edificação societária segundo o paradigma da racionalidade científica. Apesar de esse *iter* explicitar o pacto como *método* e sinalizar que todos os teóricos – de Hobbes a Rawls – prestigiaram o viés do *experimento mental* em seus discursos.

Ele emerge a necessidade de um enfoque tendente a aclarar o propósito das narrativas contratualistas em que se sobressaem “questões de *fato*” ou “questões de *direito*”. Ter-se-á, com isto, uma panorâmica do que seja o *pacto social* em sua dimensão metódica ou procedimental. Visto que, esse arcabouço acerca do que se denominou de a arquitetura societária requer, então, três temáticas: (1) O pacto social como método contratual; (2) Premissas do contrato social; e, (3) Contrato social: o problema da confluência entre a Política, o Direito e a Ética.

3.2.1 O pacto social como *método contratual*

A temática ora inaugurada guarda relação com a proposição até o momento sustentada de que o ser humano, como *aedificador* de si e do seu mundo, ou seja, transformado pelo ideário cientificista moderno, propicia a (*re-*)formulação do seu *status* societário. Dessa forma, a hipótese é que no pacto social não se afigura um concerto dialógico ou consensual a respeito de *status societatis*, mas sim uma racionalização segundo o *método hipotético-dedutivo* do que seria o melhor modo de convivência possível. Nesses termos, a finalidade é estabelecer uma conexão de sentido entre as linhas gerais do *método* das ciências naturais e o contrato social

¹¹⁴ O Filósofo aponta mencionado desiderato científico do humano com a descoberta do *Cogito* cartesiano, cujo desígnio era elevar-se à Ciência, “e a Ciência, segundo o projeto de Hobbes que se prolonga na obra dos pensadores políticos ao longo do século XVIII, deve guiar a construção da *Sociedade*”. (EF III, p. 58-59)

para demonstrar a evidência de um *método contratual*, ou seja, de uma estreita relação entre o contratualismo e o cientificismo.

Apesar das várias referências realizadas, na acepção galileiana-cartesiana, *método* é um “conjunto de regras capaz de ordenar retamente o conhecimento” (AF I, p. 157) para, assim, erigir-se no “instrumento de uma ‘ciência universal’ (*mathesis universalis*), compreendendo em seu âmbito, segundo uma ordem racional que procede metodicamente todos os campos do conhecimento humano” (AF I, p. 157). Mas, adverte o Doutor Jesuíta que não se trata de um itinerário conducente ao íntimo dos objetos, mas da “análise segundo regras que permite a construção do modelo matemático mais adequado para a explicação dos fenômenos da natureza pela descoberta das leis do seu funcionamento” (ERM, p. 61).

O objetivo do *método* vai além da ordenação reta do conhecimento, visto que tem o desígnio de “projetar, organizar, transformar, modificar, manipular” algo do mundo (ou o próprio mundo) (RIBEIRO, 2012, p. 88). Em suma, o *método* serve para promover uma (*inter-*)ferência tipicamente operacional segundo o desígnio do sujeito-construtor, porquanto passível de ser medida pela sua eficácia produtiva/funcional, e mais, por ela se “observa, estabelece normas, formula hipóteses, enuncia teorias, verifica leis, propõe modelos, simula situações, mede e calcula, rege a produção de objetos” (RM, p. 101).¹¹⁵

O que está em jogo no intuito *aedificador* é a funcionalidade – *o que funciona é verdadeiro* – da interferência, dado tratar-se do vigor da cognição operativa, mesmo porque, consoante acenado, o “conhecimento *poiético* dirige o *fazer (poiesis)* de objetos segundo a sua *utilidade*” (EF III, p. 163). Observa-se que a condição funcional do modelo estabelece sua operacionalidade e seu caráter de verdade.

¹¹⁵ Mas como seria essa interferência de viés funcional por meio do método? A resposta pode ser esboçada preambularmente por meio de um arquétipo. O exemplo é dos idos do século XIX, ocorrido num Hospital-Maternidade de Viena e que teve como ícone o médico obstetra Ignac Semmelweis. Tratava-se do problema da transmissão da febre puerperal, que vitimava um número alto de parturientes. Diante deste quadro, Semmelweis *observou* a ocorrência de infecção das parturientes sadias e suspeitou que a febre puerperal era transmitida pelos próprios médicos-obstetras, pois estes e os estudantes de medicina dissecavam cadáveres e, logo depois, as examinavam. Alves lembra que nesta época não havia conhecimento sobre microorganismos, quer dizer, Semmelweis estava diante de alguns dados e de alguns fatos e, logicamente, do problema – morte das parturientes sadias. Noutros termos, nada estava claro e passível de um esclarecimento coerente e convincente. Contudo, Semmelweis imaginou uma explicação, ou seja, fez uma conjectura e resolveu colocá-la à prova. E como se põe à prova? “Se é verdade que a doença é transmitida pela matéria putrefata que anda nas mãos dos médicos e estudantes, segue-se que, se suas mãos forem lavadas rigorosamente, a incidência da enfermidade deve cair.” Observa-se que se construiu um modelo com dedução lógica das consequências e o colocou para ser testado. Com isso, o exame foi exitoso e disso decorreu a conclusão de que o modelo era verdadeiro. “Por que a conclusão? Porque funcionou. Suas previsões deram certo”. E, no entanto, o Autor adverte que se sabia que “a explicação, apesar de ter funcionado, não era verdadeira”, pois se “ignorava totalmente a existência de microorganismos”. Mas, em termos científicos, o modelo foi posto à prova e funcionou; portanto, a inferência salutar em termos científicos é a de que “o que funciona é verdadeiro”. (cf. ALVES, 1988, p. 40)

Isso somente foi possível com as perspectivas de várias personagens da viragem moderna da ciência, que impuseram a consolidação de uma nova *imagem de mundo* (v.g.: Copérnico, Kepler, Galileu, Newton e Descartes)¹¹⁶. Mas que mundo seria este? A resposta foi vislumbrada em vários momentos, mas é necessário reafirmar que é a imagem do mundo *medida*, um mundo regido por uma nova ontologia, qual seja, a “ontologia da ‘lei’ físico-matemática” (EF VI, p. 113).

O Filósofo rememora a enunciação de Galileu no *Il Saggiatore* de que o “livro da Natureza é escrito por Deus (...) em linguagem matemática” (EF VI, p. 113), o que foi repisado por Descartes numa motivação ontológica ainda mais auspiciosa, que é a de que “a natureza está escrita em linguagem matemática” (SILVA, 2005, p. 25). Daí porque a representação moderna do mundo se forma, desde então, pela utilização consciente do método matemático-experimental. Mas o que isso significa em termos de *método*?

O desdobramento da experientiação galileiana, a partir de um modelo em três aspectos talvez denote contextualmente com maior exatidão a abrangência do momento, é dizer: a observação (v.g.: olhar os corpos celestes), a experimentação (v.g.: testar a velocidade de queda de objetos) e o uso da matemática (v.g.: regularidade e/ou medida da queda dos corpos).

A mencionada distensão poderia induzir uma característica equívoca acerca do procedimento da Física galileiana, no sentido de que ela seria experimental, empírica e que nascera da observação fenomênica pura e simples. Porém, na verdade o consenso é que o que a distingue da Física antiga, é a chamada *análise da natureza*. Marías a elucida a proposição a seguir:

O ponto de partida do físico é uma *hipótese*, ou seja uma construção *a priori*, de tipo matemático. Antes de experimentar, Galileu sabe o que vai acontecer, o experimento simplesmente *comprova a posteriori* esse saber apriorístico. O físico interroga a natureza com um esquema ou questionário prévio, que é a hipótese matemática, a construção mental – *mente concipio*, concebo com a mente, dizia Galileu. E com os instrumentos, com o experimento, o físico interroga a natureza e a obriga a responder, a confirmar ou desmentir a hipótese. ‘A física é, portanto (...), um saber *a priori*, confirmado por um saber *a posteriori*’. (MARÍAS, 2004, p. 219-220)

Abstratamente a ideia é que o *método* se traduz num saber *a priori* que é confirmado por um saber *a posteriori*, i.é, inicialmente constrói-se um modelo (*mente concipio*) para,

¹¹⁶ Importante a ideia de uma *nova imagem de mundo* porque, na verdade, o mundo continua o mesmo e não sofreu qualquer alteração, vez que o que se alterou foi a forma de *ver* o mundo. (cf. KHUM, 2003, p. 147-148)

depois, prová-lo na realidade. Por essa razão, a ciência moderna avançou em diversos níveis e, sem dúvida, tornou a vida mais cômoda em vários aspectos¹¹⁷. Entretanto, a questão agora é como transpor uma tal modelação própria do nível *ex natura* para a dimensão sociopolítica.

Pois bem, do ponto de vista do Doutor Jesuíta os traços epistemológicos do contratualismo se assemelham ao modelo da ciência físico-matemática. Visto que, estatui-se um modelo de sociedade (correlativo a um modelo de natureza) com o intuito de pensar um espaço convivial estruturado e também, assegurar direitos (cf. EF II, p. 163-164). Assim, conjectura-se que o contratualismo pertence ao projeto epistemológico e metodológico do racionalismo, cuja tese central é de que conhecimento é conhecimento verdadeiro e certo e que existe um *método* apropriado para o acessar¹¹⁸, qual seja: o *experimento mental*^{119, 120}.

Mas é preciso considerar que nem todos os experimentos mentais são passíveis de execução na realidade. A questão, então, seria se tais experimentos são ou não úteis, pois em

¹¹⁷ Inexiste interesse em discorrer sobre as diferenças entre os métodos *indutivo* e *dedutivo*, mesmo porque todas as considerações até o momento produzidas levaram em conta o fato de que ambos produziram progresso científico e alteraram a *imagem de mundo* (Antiguidade e Modernidade), quer dizer, tanto as vertentes baconiana/lockiana quanto as galileiana/cartesiana. Porém, necessário apontar que o *experimento mental* possui correlação íntima com o *racionalismo* e, nem sempre, mostra-se possível sua confirmação *a posteriori* na realidade.

¹¹⁸ O conhecimento *certo* e *verdadeiro* somente é alcançável com a utilização do *método*, o qual, segundo Descartes, possui “regras fundamentais: (a) *evidência* [acolher como verdadeiro apenas aquilo que é de tal modo evidente para a razão]; (b) *análise* [decompor cada problema em seus elementos últimos]; (c) *síntese* [remontar dos objetos mais simples e mais fáceis até os objetos mais complexos]; (d) *controle* [enumerar todos os elementos analisados e rever todas as operações sintéticas]. Como *regra aplicativa*, no exame dos princípios do saber tradicional é preciso rejeitar como falso tudo aquilo de que se possa duvidar, para chegar a algo absolutamente indubitável”. (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 306)

¹¹⁹ “A finalidade dos estudos deve ser a orientação do espírito para emitir juízos sólidos e verdadeiros sobretudo o que se lhe depara.” (Regra I) “Importa lidar unicamente com aqueles objetos para cujo conhecimento certo e indubitável os nossos espíritos parecem ser suficientes.” (Regra II) “No que respeita aos objetos considerados, há que procurar não o que os outros pensaram ou o que nós próprios suspeitamos, mas aquilo de que podemos ter uma intuição clara e evidente ou que podemos deduzir com certeza; de nenhum outro modo se adquire a ciência.” (Regra III) O método é necessário para a procura da verdade.” (Regra IV) “Todo o método consiste na ordem e na disposição dos objetos para os quais é necessário dirigir a penetração da mente, a fim de descobriremos alguma verdade. E observá-lo-emos fielmente, se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras a proposições mais simples e se, em seguida, a partir da intuição das mais simples de todas, tentarmos elevar-nos pelos mesmos degraus ao conhecimento de todas as outras.” (Regra V) (DESCARTES, 1996)

¹²⁰ Quanto ao experimento mental, Pereira propõe importantes apontamentos para compreensão ao assinalar que, “de modo geral, a experimentação mental é o processo de empregar situações imaginárias para ajudar a entender ou prever de que maneira as coisas podem se comportar na realidade. Embora sejam conduzidos apenas na imaginação dos cientistas, assim como os Experimentos Concretos (ECs) consideram uma situação controlada na qual o observador irá analisar o panorama, criar hipóteses e compará-las com os resultados. São criados para ultrapassar impossibilidades técnicas de concretização real ou para considerar situações extremas ou absurdas. Frequentemente, imaginamos situações, possíveis ou não, como um recurso para compreender e transmitir ciência. EMs, alegorias e paradoxos são dispositivos da imaginação comumente usados para investigar a natureza das coisas. (...). Na física, (...) utilizar simplificações e situações ideais é uma prática comum, tanto que já passam despercebidas como irreais. Não coincidentemente, EMs são abundantes nessa área, e muitos deles se tornaram famosos como os experimentos de Galileu sobre a queda dos corpos e o movimento relativo, os *gedankenexperimente* de Einstein, o gato de Schrödinger, entre outros. Muito de nosso conhecimento sobre ética, filosofia da linguagem, filosofia da mente, entre outras disciplinas, está ancorado na análise de conjecturas virtuais”. (cf. PEREIRA, 2015, p. 184.

regra a funcionalidade é que atribui o valor verdade ao *modelo científico*. Portanto, ao menos em princípio, quer parecer que um modelo não factível não seria propriamente um *modelo científico*.

Contudo, esclarece-se que não é apenas a realizabilidade do modelo que promove sua funcionalidade e sua conseqüente verdade, visto que, também é importante o uso que se faz dos modelos. Em alguns casos o uso do modelo pode ser *crítico* ou *heurístico*¹²¹. Neste aspecto, pode-se entrever o valor da razão na construção de modelos ou de teorias para, de alguma forma, instituírem fatos e, também, de fatos controlados por teorias.

Portanto, a questão da inexequibilidade de algum modelo não o torna inútil, dada a possível serventia *crítica* ou *heurística*.

O *experimento mental* sob tal influxo ostenta este poder de propiciar inovação cognitiva, dado possibilitar a compreensão de situações intrincadas que, por alguma razão, podem não ser testáveis. Exemplo disto é a busca dos fundamentos do movimento dos corpos em geral. As mencionadas leis básicas muitas vezes dependem da ideação de como os corpos se comportam num determinado ambiente.

Porém, tal possibilidade somente insurge quando tais unidades são tomadas em formas geométricas para, assim, serem concebidas não em um espaço real, mas num espaço ideal. Assim é que as teorias aparecem como indutoras de fatos e, estes, virtualmente controlados por aquelas¹²². Desse modo, trata-se de uma correspondência entre os corpos *reais* e *ideais* e espaços *físico* e *geométrico* pensados para explicar determinados fenômenos e, também, proporcionar alguma intervenção¹²³.

¹²¹ *Crítico* (gr.: κριτικός; transl. *kritikós*, “apto a julgar” – opinião ou juízo de valor com o intuito de edificar uma base racional compreensiva) ou *heurístico* (gr.: εὐρίσκω; transl. *heurísko*, “eu encontro”, “eu acho” – enquanto procedimento para encontrar respostas para questões complexas).

¹²² Importante lembrar que isso somente foi possível com a Modernidade, quer dizer, com a destruição do cosmo aristotélico e a conseqüente geometrização do espaço físico, a física do *ímpetus* e a matematização da natureza. Na perspectiva aristotélica o espaço físico era um espaço real e todos os corpos tinham um lugar certo e definido; logo, era impensável a concepção de um *experimento mental* ou de uma construção da *razão* com o intuito de demonstrar outras relações que não aquelas tidas como seu *lugar natural*.

¹²³ Lima Vaz denomina este arcabouço científico de *teoria da representação*, ou seja, cuida-se de “uma teoria do conhecimento que confere um novo estatuto gnosiológico à representação do objeto ou ao seu ser intencional objetivo na imanência do sujeito cognoscente” e, com isso, afeta todos os “domínios da atividade humana – o noético, o ético, o social, o político, o técnico”. No entanto, tal afetação possui uma profundidade ainda maior do que aparenta, visto que suprimiu, ao menos virtualmente, a “distinção aristotélica entre três grandes formas de conhecimento, o *teorético*, o *prático* e o *poiético*” (EF III, p. 163). A *theoría* e a *poíesis* acabaram *unidas* e o ato de *teorizar* passou a ser relacionado com o de *produzir* para, assim, constituir-se em *tecnociência* (cf. RM, p. 253). Assim é que o ideário da *representação* concebe os objetos idealmente e geometricamente para se estruturar como *ciência* no sentido *técnico* ou numa perspectiva *construtivista* “que submete o objeto aos procedimentos operacionais definidos e estabelecidos pelo sujeito” (EF III, p. 163).

Alguns exemplos são elucidativos acerca do objeto do *experimento mental*, como nos casos do *corpo isolado*, do *Cogito* e do *indivíduo*, respectivamente, em Galileu, Descartes e Hobbes. Visto que, tais objetos foram considerados abstratamente e, a partir deles, fornecidos os dados, a questão, as hipóteses de solução e demonstrada a funcionalidade/verdade do experimento (cf. LEISTER; CHIAPPIN, 2010, p. 17). Dessa forma, pode-se compreender que o *experimento mental*, a partir desses objetos, serve ao mister de concretizar uma explicitação efetiva de como corroborar a verdade que constitui a base de um sistema (filosófico), com a qual todos os problemas devem ser emoldurados.

Acerca da compleição societária (Política), o problema do fundamento da verdade também se encontra presente e esta é a razão da utilização de um *método* que seja capaz de o acessar. Nesse contexto, o *método contratualista* tem o mister de buscar e assentar as bases que justificam e explicam as instituições sociais (político-jurídicas), mormente do Estado Civil.

E da mesma forma que na Física, a natureza é tomada como possuidora das propriedades da *extensão* e do *movimento*, e conjeturada de modo *mecânico*, igualmente deve ser o objeto primordial da Política, qual seja, o *indivíduo* – *única entidade ontológica real*. Lima Vaz esclarece que se trata de um espectro antropológico que “procede de uma *física* rigorosamente mecanicista, tradução cosmológica de uma metafísica materialista” (EF IV, p. 297). E aqui o exemplo hobbesiano é primoroso, dado que nele é explícito o *método científico* como *método contratualista*.

O modo como Hobbes afronta os problemas políticos segue a mesma abordagem galileiana no estudo dos corpos e dos movimentos – Galileu promove uma geometrização do espaço físico e, Hobbes, uma geometrização do espaço político (cf. LEISTER; CHIAPPIN, 2010, p. 20). Assim é que todo o contorno da arena política terá como única propriedade o *indivíduo isolado* e carente em suas necessidades psicobiológicas (cf. ED, p. 238-239). Logo, cuida-se de avaliar a natureza deste *indivíduo*, sua *ação* e seu *comportamento*.

Hobbes admite o indivíduo da forma mais simples possível e para a concepção do seu dinamismo comportamental o considera apenas como racional e auto interessado, ou seja, uma razão calculadora que busca o próprio benefício. É preciso especificar que por interesse se entende o fato de que o sujeito “tem um propósito e preferências e que estas vêm sempre antes das preferências dos demais” (LEISTER; CHIAPPIN, 2010, p. 20) e, por outro, a “razão torna eficiente a realização deste fim, visto que a racionalidade está relacionada com a escolha entre

os meios ou ações utilizadas para realização destes propósitos” (LEISTER; CHIAPPIN, 2010, p. 20).

A natureza da ação humana é reduzida em termos de causa e efeito com o intuito de extrair todas as consequências comportamentais¹²⁴. E qual a lei principal encontrada por Hobbes no estudo da ação humana? A resposta também soa simples, ou seja, que a lei fundamental da ação humana é que o indivíduo busca sempre a realização do seu interesse e a tanto, opta racionalmente pelas escolhas cujas consequências maximizam seu benefício e minimizam o custo.

A verdade dessa lei fundamental da conduta humana é demonstrada a partir do momento em que indivíduo – racional e auto interessado – é posto em interatividade com outros indivíduos. O *locus* é o espaço social e político ao modo da geometrização galileiana – corpo isolado em movimento ou em repouso sem a presença de forças em atuação¹²⁵. A questão é: qual seria mencionado movimento? Ora, considerados os indivíduos como racionais e interessados, i.é, que avaliam e buscam meios para satisfação dos seus interesses, é indubitável que o resultado da relação dos interagentes coexistindo com iguais liberdades naturais nesse espaço sociopolítico será o de um estado de guerra (cf. LEISTER; CHIAPPIN, 2016b, p. 294).

A conclusão de Hobbes é que vige nesse recesso um estado concorrencial entre os indivíduos com vistas à satisfação dos seus interesses onde a capacidade de destruição recíproca é idêntica (*alteri adversus alteros*) (cf. EF IV, p. 302). Dessa forma, segue-se que o maior bem a ser preservado é a vida. Por conseguinte, a hipótese de solução aventada é a edificação de um Estado Civil.

Esta seria a única possibilidade de compatibilizar a cooperação entre indivíduos racionais e auto interessados, considerando o achado lógico de que o bem mais valioso é a vida (a autopreservação), do qual decorre que o valor primordial para todos é a *segurança coletiva*

¹²⁴ Essa perspectiva teórica acerca da natureza humana em Hobbes é explicitada pela “teoria do movimento” englobando tanto a descrição das faculdades mentais como o comportamento natural do ser humano. O “movimento” hobbesiano não se afigura como atualização do que existe em potência (Aristóteles), mas simplesmente como mudança de lugar, sendo que o movimento se caracteriza ou se realiza sempre pela ação de outro corpo. Frateschi assinala que disso seguem “duas consequências da explicação do movimento”, uma concernente “à teoria das causas” e, outra, “à teoria da inércia”. E continua: “para Hobbes (...) o que causa movimento em um corpo é o movimento de outro corpo, ou seja, o movimento é explicado apenas e tão-somente pela causa eficiente, não restando na natureza hobbesiana nenhum lugar para a causa final”. É com a “teoria do movimento” que o filósofo estruturará o *estado de natureza* para dele tirar várias consequências segundo o “movimento” das condutas ou ações humanas, bem ainda, o *estado de sociedade* e o *médium* aqui denominado *pacto social*. (cf. FRATESCHI, 2008, p. 47-93).

¹²⁵ A propósito, a 3ª Lei de Newton: “a toda ação se opõe sempre uma igual reação, ou seja, as ações recíprocas de dois corpos são sempre iguais e dirigidas em direções contrárias”.

(LEISTER; CHIAPPIN, 2010, p. 22). Noutros termos, se o estado de guerra tem sua origem no fato de que todos os indivíduos em relação pretendem resguardar a própria vida, imprescindível que se encontre um artifício para concretizar mencionado ideário, qual seja: o Estado Civil.

Essa hipótese de solução funciona como um artefato humano (v.g.: uma tecnologia qualquer) que deve *operar* (funcionar) a fim de alcançar o objetivo pretendido, pois,

Essa tecnologia é construída para realizar uma função como se fosse uma máquina que deve extrair água de poços profundos, ou como se fosse uma lente que deve corrigir seja a miopia seja o astigmatismo. O estudo das leis da ótica e do olho humano permite construir a tecnologia adequada para resolver o problema da miopia. Do mesmo modo, o estudo da natureza e da ação humana e do modelo formado por indivíduos interagentes – que tem a natureza de um modelo de Estado de Guerra, em que todos estão em guerra com todos – permite conceber uma tecnologia para proporcionar a cooperação entre esses indivíduos interagentes. (LEISTER; CHIAPPIN, 2010, p. 22)

O Estado Civil desponta como *aparato técnico* para obviar o problema da interação dos indivíduos e realizar o valor de maior relevância para todos: *segurança coletiva*. O método hobbesiano explicita (de forma heurística) que a liberdade natural dos indivíduos interagentes não permite o surgimento da cooperação e nem a preservação da vida, o que mostra a necessidade da solução (Estado Civil) por meio do contrato. No entanto, por qual razão o Estado Civil se formaliza pelo *medium* do contrato?

A ideia de *contrato* tem pertinência com a autonomia da vontade considerando os sujeitos e suas pretensões – trocas com vantagens recíprocas. No âmbito privado não há, *a priori*, como fazer com que os indivíduos honrem seus compromissos, daí a necessidade de se pensar numa forma de os obrigar. Esta forma é pensada como artefato *contratual*, pois com tal mecanismo: (a) cada indivíduo expressa sua promessa de transferir a outrem seu direito natural de fazer valer suas pretensões; e, (b) aquiesce que seja instituído um árbitro (soberano), que acolhe o direito natural de todos os indivíduos, a fim de dirimir as eventuais controvérsias. Neste acordo, o indivíduo aceita alienar seu direito natural de obrigar outrem ao cumprimento dos compromissos segundo um sistema de regras que se pressupõe organizado e equilibrado. (cf. LEISTER; CHIAPPIN, 2010, p. 22-23)

Por essa razão, nota-se que o modo como se abordou a natureza humana, inferindo-se eventuais condutas e daí formulando-se hipóteses e soluções, seguiu a maneira do *método científico (experimento mental)*. Em suma: a ciência produz um *contrato* para realização da *norma*, cujo sentido ideal é a *segurança coletiva*, e, como todos querem sua concretização,

segue-se que devem cumprir o pacto e transferir o direito natural que possuem para o soberano, o qual velará para a efetivação do almejado desiderato¹²⁶.

A conjectura do *estado de natureza* afigura imprescindível no contexto do *experimento mental* para justificar a “gênese da sociedade (...), pois somente a condição natural e o comportamento do ser humano naquele estado podem explicar o aparecimento do primeiro vínculo social, a saber, o contrato” (EF IV, p. 301). A artificialidade do Estado Civil é resultado do desenlace do *experimento mental* e do *medium* daí resultante, qual seja: o pacto.

A conclusão a que se chega, considerando que o *iter* percorrido é de natureza científica, é que o contrato emerge não apenas com um aspecto ficcional, mas sobretudo como uma *norma* técnica entre a *causa* (momento pré-social) e o *efeito* (momento social) segundo o molde cartesiano da *conditio sine qua non* da cognição (cf. LEISTER; CHIAPPIN, 2010, p. 23). Eis a *verdade do método contratual*. Rememora-se que na perspectiva cartesiana a *verdade* é alcançada por meio do itinerário dubitativo do indivíduo que pensa.

Ao pensar e na medida em que pensa, o sujeito desenvolve um raciocínio que se prova a si mesmo como existente. É a *razão* que se pensa a si mesma e se realiza como pensamento. Quase na cumeada desse pensar, chega-se à existência de Deus, pois para Descartes, é necessário que haja um garantidor da *razão* e do próprio pensamento. Todo o caminho cartesiano é realizado na perspectiva da *causa* e do *efeito*, quer dizer, a causalidade aparece como *medida* entre o indivíduo e Deus.

O itinerário hobbesiano esboça semelhante procedimento. Ao arquitetar as interações entre os indivíduos, tanto no momento pré-social quanto no social, desse modo, aparece nitidamente a *causa* e, dela, o *efeito*. O *contrato* surge como ordenação técnica que disciplina a interação dos indivíduos e, também, como nota de compreensão da necessidade (e fundamento) do próprio Estado Civil. Logo, tanto o modelo cartesiano, como o modelo hobbesiano buscam *ordem e medida* na estruturação do conhecimento.

Mas Hobbes seria o único pensador aderente ao método hipotético-dedutivo? A resposta é que não, pois embora se tenha adotado seu arquétipo como exemplar sobre a edificação societária, é fato que a Modernidade se encontra atravessada pelo viés *poiético*. Por conseguinte, ressalvados alguns ajustes no modo como cada pensador elabora a arquitetura

¹²⁶ Mas é imprescindível ter em conta, como adverte Lima Vaz, que ao pôr fim no estado de natureza e à “luta de morte”, Hobbes faz surgir, “em seu lugar, o Estado-Leviatã como novo Senhor ao qual todos devem entregar-se como escravos, a fim de que cada um tenha assegurado o reconhecimento da sua irrisória liberdade”. (SE, p. 25)

política, pode-se assentar que todos perpassam mencionada matriz. Chiappin e Leister explicitam que muitas das pressuposições de Hobbes foram consideradas por Locke, Rousseau, Montesquieu e Kant, visto que pretenderam “fazer no domínio da política o que Descartes e Galileu fizeram no domínio da Natureza física: construir uma nova imagem do mundo social e político” (2016b, p. 294-295).

Embora o contratualismo como método parece ter sido eclipsado por longo período, na segunda metade do século XX ocorreu seu ressurgimento com *A Theory of Justice* (1971), de John Rawls (1921-2002). À maneira dos clássicos (analogicamente) este filósofo intenta acessar, por meio da *original position*, os fundamentos da constituição societária: os princípios de justiça [(a) maior liberdade equitativa; e, (b) diferença]. O recurso não é o de um hipotético *estado de natureza*, mas uma situação que, sob o *véu da ignorância* – momento de situação de escolha justa –, propicia aos indivíduos como racionais e autônomos deliberarem acerca da melhor estruturação societária – aquela onde possa reinar a *justiça como equidade*.

O *indivíduo* rawlseniano tem as características do sujeito moral (kantiano) e não apenas racional e auto interessado (hobbesiano), mesmo porque seu objetivo maior é se contrapor ao *utilitarismo*. Noutras palavras, assim como as elaborações posteriores a Hobbes passaram por vários ajustes, da mesma forma a proposta rawlseniana que, com uma sofisticação única, busca responder aos mesmos anseios (mas numa quadra histórica distinta), qual seja: como estabelecer o *princípio de cooperação* entre os indivíduos num arquétipo societário (cf. RAWLS, 1997, p. 229).

Consequentemente, observa-se, com o trajeto ora integralizado, que o pacto social, mesmo considerados suas inúmeras variações, desde o *mecanicismo* hobbesiano até a *justiça como equidade* rawlseniana, perpassa o ideário *poiético* moderno por meio de um modelo (*experimento mental*). Trata-se de um ideal construtivo que assume como objetivo primordial a (re-)adequação do espaço social e político às “características do novo e emergente fundamento ontológico, o indivíduo racional e autônomo” (LEISTER; CHIAPPIN, 2016b, p. 295).

E como este indivíduo se posicionou como *aedificador* de si e do seu mundo, igualmente insurgiu a necessidade de se “projetar, desenhar e construir, com o recurso do conhecimento científico dos fenômenos sociais e políticos, tecnologias sociais e políticas de intervenção” (LEISTER; CHIAPPIN, 2016b, p. 294-295) para, assim, estabelecer um espaço sociopolítico para atender às suas carências e aos seus interesses. É neste sentido que se

pontificou que a *sociedade moderna* é fruto da reflexão, e mais, de uma reflexão *poiética*, porquanto *criada* para *servir* para algo, qual seja, atender às carências e necessidades humanas (cf. EF II, p. 166), o que possibilita estatuir a evidência do *método contratual* como *método científico* segundo os influxos do racionalismo cientificista inaugurado com a Modernidade.

3.2.2 Premissas do contrato social

A explicitação do *método contratual* esclareceu a conexão entre o pacto social e o racionalismo cientificista e, em certa medida, pontificou que a narrativa contratualista segue um padrão discursivo semelhante. No entanto, o modelo exemplificativo utilizado foi o hobbesiano. Por conseguinte, imperiosa uma abordagem de determinadas estruturas das teorias do pacto social, pois o fato de comungarem de uma composição argumentativa análoga não significa que tenham sido compostas com as mesmas premissas e haurido as mesmas conclusões.

Entretanto, tal proposição não significa a necessidade de se explicitar um esboço verticalizado dessas diversas linhas teóricas, mas sim um exame linear do mecanismo teórico-expositivo, visto que, o desígnio não é avaliar cada um dos filósofos que se dedicaram à temática, mas especificar o discurso da organicidade social. Daí a ideia de uma exposição com dois desdobramentos. Primeiro, com base nos clássicos contratualistas – sistemas hobbesiano, lockiano e rousseauiano – e, segundo, as soluções neocontratualistas – rawlseniana, nozickiana e buchaniana.

Todavia, entremeados – os desdobramentos – com uma justificativa acerca do silêncio doutrinário do século XVIII até meados do século XX. Acredita-se que tal percurso possibilitará situar a conformação político-social moderna, quer-se dizer, uma rememoração teórico-filosófica das origens, da natureza das coisas e dos próprios conceitos com o objetivo de progredir no conhecimento acerca de uma *sociedade raciocinada*. Logo, três tópicos se revelam suficientes: (1) Abordagem da estrutura das teorias clássicas; (2) Apogeu e ocaso do contratualismo; e, (3) Reabilitação do contratualismo na contemporaneidade.

3.2.2.1 Abordagem da estrutura das teorias clássicas

O intento ora enunciado entrevê uma gama de filósofos e teorias¹²⁷, ainda assim, considerando o interesse de uma abordagem estrutural da narrativa contratualista, optar-se-á por três versões representativas (a hobbesiana, a lockiana e a rousseauiana). A bem da verdade, referida escolha tem afinidade com a reverberação delas, em alguma medida, nos pósteros, quer-se dizer, na buchaniana, na nozickiana e na rawlseniana. A mencionada abordagem privilegiará a organicidade do discurso e como as peças que o compõem se integram na diversidade de arranjos, buscando enunciar suas características marcantes (ou base ontológica). A hipótese é que esse caminho será suficiente não apenas para ilustrar os problemas, mas, sobretudo, para reafirmar a tese de que a *sociedade moderna* se mostra como fruto de uma reflexão tecnicizante (*poiética*).

Nessa perspectiva, considere-se que no contratualismo é firme que a busca sobre os princípios básicos em que se assenta a ordem política encontra-se fundada no que antes se referiu como *experimento mental* e, por isso, curial que tais fundamentos sejam tratados como *quaestio iuris*, i.é, como lineamentos sobre os quais a comunidade humana deve ordenar o estado de convivência (cf. RODILLA, 2014, p. 26).

Por isso que se trata de uma investigação acerca da gênese normativa e não da gênese fática do espectro social, em que pese este ser um dos problemas e das críticas ao contratualismo¹²⁸. Logo, conveniente insistir no fato de que se está diante de um pacto que não ostenta propriamente a vestidura de um negócio jurídico, mas de uma *ideia reguladora da razão* (cf. BOBBIO, 2000, p. 199-200)

E é nesse sentido que emerge sua *funcionalidade heurística*, cujo desígnio é encontrar as razões ou justificativas da existência do Estado, do ordenamento jurídico-positivo e do próprio dever de obediência. Em suma, pode-se sintetizar que o pacto social se estrutura numa espécie de estratégia teórica na qual vigora como *a priori* balizador uma concepção específica de acordo de vontades (cf. RODILLA, 2014, p. 27-30).

¹²⁷ Dentre os clássicos: Johannes Althusius (1567-1638) (*Politica Methodice Digesta*), Thomas Hobbes (1588-1679) (*Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*), Samuel Pufendorf (1632-1694) (*De Officio Hominis et Civis*), John Locke (1632-1704) (*Dois tratados sobre o governo*), Jean-Jacques Rousseau (*Do contrato social*) e Immanuel Kant (1724-1804) (*A metafísica dos costumes*); e, dos contemporâneos: John Rawls (1921-2002) (*A Theory of Justice*), Robert Nozick (1938-2002) (*State and Utopia*), David Gauthier (1932-) (*Morals by Agreement*), Jon Elster (1940-) (*Marx Hoje*) e Crawford Brough Macpherson (1911-1987) (*A Teoria Política do Individualismo*) (cf. P. J. Krischke, *O Contrato Social: ontem e hoje*).

¹²⁸ As censuras ao contratualismo são de diversas ordens: *utilitarista* (David Hume), *positivista* (Jeremy Bentham) e *historicista* (Edmund Burke); entretanto, mais adiante será dedicada uma seção acerca do *apogeu e ocaso do contratualismo* e elas serão enfrentadas.

Um consenso com uma disposição linguística bastante conhecida, composta por um argumento com três estádios peculiares: momento pré-político (*estado de natureza*) que, mediado pelo pacto, converge em político (*estado de sociedade*). E como o desenvolvimento discursivo tem como meta a constituição de uma situação de ordem política, aflora uma tríade de questionamentos em torno da *razão do Estado*, dos *fundamentos do Estado* e dos *limites do Estado*.

A indagação sobre a razão do Estado em regra é divisada no momento da descrição do *estado de natureza*, cuja função especulativa possibilita mostrar as justificativas plausíveis ou convincentes no sentido de que é melhor escolher pelo Estado que continuar na anarquia. O próximo passo, referido como *medium* argumentativo e estruturante da convivência, permite defender a existência do Estado num ou noutro concerto tendo como norteamento a ideia de acordo, daí o recurso ao pacto enquanto tecnologia ou aparato que concebe a esfera jurídico-política.

Reitere-se dessa maneira, que é assim que o contrato figura como espécie de atividade reflexiva (ou *norma técnica*) com a finalidade de mostrar o bom senso da instituição da ordem política e o conseqüente assentimento ao dever de obediência ao ordenamento jurídico pelos aderentes. Por último, uma vez consentido quanto à necessidade do poder político, chega o momento de estabelecer o seu alcance ou seus limites, ou seja, o instante em que os indivíduos cuidam de constituir as regras basilares no sentido assegurar e proteger seus interesses. Noutros termos, segundo Rodilla:

De este modo el argumento contractualista en favor de un conjunto determinado de principios filosófico-políticos puede interpretarse como un argumento en el que la descripción del estado de naturaleza y ciertos supuestos generales sobre los intereses básicos de individuos racionales constituyen las premisas, los principios fundamentales de una sociedad bien ordenada constituyen la conclusión, mientras que la hipótesis del contrato permite pasar de las premisas a la conclusión. (RODILLA, 2014, p. 32)

Sistema hobbesiano

A primeira referência cabe ao arquétipo hobbesiano, em que pese já ter sido dedicado algum espaço ao seu arcabouço teórico (seção 3.2.1 *O pacto social como método contratual*), pois se afiguram necessários alguns acréscimos. Mesmo porque se está diante do mais completo

(e primeiro) teórico da emergente sociedade burguesa – nos aspectos político e moral (cf. STRAUSS, 2006, p. 21).

Um momento único e que tivera seus primeiros passos ao termo do medievo, ocasião em que a produção de bens, que praticamente tinha como desígnio o atendimento direto das necessidades individuais, passa a compor os anseios de um mercado como regulador das necessidades individuais. Dessa forma, trata-se do cenário típico da sociedade burguesa, no qual as mercadorias são ofertadas para aqueles que se interessam em adquirir, numa franca competição.

Não obstante, os indivíduos com suas próprias vontades procuram satisfazerem-se como podem e na medida em que seja possível dentro desse mercado concorrencial (cf. MACPHERSON, 1979, 14-16). Por conseguinte, para preservar mencionado *status quo* (ou mercado burguês) é imprescindível que haja uma instância de poder que possa assegurar sua permanência e desenvolvimento. É nesse contexto que emergem as reflexões em torno do Estado-leviatã, cuja essência é definida segundo Hobbes como:

Uma Pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autora, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. O titular dessa pessoa chama-se Soberano, e se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos. (HOBBS, 2000, p. 126)

E para se chegar a essa concepção desse *Estado forte* o filósofo utiliza o método resolutivo-compositivo da ciência natural, visto a crença de que algo será mais bem conhecido quando consideradas suas partes. O ponto de partida será a unidade estatal, i.é, o *indivíduo* enquanto *corpo*, procedendo segundo o “modelo *poiético*, construindo – ou reconstruindo – a realidade de acordo com as duas formas da *computatio*, a saber, a *análise* que caminha do complexo ao simples (*subtractio*) e a *síntese* que procede dos primeiros princípios à ciência (*additio*)” (EF IV, p. 300).

E será essa unidade essencial, com suas quatro faculdades fundamentais – força corporal, experiência, razão e afetividade – que será testada num espaço relacional e explicitada a oposição universal (*alteri adversus alteros*). Tal será o *estado de natureza* que, de contínuo, requererá o Estado Civil como solução para assegurar a paz e a defesa comum.

Este somente será possível pelo *medium* do contrato, um artefato bastante conhecido da burguesia (cf. LEISTER; CHIAPPIN, 2010, p. 9-11), por meio do qual todos se comprometem no sentido de formar uma unidade real sob o manto do grande Leviatã. E aqui há algo importante, qual seja, que o pacto é estabelecido entre os indivíduos e dele não participa o Soberano – “o soberano permanece fora do pacto, restando como único depositário das renúncias dos direitos dos súditos e, portanto, único a manter todos os direitos originários” (REALE; ANTISERI, 2003b, p. 498). (cf. HOBBS, 2000, p. 126)

Essa submissão integral por intermédio do pacto é vista pelo Filósofo como um sério problema, pois com a renúncia aos direitos naturais (ou da liberdade) “podem ser definidos o justo e o injusto” (EF IV, p. 306) e o *Estado-Leviatã* se torna a “única fonte do Direito” (EF II, p. 260). Tanto a submissão quanto a renúncia devem ser absolutas ou integrais, visto que só assim é que poderá ser erigido um outro absoluto para dar conta da paz/segurança – o Deus Mortal ou Estado-Leviatã¹²⁹. Mas haveria alguma plausibilidade nesta proposição dos absolutos no interior da obra hobbesiana?

Quer parecer que sim e, a tanto, basta pensar no argumento do direito natural ilimitado (*jus omnium in omnia*) no *estado de natureza* que, por ausência de segurança para seu exercício, resultará na morte do próprio Direito natural, i.é, o Direito deixado a si mesmo implicará no seu fenecimento. Disto resulta a necessidade de um Estado-forte a fim de que haja salvaguarda para o próprio Direito, mas não só, para também dizer o que é o Direito.

A conclusão é que no sistema hobbesiano não há lugar para um *justo natural*, mas apenas para um *justo legal*. A lei, e somente a lei, poderá explicitar o que seja o Direito. Dessa forma, a questão que se coloca seria qual o limite do poder que institui a lei que se consubstancia no Direito único? A resposta se encaminha para a ausência de baliza para o poder político, donde emerge uma possível *face demoníaca* do poder ou do Estado, pois definitivamente tudo lhe será permitido (cf. EF II, p. 260). Noutros termos, manifesta-se em Hobbes um poder político absoluto¹³⁰.

¹²⁹ A designação *Leviatã* possui extrato bíblico e remete ao livro de Jó (capítulos 40-41), onde está descrito o *Leviatã* (que significa *crocodilo*) como “monstro invencível”. Hobbes recorre à simbologia bíblica com o mesmo intuito, qual seja, “designar o Estado também como título simbólico da obra que sintetiza todo o seu pensamento”. O *Leviatã*, assim, traduz a conotação de uma espécie de “*deus mortal*”, pois a ele, abaixo do “Deus Imortal”, (...) “devemos a paz e a defesa de nossa vida”. Nesta perspectiva, “a dupla denominação extremamente significativa: o Estado absolutista por ele concebido é verdadeiramente metade monstro e metade *deus mortal*”. (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 499-501)

¹³⁰ Em Hobbes é possível asseverar que o *poder soberano* o é na medida em que for *absoluto*. Aliás, “se não fosse absoluto, não seria soberano: soberania e caráter absoluto são *unum et idem*”. (BOBBIO, 1998, p. 107)

Sistema lockiano

Na perspectiva de John Locke (1632-1704), o *estado de natureza* não contempla a beligerância universal hobbesiana, mas apenas um ambiente no qual os direitos naturais não possuem inteira garantia de realização. Apesar de considerar o indivíduo como célula societária, sua natureza é a de alguém “constitutivamente moral” (EF IV, p. 309). E é por ser moral ou ético no convívio, que se pode assentar que neste recesso vige um conjunto de normas compartilhadas – ou direitos naturais¹³¹.

Contudo, ressalta Locke que o exercício dos direitos não contempla certeza, porquanto sempre sujeito à transgressão por este ou aquele convivente, visto que, nem todos seriam “observadores da equidade e da justiça” (LOCKE, 1998, p. 495). Nota-se que é a inobservância do regramento comum que conduz ao estado de conflito, que se instala devido à inexistência de uma instância apropriada para fazer valer o *direito da razão*.

O argumento lockiano é inteiramente novo e constituído do entrelaçamento de três matrizes indissociáveis: *indivíduo*, *propriedade* e *trabalho*. A ligadura dessas categorias possibilita uma construção singular, ou seja, apenas o indivíduo tem a propriedade sobre sua pessoa e sobre o trabalho realizado com suas mãos. A tônica empreendida é no *valor-trabalho*, que irá resultar na constituição da propriedade (cf. ED, p. 230-231).

Portanto, a narrativa do *estado de natureza* tem como *telos* a legitimação de um acervo de bens – *propriedade*. Mas não apenas, referida legitimação naquela época somente seria possível com um certo limite – necessidades pessoais –, o qual desapareceu a partir do instante em que surgiu o dinheiro como fator de troca. A justificativa da desigualdade quanto à posse da terra (ou de bens) adveio com o aprofundamento da ideia de trabalho e sua junção com a concepção de propriedade. (cf. HELFERICH, 2006, p. 188-189) Essa mencionada teoria da propriedade estabeleceu um reconhecimento moral para a propriedade e para a sociedade capitalista (cf. MACPHERSON, 1979, p. 233).

¹³¹ A referência a um *conjunto de normas compartilhadas* merece alguma explicitação, primeiro para pontuar que a ética lockiana é de base empirista e, portanto, utilitarista e eudemonista. Assim é que aquele arcabouço normativo remete a três tipos de normatividades diversas: “1. As divinas; 2. As civis; e, 3. As da opinião pública ou reputação. 1. Julgadas com base no parâmetro do primeiro tipo de leis, as ações humanas são *pecados* ou *deveres*. 2. Julgadas com base no parâmetro do segundo tipo de leis, as ações humanas são *delituosas* ou *inocentes*. 3. Julgadas com base no parâmetro do terceiro tipo de leis, as ações humanas são *virtudes* ou *vícios*”. É preciso ressaltar que “na base da moralidade, portanto, está a *lei revelada*, que, aliás, Locke parece fazer coincidir com a *lei promulgada através das luzes da natureza*, ou seja, com a lei que a própria razão humana pode descobrir”. (REALE; ANTISERI, 2003b, p. 522-523)

Nesse contexto, irrefragável que “o fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a *conservação de sua propriedade*” (LOCKE, 1998, p. 495). O aludido objetivo será garantido segundo três condições primordiais do estatuto social, quais sejam: (a) criação de uma lei que seja medida comum para solução de todas as controvérsias; (b) instituição de um juiz conhecido e imparcial para resolver os conflitos segundo a lei estabelecida; e, (c) constituição de um poder que possa apoiar e sustentar a sentença quando justa e dar a ela a respectiva execução (cf. LOCKE, 1998, p. 496-497).

Isto permite acentuar que na doutrina lockiana há sinalização clara da instituição ou divisão de poder (mais tarde difundida por Montesquieu), o que implica em limites para o poder político e, também, uma espécie de bilateralidade obrigacional de respeito pelo povo ao poder político e do detentor deste em relação ao povo¹³². Não sem razão, portanto, que Locke é tido como *fundador do liberalismo*, pois o *telos* da sua filosofia política não é mais a segurança e a ordem, como em Hobbes, mas sim a maximização da *liberdade* dentro de uma quadratura legal de *igualdade* (cf. REALE; ANTISERI, 2003b, p. 523).

Sistema rousseauiano

Se nesses dois sistemas filosóficos há uma certa semelhança na disposição das peças que compõem o contratualismo, no horizonte de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ocorre algo inovador, que é a constituição de uma espécie de programa reformador, cuja implementação será tentada com a Revolução Francesa (1789)¹³³. Mas o que isso significa e como ecoa nas peças do pacto social? A bem da verdade, a concepção de pacto social rousseauiana, numa certa esquematização, não difere muito do panorama dos teóricos do seu tempo; mas sim, a forma com que ele concebe o ser humano em sua gênese e como se degradou

¹³² Essa via dupla obrigacional entre o governo e o povo implica na irrestrita obediência pelo governo à finalidade pela qual foi instituído. Cuida-se do “direito de resistência”. Na hipótese de quebra de confiança – atuação do governo contrariamente aos interesses do povo –, “cabe ainda ao povo um poder supremo para remover ou alterar o legislativo quando julgar que este age contrariamente à confiança nele depositada”. (LOCKE, 1998, p. 518-519)

¹³³ A ideia de um “programa reformador” deve ser considerada em toda a sua obra, seja com uma nova concepção pedagógica ou educacional, seja na necessidade de se pensar um novo ser humano e seja, por fim, numa nova estruturação social. (cf. CASSIRER, 1999, p. 23)

com a civilização e, a partir daí, como engendra o resgate do verdadeiro ser humano e da verdadeira sociedade¹³⁴.

Por essa razão, aquilo que seria uma idealização reformista, mencionada por Gay na introdução da obra *A questão de Jean-Jacques Rousseau*, sintetiza que “o grande princípio único de Rousseau – que o homem é bom, que a sociedade o corrompe, mas que somente a sociedade, o agente da perdição é capaz de ser o agente da salvação – é uma ferramenta crítica” (CASSIRER, 1999, p. 31). E mais ainda, “ele afirma não apenas que a reforma é desejável, mas mais importante, que ela é possível e sugere que uma sociedade que só produz vilões e néscios se priva de seu direito de existir” (CASSIRER, 1999, p. 31-32).

Lima Vaz assinala que a *ideia de homem* rousseuniana figura como uma *norma reatrix* para momentos de crise da sociedade política a partir do momento em que passa a indagar sobre sua legitimidade, seu fundamento etc. em contraposição com a prática política (cf. EF II, p. 138-139). E esse aspecto crítico do pensamento rousseuniano perpassa todas as suas obras, porém, para os apontamentos que se pretende fazer serão necessários apenas alguns elementos¹³⁵.

Visto que, mencionados registros terão o condão de explicitar que a concepção rousseuniana, apesar de seguir uma senda diferente dos teóricos da época, também perfila uma espécie de *experimento mental*. E a clareza desse ponto de vista aparece a partir do seu método racional – genealógico-reconstrutivo – com o intuito é demonstrar a bondade natural do ser humano e, assim, edificar um *estado de natureza* com características singulares que, seguindo a evolução natural do ser humano e da civilização, resultou no estado civil ou social¹³⁶.

A propósito, veja-se que logo no princípio da primeira parte do discurso ele enuncia: “por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie” (ROUSSEAU, 1973, p. 243). Numa tal busca pela origem, Rousseau explicita aspectos fisiológicos, psicológicos e

¹³⁴ Lima Vaz evidencia que na obra rousseuniana existem dois níveis encadeados, quais sejam: o homem natural e a sociedade. Assim, “sua interrogação fundamental desdobra-se, por conseguinte, em dois momentos: qual o caminho que levou o homem natural no estado de natureza ao estado de sociedade? E por que o estado de sociedade trouxe ao homem a corrupção e a perda da bondade inata ao homem natural?” e conclui: “toda a obra rousseuniana pode ser considerada uma tentativa de resposta a essas duas questões”. (cf. AF I, p. 101-102)

¹³⁵ A referência básica aqui remete para três obras marcantes: do *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* e do *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* (títulos originais).

¹³⁶ O *estado de natureza* aparece na teorização rousseuniana “muito mais que um período histórico ou de uma particular experiência histórica, trata-se de uma categoria teórica que facilita a compreensão do homem presente e das suas contradições”. Numa síntese, “o estado natural tem valor normativo, constituindo um ponto de referência na determinação dos aspectos corrompidos que se insinuaram em nossa natureza humana”. (REALE; ANTISERI, 2003b, p. 756)

morais do ser humano e conclui que nos primórdios ele não era nem bom e nem mau, pois não tinha consciência acerca disto.

Com isso, remata que as desigualdades no *estado de natureza* não eram de tal magnitude que pudessem conduzir a um estado de conflito, como equivocadamente teria concluído Hobbes, dados os aspectos da simplicidade de vida, do sentido de indulgência mútua e do desconhecimento da eticidade. Contudo, com o avanço cultural e social as desigualdades, que inicialmente eram insignificantes, ganharam importância e a servidão e a dominação se instalaram como prática de vida.

Essa seria a base sobre a qual Rousseau sustenta a bondade do ser humano no *estado de natureza* contraposta à degeneração pela qual passou com a instituição da sociedade (ou socialização). A reconstrução deste perfil humano é realizada na segunda parte do discurso quando proclama:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: "Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!". (ROUSSEAU, 1973, p. 265)

A genealogia racional desenvolvida a partir dessa evocação é primorosa e nasce com o delineamento do *estado de natureza* nos primórdios até o instante dos primeiros ajustes, como os relativos à assistência mútua etc., seguida daquilo que ele chama de *idade do ouro*. Nessa época teriam ocorrido mudanças importantes, como constituição de família, habitação como forma de propriedade, introdução da moralidade (regras de vida) e de punições etc., assinalando que a principal, quanto à desigualdade, teria sido a criação da propriedade (distinção entre ricos e pobres) e a consequente escravização do ser humano por conta das suas necessidades psicobiológicas.

É relevante dispor a seguinte questão: qual o sentido da formação da sociedade e instituição das leis? A resposta é eloquente no sentido de que a formação societária, bem como a instituição jurídica, serviu para a criação de novos obstáculos para os indefesos e novos domínios para os abastados, com a destruição da *liberdade natural* e a consequente fixação, para sempre, da *lei da propriedade e da desigualdade* e, com isso, efetivar de “uma usurpação

sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (ROUSSEAU, 1973, p. 275-276).

Esses elementos do *discurso* mostram importantes aspectos antropológicos, bem ainda, como emerge a ideia rousseauiana de *estado de natureza* (convivência pacífica) e que é a socialização que produz o homem degenerado. O *estado social*, ao cristalizar as desigualdades entre os homens, também é um *estado degenerado*. A questão que se coloca agora é: como o filósofo genebrino pensa o (novo) estado social? A resposta é desenvolvida na obra *Du Contrat Social*, que começa com a seguinte questão: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser” (ROUSSEAU, 1973, p. 27).

A amplitude deste mote é enorme e significa, em certa medida, prolongamento da discussão sobre a desigualdade entre os homens, tanto que o primeiro livro proclama: “O homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser o mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão” (ROUSSEAU, 1973, p. 28).

A obra é dividida em quatro livros e tendo referida questão norteadora, intuitivo que o desígnio rousseauiano é desenvolver que delineiem todos os aspectos do fundamento legítimo da sociedade política, permeando as condições e limites em que opera o poder soberano, linhas gerais sobre a forma e o funcionamento do aparato governamental, questões relativas aos sufrágios, as assembleias etc. Entretanto, o interesse neste trabalho está apenas na exposição das linhas gerais desse novo estado civil, motivo pelo qual não se adentrará nas peculiaridades de todas essas temáticas.

Como se vê, o recurso ao contrato social é realizado na tônica comumente empregada naquela ocasião histórica, o *experimento mental*. No entanto, como mencionado acima, Rousseau o utiliza juntamente a outros princípios, como o construtivo-racional (explicação da sociedade) e, também, o ético-valorativo (julgamento acerca dos fins para sua existência) e, em síntese, adere à máxima de que “os homens teriam, racionalmente, feito um pacto entre si, para saírem do seu miserável ‘estado de natureza’, quando reconheceram que as vantagens deste estado não compensavam as suas desvantagens” (MONCADA, 1995, p. 231).

Porém, sua concepção de contrato suplanta as demais devido a ênfase na *igualdade*, ou seja, no sentido de postular a substituição da *igualdade natural* pela *igualdade moral*, onde “todos se tornam iguais por convenção e direito” (ROUSSEAU, 1973, p. 45). O mencionado

destaque para a *igualdade* [ao invés de *segurança* e *ordem* (Hobbes), ou na *propriedade* (Locke)] é um distintivo filosófico, mas a novidade mesmo surgirá com a categoria da *volonté générale*. Mas qual o significado da *vontade geral*? A bem da verdade, Rousseau não legou uma definição, mas é possível compreender seu conteúdo como sendo a vontade do corpo moral e coletivo, distinto da vontade dos seus membros e, também, da vontade de todos ou da maioria (cf. PINTO, 2006, p. 85-86).

A *vontade geral* como explicitação do corpo moral da coletividade edificada em estado civil consubstancia uma ruptura nas concepções contratualistas, pois ao tempo em que estabelece um conteúdo para as vontades particulares, também esplende sua substância para a vontade do legislador e para a vontade do poder político. Assim é que as leis editadas pelo legislador traduzirão a *igualdade* (moral) entre os conviventes e constituirá, de contínuo, um limitador ao poder político.

Rousseau alvitra que a própria soberania seja um exercício da *vontade geral* na busca constante pelo *bem comum*. Mas será possível a *vontade particular* dissentir da *vontade geral*? Não há dúvida que sim, mas como a *vontade geral* significa *ser livre* e com o intuito de o pacto não representar simplesmente um formulário, “ele compreende tacitamente este compromisso, único que poderá dar força aos outros” (ROUSSEAU, 1973, p. 42), ou seja, “aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal” (ROUSSEAU, 1973, p. 42).

Há uma íntima conexão entre *liberdade*, *igualdade* e *vontade geral*, pois esta seria um programa de politização dos indivíduos para a liberdade como iguais – também uma precursora do *ideal democrático* moderno. Todavia, em que pese o forte teor crítico rousseauiano, imprescindível ter em conta que seu arranjo teórico se apresenta subsumido ao *método contratualista*, quer-se dizer, uma teoria com o intuito de resolver os problemas deixados por Locke e por Hobbes, relacionados principalmente, com a *liberdade* (cf. LEISTER; CHIAPPIN, 2016a, p. 720).

No entanto, para além desses problemas do recesso das teorias contratualistas, importante considerar que o propósito inaugural era o de explorar a organicidade do discurso contratualista e como referidos filósofos concertaram suas diversas peças – *estado de natureza*, *contrato* e *estado social* – ou, ainda, a estrutura básica das suas respectivas narrativas. E no

arranjo mesmo dessas categorias, restou uma vez mais patente o fundo cientificista para concepção do Estado Civil.

Visto que, o mencionado arcabouço teórico teve uma grande vitalidade e reverberou em inúmeros filósofos, sendo uma circunstância que autoriza considerar o apogeu entre os séculos XVII e XVIII. Todavia, referido ápice, logo em seguida experimentou o seu declínio. Assim, é necessário perquirir sobre a possível ressonância do enfoque contratualista na prática histórica como resposta à referida culminância e, também, as razões do decorrente declínio ao termo do século XVIII e início do século XX.

3.2.2.2 Apogeu e ocaso do contratualismo

A abertura de um espaço para debater o problema do apogeu e do ocaso do contratualismo logo em seguida à abordagem dos clássicos pode soar contraditório, dada a antecipação do enfoque neocontratualista na contemporaneidade. Mas, o interesse é mesmo assinalar sua frutificação teórica como prática histórica e, de contínuo, algumas das razões que propiciaram o silêncio doutrinário – entre o final século XVIII e meados do século XX. E será no bojo desta distinção teórica, que surgirão os elementos ou características gerais da organicidade político-moderna, quer-se dizer, aqueles artifícios teóricos que se materializaram no limiar do Estado Liberal (ou constitucional). Em síntese, é relevante elencar dois momentos distintos, o *apogeu* como repercussão da concepção contratualista na organização sociopolítica e, o *ocaso*, como abandono teórico após uma formidável proliferação filosófica.

No que respeita ao cimo do contratualismo (séc. XVII e XVIII), praticamente todos os filósofos tangenciaram questões relativas ao *poder político*, ao *Direito*, à *liberdade* etc. ou, mais propriamente, à organização da sociedade política. Desse modo, a culminância teórica é incontestável e o mesmo pode ser asseverado em relação à sua ressonância como prática histórica. Porém, considerando o enorme desenvolvimento sociopolítico nos primeiros séculos da Modernidade, afigura-se improdutivo enumerar todos os acontecimentos. Por essa razão, serão realizados três movimentos, o primeiro referente ao contexto inglês, seguido do francês e, por fim, a formação do *estado constitucional* em sua primeira estruturação – *Liberal*.

A conjuntura inglesa é peculiar. Visto que, a ideia de contrato ou de acordo acerca do poder político – entre governante e súditos – sempre permeou sua história. Noutros termos, fazia parte do senso político inglês a existência de um “contrato original entre o rei e o povo”

(LESSNOFF, 1986, p. 45) e a ideia da existência de *direitos ou liberdades* dos súditos, cuja ratificação era constante “face ao poder real” (FERREIRA, 2008, p. 80-81). E há vários momentos que os atestam, dentre os quais três são destacados: a *Magna Charta Libertatum* (1215), a *Petition of Rights* (1628) e a *Bill of Rights* (1689). Todas as cartas, observada a quadra histórica, resultaram da necessidade de reafirmação de direitos frente aos desentendimentos entre o parlamento e/ou nobres e/ou monarca e buscavam, em linhas gerais, a limitação do poder real.

O primeiro documento, também conhecido como *artigos dos barões*, teve como pano de fundo os problemas gerados com a guerra travada contra os franceses para recuperação de terras, o que produziu desgaste econômico para a coroa e o imperativo de maior tributação. Os nobres (barões) contenderam e fizeram com que o Rei João (daí *sem terra*) assinasse o documento considerando alguns direitos, dentre eles: (a) proteção dos direitos da igreja, (b) proteção contra prisão ilegal, (c) limitação de tributos exceto com anuência dos nobres etc.

O segundo surgiu num clima de violações de direitos perpetradas pelo Rei Carlos I, por meio do qual o parlamento inglês intentava o reconhecimento de alguns princípios e liberdades, dentre eles: (a) tributação somente com o consentimento parlamentar; (b) prisão apenas com justa causa; (c) proibição de lei marcial em tempos de paz etc.

A terceira *carta* emergiu com o termo da *Glorious Revolution* (1688), seguida da substituição do monarca e da instalação da monarquia constitucional, impondo-se várias limitações ao poder real: (a) relativas às normas do comércio; (b) questões da sucessão do trono; (c) majoração de tributos; (d) liberdade de expressão; (e) expropriação das propriedades privadas etc.

Qual seria a influência teórica subjacente a esse itinerário histórico? Apesar de anos antes da *Glorious Revolution* ter vindo a lume o *Leviathan* (1651), notório que esta obra não alcançou a desejada popularidade ao seu Autor, pelo contrário, carrou “ameaças e acusações (traição, ateísmo) (...) e não encontrou nenhuma glória em seu Estado” (ADOMEIT, 2001, p. 64). Mas há quem evidencie que teorização do regime inglês aflorou com o *Two Treatises of Government* (1689) – mesma época da *Bill of Rights* (cf. AF I, p. 79). E tal fato parece ter sido confirmado historicamente, pois as reflexões lockianas ressoaram de forma fidedigna acerca da conformação social e como espécie de justificação teórica.

Volvendo à questão, considerados esses elementos, os indicativos são no sentido de que no solo inglês havia uma experiência política contra o absolutismo, com ênfase na

consagração dos *direitos de liberdade*, o que sugere a ausência de alguma persuasão teórica. Aliás, em abono a esta insinuação, o próprio Locke ponderou na introdução da sua obra que que suas palavras fossem “suficientes para consolidar o trono de nosso grande restaurador” (Rei Guilherme) (cf. LOCKE, 1998, p. 197-198).

A relevância da obra política lockiana pode soar como apologia teórica da *Glorious Revolution* num primeiro momento, visto que, o seu alcance nas comunidades europeia e estadunidense foi inconfundível. Suas ideias foram rapidamente propagandeadas em artigos da *Encyclopédie (Autoridade Política e Liberdade Natural)*, sem contar a influência direta do *Segundo Tratado na Declaração de Direitos do Homem* de 1787 (cf. VÁRNAGY, 2006, p. 76-77).

O arcabouço lockiano se espalhou rapidamente, com clara repercussão na sedimentação do sistema parlamentar inglês e nos diversos governos que emergiram da democracia burguesa com o intuito de afastar o absolutismo e equilibrar o exercício do poder político com a instituição do Legislativo e do Judiciário. A mencionada reverberação teórica foi incontestável nos Estados Unidos da América, consoante explicita Tarcov, no trecho a seguir:

Despite historical change and historical revisionism, there remains a very real sense in which Americans can say that Locke is our political philosopher. The document by virtue of which we Americans are an independent people, occupying our special station among the powers of the earth, derives its principles and even some of its language from the political philosophy of John Locke. Practically speaking, we can recognize in his work something like our separation of powers, our belief in representative government, our hostility to all forms of tyranny, our insistence on the rule of law, our faith in toleration, our demand for limited government, and our confidence that the common good is ultimately served by the regulated private acquisition and control of property as well as by the free development and application of science. As for fundamental political principles, it can be safely assumed that every one of us, before we ever heard of Locke, had heard that all men are created equal, that they are endowed with certain inalienable rights, that among them are life, liberty, and the pursuit of happiness, that to secure these rights governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed, and that, whenever any form of government becomes destructive of these ends, it is the right of the people to alter or abolish it. (TARCOV, 1984, p. 1)

Além desse eco nas tradições políticas inglesa e americana, há quem mencione da sua influência na eclosão da *Révolution française* de 1789, mesmo suas obras são pretéritas¹³⁷. Mas

¹³⁷ A filosofia política lockiana é o ponto de chegada da Revolução Inglesa e, talvez, o ponto de partida da Revolução Americana. Cabral de Moncada evidencia que com tais acontecimentos históricos muitos pensadores se debruçaram sobre eles como se fossem do continente, e mais, “melhor do que os ingleses os pensavam, mais racionalista e abstractamente, e ainda a tirar delas certas conclusões que estes eram também incapazes de tirar”. Seria sobre essa “anglofilia” que alguns, como “Voltaire, Montesquieu e inclusive Rousseau” puderam enxergar

é certo que o contexto histórico francês era diverso do inglês (pré-revolução) e havia um forte enlace entre problemas sociais e políticos aliado ao panorama filosófico legado pela Ilustração francesa¹³⁸. Um dos símbolos destacados desta ocasião é a *Encyclopédie* (publicada entre 1751-1772), com a qual contribuíram com verbetes, além de muitos outros, Rousseau, Voltaire, Montesquieu e Diderot. E mesmo antes desta obra reinava a forte crítica originária das filosofias de Rousseau e de Montesquieu, respectivamente, com as obras *Du Contrat Social* (1762) e *L'Esprit des Lois* (1748), que digladiavam com o *Ancien Régime*.

Nesse aspecto, pode-se dizer que o poder absoluto e os nobres criaram um terreno fértil para os *philosophes*, pois havia um formidável material para análise diante dos olhos de todos, o que os conduziu a “naturalmente querer refazer a sociedade de seu tempo conforme um plano inteiramente novo, que cada um esboçava à única luz de sua razão” (TOCQUEVILLE, 1997, p. 144). Não obstante, ainda conforme Tocqueville, para que a linguagem filosófica fosse convertida em linguagem vulgar e encaminhasse a opinião pública para a mudança social completa (cf. TOCQUEVILLE, 1997, p. 186). E esse revolvimento integral resultou na *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* que, expressamente, foi inspirada em vários postulados filosóficos, como enuncia Fassò a seguir:

La declaración francesa es de inspiración netamente individualista, volviendo a garantizar al individuo el goce de los derechos que el pensamiento de la época consideraba ‘naturales’, o sea, los poseidos por el hombre en base a su propia esencia, com independência de su pertenencia a una determinada clase social. Tales derechos son proclamados en los dos primeros artículos del solemne documento – libertad, igualdad, propiedad, seguridad y resistencia a la oposición – enunciándose sus garantías em los sucesivos, definidores de la naturaleza y limites de la autoridad política. La soberanía reside exclusivamente en la nación: las leyes, expresión de la voluntad general se establecen a través del consenso, directo o por medio de representantes, de todos los ciudadanos; es igual para todos, y pone dos limites precisos a los órganos del poder ejecutivo a fin de salvaguardar la libertad personal, de opinión, religión y expresión: derecho ‘sagrado e inviolable’ es, se afirmará en último de los artículos, la propiedad. (FASSÒ, 1982, p. 236)

mais longe, portanto, certamente aí estaria a tal influência lockiana sobre a Revolução Francesa. (cf. MONCADA, 1995, p. 223-226).

¹³⁸ Essa distinção histórica entre ingleses e franceses é geralmente anotada no que respeita aos objetivos das revoluções (inglesa de 1689 e francesa de 1789), ou seja, enquanto os ingleses postulavam “liberdade” em face do poder político, os franceses buscavam “igualdade”, esta devido à massificação da desigualdade social com uma enorme pobreza. (cf. ARENDT, 2011, p. 47-91; e, TOCQUEVILLE, 1997, p. 18) No entanto, necessário um pouco de cuidado com tais conclusões, mesmo porque tais revoluções eclodiram no contexto do Iluminismo, cujos postulados eram a *liberdade*, o *individualismo* e a *igualdade*. Ademais, a Revolução Francesa é comumente lembrada pelo seu lema “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”.

A estrutura sociopolítica emergente, tanto dos ingleses quanto dos franceses, configurou a base do Estado Liberal segundo os anseios burgueses, impondo limites ao poder político, estabelecimento da divisão de poderes, reiterando a ideia de direitos naturais e consagração da lei como expressão da *volunté générale* etc. Bonavides lembra que essas mutações no campo político têm “muito que ver com as ideias e crenças sopradas durante o século XVIII por uma filosofia cujo momento culminante, em termos de efetividade, foi a Revolução Francesa” (BONAVIDES, 1996, p. 30). Com isto, o *status* societário refletido com base na teorização contratualista alcançou seu termo nas primeiras *Cartas de Direitos* (inglesa, americana e francesa) e se firmou como o apanágio do liberalismo.

O Estado Liberal, com contornos próprios, alçado à condição de Estado Constitucional, pois agora, inaugurado por meio de uma *Carta Política* e submetido ao império da lei – roupagens das fórmulas: *The Rule of Law*, da *Always under law*, do *L'État legal* ou do *Rechtsstaat* (cf. CANOTILHO, 1998, p. 88-93). Noutros termos, é inconfundível que a floração filosófica do contratualismo repercutiu fortemente como prática histórica (com alguma ressalva no que respeita aos ingleses) e acabou conformando muitas sociedades políticas.

Apesar desse grandioso epílogo do contratualismo no século XVIII, logo em seguida, derivou um eloquente silêncio filosófico, que perdurou até meados do século XX. Um arcabouço doutrinário que representou todo um ideário de época e o anseio de uma cosmovisão societária de um momento para o outro declinou e não houve mais qualquer interesse teórico. Essa quietude filosófica é denominada de o *ocaso* do contratualismo. Assim é que se levanta a questão acerca das razões ou motivos dessa taciturnidade.

Algumas hipóteses podem ser levantadas, como os acometimentos infligidos por David Hume (1711-1776), por Jeremy Bentham (1748-1832) e por Edmund Burke (1729-1797) com os argumentos, respectivamente, baseados no *utilitarismo*, no *positivismo* e no *historicismo*; ou ainda, à própria concretização histórica do Estado Liberal, além da conexão do nome de Rousseau à Revolução Francesa. Em suma, o intento agora é explorar tais vertentes a fim de esclarecer, em certa medida, o que se mencionou como *ocaso do contratualismo*. (cf. GOUGH, 1957, p. 186-206)

A começar pela crítica *utilitarista*, convém ponderar que não há consenso sobre Hume ser ou não utilitarista (cf. RAWLS, 1997, p. 35); no entanto, como este não é propriamente o interesse da pesquisa, admitir-se-á esta condição (cf. LEISTER; CHIAPPIN, 2015, p. 350). E para secundar a assertiva, conforme esclarecem Reale e Antiseri, o recurso humiano ao

utilitarismo está relacionado com a ética, no sentido de que aquilo que se mostra útil conduz nossa aquiescência; porém, o “útil de que se fala no campo da ética não é o nosso útil particular, mas sim o útil que, além de nós, estende-se também aos outros” (REALE; ANTISERI, 2003b, p. 573), ou ainda, o útil de dimensão pública e que se amplia à felicidade de todos (cf. REALE; ANTISERI, 2003b, p. 573). E como o exame humiano possui raízes empiristas, suas conclusões foram forjadas com base em premissas históricas, com o intuito de corroborar que o contrato social como espécie de utopia, dado inexistir lastro na realidade, bem ainda, que a obediência ao poder político não se encontra fundada num pacto, mas sim em interesses e necessidades.

Hume, em seu *Essays, Moral, Political and Literary*, abre um capítulo denominado *contrato original* e afirma, textualmente, que é “evidente que não foi expressamente celebrado nenhum pacto ou acordo de submissão geral” (HUME, 1973, p. 228), sendo certo que a emergência da autoridade política nos diversos lugares deve ser avaliada em sua particularidade. E mais, que as relações entre o soberano e os súditos nada possuem de *vontade* e *consenso* como sustentam os contratualistas. De outra maneira, se eles – os contratualistas – “passeassem seu olhar pelo mundo inteiro, nada encontrariam que tivesse a menor relação com suas ideias ou pudesse justificar sistema tão apurado e filosófico” (HUME, 1973, p. 228). Observe a seguir, que o filósofo escocês insiste na perspectiva histórica ou na empiria, e conclui que,

Encontramos também, em toda parte, súditos que reconhecem a seu príncipe esse direito, considerando-se nascidos já submetidos à obrigação de obediência a seu soberano, do mesmo modo que nasceram já submetidos à obrigação de respeito e obediência a seus pais. Estas relações são sempre concebidas como igualmente independentes de nosso consentimento, na Pérsia ou na China, na França ou na Espanha, e até mesmo na Holanda ou na Inglaterra, em todo lugar onde as doutrinas atrás referidas não foram cuidadosamente inculcadas. (HUME, 1973, p. 228)

Verifica-se que Hume não pretende negar a tese do consentimento do povo como um justo fundamento para o governo, mas *quando ocorre*. Sua intenção é deixar claro que a aquiescência do povo quanto ao poder político (ou soberano) muito raramente existiu, visto que, comumente o governo surge “através da violência, e a submissão é devida à necessidade” (HUME, 1973, p. 231). E para demonstrar a assertiva o filósofo escocês recorre ao exemplo do camponês pobre e inculto, residente em determinado território que, devido à sua condição social, dificilmente poderá deixar o local onde nasceu e sempre viveu por não aprovar o poder político (cf. HUME, 1973, p. 232-232).

A *aceitação tácita* ao suposto contrato original não se afigura plausível e nem verossímil, pois devido a impossibilidade de o plebeu deixar seu lugar de moradia, terá que aceitar o novo governo por *necessidade*. Um outro exemplo, seria o da pessoa que, com a intenção de estabelecer residência em determinado território, primeiro avalia as condições do governo, as normas existentes etc. e, em seguida, promove a mudança; logo, nesse caso específico, poderia ser erigido o consentimento ao poder político (ou ao soberano). Entretanto, é preciso lembrar que esses argumentos servem para refutar ou não o *consenso abstrato* do contratualismo, o que gera uma questão um tanto mais abrangente: qual seria então a justificação para o estado, instituições etc. segundo o concerto argumentativo humiano?

Essa questão tem o objetivo de acentuar, sobretudo, o poder da crítica de Hume à teoria contratualista, pois enquanto esta sustenta a justificação do poder político na normatividade do contrato, Hume segue senda oposta e oferece uma resposta dentro do paradigma utilitário. Qual seja, que o Estado (as instituições, as leis e a autoridade, aos quais se deve obediência) encontra justificativa ou fundamento no fato de que “de outro modo a sociedade não poderia existir” (HUME, 1973, p. 234). A *utilidade* serve para explicar e validar as instituições complexas e, ao mesmo tempo, desse modo, expõe a fratura com o contratualismo. Todavia, nem por isso deixa de oferecer sua contribuição, como lembra Tasset no trecho a seguir:

Precisamente porque Hume fundamenta na utilidade tanto a concretização do governo como também sua existência, vai poder construir, como ponto final de sua teoria política, uma adequada teoria acerca dos limites do poder e da obediência, a qual supera em clareza e coerência as teorias elaboradas por seus contemporâneos, sobretudo a partir do contratualismo. Esta teoria do poder limitado dentro das instituições políticas passará como um elemento crucial para o radicalismo político reformista de Bentham e seus seguidores (...). Em resumo, para terminar esse ponto, temos que assinalar que, acima de detalhes particulares, a teoria de Hume mostra uma potência crítica maior – e mais bem fundamentada teoricamente – que as teorias contratualistas que eram suas rivais: enquanto Hobbes acentua tanto a conservação da sociedade que acaba anulando o direito de rebelar-se contra o poder estabelecido, ao contrário, Hume afirma acertadamente que todo poder deve estar limitado pelo que constitui seu fundamento: a satisfação dos interesses dos indivíduos. A filosofia política, para Hume, deve culminar em uma eudemonologia tanto individual como social, e este é uma vez mais outro ponto crucial de conexão com o utilitarismo. (TASSET, 1998, p. 45 e 47)

Saliente-se, contudo, que o potencial crítico do *utilitarismo* atinge o ápice com a filosofia benthamiana, a qual, na verdade, possui enraizamento humiano. Aliás, o próprio Bentham considera que o *princípio da utilidade* veio à luz depois de uma leitura que fizera da obra de Hume (*Tratado sobre a natureza humana*), ocasião em que suas limitações deixaram

de existir, porquanto passou a “acreditar que a utilidade era o teste e a medida de toda virtude e a origem exclusiva da justiça” (KENNY, 2009, p. 18), sendo que a partir daí “interpretou o princípio da utilidade como significando que a felicidade da maioria dos cidadãos era o critério a partir do qual os negócios do Estado deviam ser julgados” (KENNY, 2009, p. 18). Bentham assinala, no excerto a seguir, que:

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente á eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos. (BENTHAM, 1974, p. 9)

Tais postulados constituem a base de qualquer sistema que tenha como objetivo a edificação da felicidade, sendo certo que todos os demais sistemas que os questionem não passam de meras palavras, atitude desarrazoada, capricho ou obscuridade.

E quanto ao *contrato social*, o argumento benthamiano reforça o raciocínio humiano ao estabelecer que “de manera similar con respecto al contrato original, se nos dá a entender que tal cosa nunca existió, que su noción es ridícula: al mismo tiempo que no se puede hablar ni moverse sin suponer que hubo uno” (BENTHAM, 2010, p. 58).¹³⁹

A mencionada crítica emergiu após a publicação da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* com um expressivo texto denominado *Anarchical Fallacies* (1795), cujo intuito, conforme o subtítulo, é um “an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution” (BENTHAM, 1987, p. 46). E, de fato, Bentham promove um esquadrinhamento da declaração com a finalidade de refutar as teses jusnaturalistas dos *direitos naturais*. Na sua concepção, os defensores do jusnaturalismo – aqueles que admitem a existência de *leis naturais* – seriam anarquistas, visto que, além da ideia de direitos naturais significar uma falácia, também poderia se constituir em veículo para o enfraquecimento do Estado. Noutros termos:

The rational censor, acknowledging the existence of the law he disapproves, proposes the repeal of it: the anarchist, setting up his will and fancy for a law

¹³⁹ A ideia de que o pacto social consubstancia uma noção “ridícula” também é expressa de forma mais enfática em outro lugar, quando Bentham assinala que a “origem de governos em um contrato é pura ficção, ou seja, uma falsidade”, visto que “nunca se sabe ser verdade em qualquer caso”. Além do mais, a “defesa dela faz mal, envolvendo o sujeito em erro e confusão, e não é necessária e nem útil para qualquer bom propósito” (BENTHAM, 1987, p. 55).

before which all mankind are called upon to bow down at the first word- the anarchist, trampling on truth and decency, denies the validity of the law in question, - denies the existence of it in the character of a law, and calls upon all mankind to rise up in a mass, and resist the execution of it. (BENTHAM, 1987, p. 50)

A ideia de um Direito independente do Estado seria algo insustentável, um *nonsense*, ou, então, a própria inexistência do Direito. Isto porque a possível reivindicação de um determinado Direito depende não apenas de uma regra jurídica como, também, de uma instância estatal para o afirmar e para o assegurar. Acerca dessa tese benthamiana, Rodilla lembra que a própria noção de direito subjetivo seria derivada, i.é, “que alguien tiene un derecho significa que otra u otras personas tienen una obligación correlativa, y por cierto una obligación exigible mediante el aparato coactivo del Estado”, e completa, “y no existen obligaciones a menos que estén establecidas por leyes positivas”. Em suma: sólo existen, pues, derechos legales” (RODILLA, 2014, p. 396).

Esse repúdio aos *direitos naturais*, desde uma interpretação *positivista*, tanto quanto ao *contrato original*, como algo ridículo e falso, tinha forte adesão na seara político-filosófica inglesa. E nesse aspecto, geralmente é lembrada a filosofia burkiana, cuja oposição à abstração racionalista dos *direitos naturais* segue a trilha *historicista*. Mas o que isso quer dizer? Significa uma frontal recusa à postulação iluminista calcada no fundamento da sociedade por meio de um *contrato*, e mais, dos *direitos* tendo como origem referido estatuto social, dado que destituída de base histórica.

Na perspectiva burkiana “a sociedade humana desenvolve-se ao longo do tempo e é regulada pela sobrevivência dos elementos que permanecem”, ou seja, “não é possível pensá-la como um processo que está claro à razão, mas sim como fruto do desenvolvimento histórico” (CASSIMIRO, 2015, p. 378).¹⁴⁰ E segundo esse modo de compreensão da formação e estruturação da sociedade, é possível vislumbrar uma concepção de *contrato* no ponto de vista burkiano, porém, como

¹⁴⁰ A propósito do historicismo burkiano, Strauss rememora “de la historia es posible «adquirir mucha sabiduría política», pero sólo «como hábito, no como precepto». La historia es susceptible de desviar el entendimiento del hombre «de la empresa que tiene ante sí» a engañosas analogías, y los hombres tienen una inclinación natural a sucumbir a esta tentación. Desde luego requiere un esfuerzo mucho más grande articular una situación nunca hasta entonces articulada y trazar su peculiar carácter que interpretarla a la luz de situaciones anteriormente articuladas”. (STRAUSS, 2000, p. 394)

Um compromisso entre várias gerações, entre os que estão mortos, os que estão vivos e os que hão de nascer, porque se trata de uma parceria em bens cuja conquista demora várias gerações a conseguir e que não é para ser destruída por uma atitude egoísta e imprudente. Este contrato é um compromisso entre várias gerações e destas com a ordem eterna, um compromisso moral de realização do humano, de que cada geração não se pode eximir e onde se reconhece que apenas uma longa cadeia de gerações pode apurar a sociedade de molde a que esta permita a plena realização do homem. (BURKE, 2015, p. 34 – *in* Introdução de Ivone Moreira)

Dessa forma, cuida-se de um pacto que não pode ser rescindido, como se fosse um contrato comercial qualquer, dado sua consolidação ao longo do tempo como “uma parceria, cultural, moral e espiritual” (BURKE, 2015, p. 34 – *in* Introdução de Ivone Moreira). Mas neste ponto, é preciso ter à frente que Burke, apesar de conservador, não é contra *reformas*, que até as entende necessárias, mas sim contra *revoluções*, mas sim, é contra *revoluções*, pois não se pode desprezar o desenvolvimento angariado ao longo do tempo e, de um momento para outro, instaurar do vazio a sociedade política, suas instituições e suas leis.

Aliás, sobre as reformas encetadas na Inglaterra, Burke assinala que todas “fundaram-se na relação com a antiguidade”, e conclui que “todas aquelas que possam ser feitas daqui para frente serão concebidas cuidadosamente a partir de idênticos precedentes, de semelhante autoridade e exemplo” (BURKE, 2015, p. 82). Nesta trajetória de edificação societária estão os direitos que, com diversos documentos (*Cartas*) – na Inglaterra –, foram afirmados e reafirmados historicamente e, por isso, afigura-se impossível erigir os *direitos do homem* segundo uma abstração iluminista, pois mesmo que “metafisicamente verdadeiros, são moral e politicamente falsos” (BURKE, 2015, p. 119).

Segundo Burke, “os verdadeiros direitos, aqueles que garantem as liberdades e benefícios concretos que têm sido assegurados por um longo período” (CASSIMIRO, 2015, p. 388), não se originam de um movimento abrupto e inaugurador único, mas são “aqueles que refletem a tradição de uma nação, que são expressos pelos costumes e são garantidos pelo tempo e pela história” (CASSIMIRO, 2015, p. 388).

Os eixos argumentativos dispostos, como a *historicidade* burkiana, a *utilitarista* humiana e *positivista* benthamiana, tinham como horizonte a versão contratualista rousseauiana e qualquer concepção social racional abstrata dos *direitos naturais*, ou seja, constituíam o cerne do pensamento contrarrevolucionário. Rodilla especifica que a análise destes autores “volvía a poner en operación la vieja tesis de la condición naturalmente social del hombre, de la sociabilidad natural de los seres humanos” (RODILLA, 2014, p. 397), algo bem próximo de uma concepção aristotélica tanto do homem racional e político quanto do

Estado como “una entidade natural, supraordenada a los indivíduos, cuya identidad personal queda determinada por su pertenencia a um Estado” (RODILLA, 2014, p. 397).

Dessa forma, não há dúvida acerca dos abalos produzidos na teoria contratualista e na própria diretriz dos *direitos naturais* como hauridos da instância do pacto social. Mas além disso, deve ser lembrado outro aspecto histórico importante, que é a concretização do Estado Liberal – Estado Constitucional – como ideário sociopolítico e intento maior da burguesia (cf. BONAVIDES, 1996, p. 67-71). Na perspectiva de Bonavides, pode-se compreender que

Forma de garantir o indivíduo, de rodeá-lo de proteção contra o Estado, implicitamente seu maior inimigo na teoria liberal, o *negativum* de que emanam as piores ameaças ao vasto círculo dos direitos individuais, que a Revolução havia erigido em dogma de vitorioso evangelho político. (BONAVIDES, 1996, p. 68)

O acontecimento histórico do Estado Liberal – caracterizado pelos eventos da *Revolução inglesa*, da *Revolução francesa* e da *Independência americana* – sedimentou aquilo que se mencionou como *intento maior da burguesia* em vários aspectos, consubstanciado numa *Carta Política*, notadamente nos âmbitos político e econômico. No político, efetivou a limitação do poder, estabeleceu a divisão de poderes e trouxe um rol de direitos humanos (ou fundamentais) e, no econômico, abriu caminho para o florescimento do mercado (capitalista).

Desse modo, a burguesia passou a ter voz ativa por meio da influência parlamentar, ingerindo de maneira concreta nos desígnios legislativos, seja por meio da aprovação de leis tendentes ao fortalecimento da rede protetiva do indivíduo e, seja também, por meio da fiscalização dos atos de governo. A essência do pensamento burguês-liberal (contratualista) era no sentido de um mínimo de restrições aos direitos de relevância econômica (propriedade, indústria, comércio etc.), visto que, tanto as leis estatais quanto as leis de mercado seriam suficientes para estabelecer a regulação da vida social.

Noutros termos, a partir do momento em que o domínio legal se conectou com o domínio econômico, apenas os detentores do poder econômico tiveram condições de intervir na atividade legislativa, ou ainda, o *status* econômico propiciava o acesso às funções públicas. (cf. CANOTILHO, 1998, p. 105-106) Assim, Estado Liberal (Constitucional) significa a concretização histórica do contratualismo e, de contínuo, o êxito dos propósitos da burguesia. Em suma, o florescimento da doutrina contratualista se deveu à necessidade de se desincumbir

do mister de proporcionar uma resposta satisfatória à questão da associação dos indivíduos tendo como propósito garantir a concretização das suas necessidades (cf. EF II, p. 163).

Dessa forma, as filosofias lockiana, rousseauiana etc. atingem seu ápice como imperativo teórico da finalidade anteriormente mencionada. Por conseguinte, a realidade do Estado Liberal (ou constitucional) consubstancia algo como que a *meta optata* doutrinária¹⁴¹. A considerar tal consumação na feição do novel Estado, pode-se dizer que ele mesmo – o Estado – aparece como que *ocaso* do contratualismo. Mas não é só, ao lado dessa realização teórica houve, concomitantemente, as incursões *historicista*, *utilitarista* e *positivista*, que ocasionaram um derruimento em sua estruturação filosófica, desacreditando-a. Logo, sinteticamente, o arcabouço sobre o qual se pode falar do *apogeu* e do *ocaso* do contratualismo. Mas, apesar de aparentemente esquecido desde o fim do século XVIII, renasceu em meados do século XX com enorme vigor.

3.2.2.3 Reabilitação do contratualismo na contemporaneidade

O ressurgimento do contratualismo, depois da metade do século XX, tem como marco os estudos sobre a *teoria da justiça*, de John Rawls, posteriormente condensados na *A Theory of Justice* (1971), mas comumente são mencionadas a *teoria neoliberal minimalista do estado* (1974), de Robert Nozick, e a *teoria econômica da constituição*, de James MacGill Buchanan Jr. Trata-se de um arcabouço teórico-filosófico que objetiva ofertar algumas soluções para diversos problemas que, logicamente, não são, necessariamente, aqueles sobre os quais refletiram os clássicos.

Estes tiveram pela frente as questões do *patriarcalismo*, do *direito divino* e do *absolutismo* e a necessidade do estabelecimento das linhas básicas da organização sociopolítica, configurada mais tarde pelo Estado Liberal. Entretanto, logo a principal característica dessa tipologia estatal – *não-intervencionista* – acabou debilitada e cedeu lugar para uma outra feição, agora, social – Estado Social –, sabidamente intervencionista.

¹⁴¹ Houve outros acontecimentos históricos importantes que sedimentaram o silenciamento do contratualismo, como a Revolução Industrial e o conseqüente Movimento Operário. Este porque consubstanciava reivindicações – melhores condições de trabalho, sufrágio universal etc. – que eram incompatíveis com os anseios burgueses e, logicamente, com o contratualismo clássico ou com o *status negativus* próprio do Estado Liberal. Por isso, entende-se que tanto uma quanto o outro são conseqüências da própria concretização do Estado Liberal (ou constitucional), o que conduz à desnecessidade de alguma explicitação a respeito.

E foi justamente uma ampla crise social e política ocorrida em meados do século XX que exigiu novas reflexões sobre a arquitetônica societária. Assim, para divisar a *reabilitação* do contratualismo e especificar o *locus* das teorias neocontratualistas, impostergável situar a transmutação do Estado Liberal em Estado Social¹⁴², as tensões ocorridas no recesso deste e, por fim, as premissas centrais das respostas rawlseniana, buchaniana e nozickiana.

3.2.2.3.1 Transmutação do Estado Liberal em Social

Os percursos anteriores adiantaram o problema originário do contratualismo, que era proporcionar uma resposta coerente à questão da legitimidade do poder político, i.é, uma elaboração teórica que pudesse especificar um arquétipo estatal ao qual todos pudessem racionalmente dar assentimento. As construções foram variadas e uma síntese ou concretização histórica se notabilizou no século XVIII sob o *nomen* Estado Liberal (poder político limitado internamente [com a divisão de poderes] e externamente [dada a redução extrema das suas funções perante a sociedade]; há quem chame tal estrutura de *técnica do liberalismo*) (cf. BONAVIDES, 1996, p. 187; MIRANDA, 1990, p. 85).

Nessa primeira concepção estatal, devido às questões teóricas subjacentes, a característica marcante foi privilegiar ao máximo a *liberdade* individual, o que significava abstenção de controle estatal sobre a vida privada¹⁴³. Um organismo limitado ao policiamento da ordem pública, que governa e administra, mas sem possibilidade de ingerência nas atividades

¹⁴² Nessas prefigurações do “Estado” (Liberal e Social) tem sido dado primazia à perspectiva contratualista como realização histórica. Contudo, importante evidenciar que as críticas utilitaristas à Revolução Francesa e ao contratualismo de forma geral não se resumiram ao julgamento do pacto social, mas sim à formulação de uma configuração estatal que objetivou conjugar de forma dinâmica e adaptável a realidade do “Estado” e a do “Mercado” para tornar concreta a “estabilidade da cooperação”. Lembre-se que o utilitarismo concebe o “Estado” como um dado fático e não como resultado de um “pacto”, o qual, aliás, seria algo fantasioso e absurdo. A propósito, na “transição do contratualismo, com o Estado de Direito, para o utilitarismo, com o Estado Democrático de Direito e o Estado Democrático e Social de Direito, interpretada como um progresso, no sentido de que esses mecanismos institucionais são cada vez mais, justos, eficientes, eficazes e adaptativos, em sua capacidade de resolver problemas políticos e sociais”. São dois modos organizativos “para administrar a tensão e o conflito entre a esfera privada, com o princípio da autonomia da vontade, e a esfera pública, com o princípio da supremacia do interesse público, sobre o interesse privado” (LEISTER; CHIAPPIN, 2015, p. 493).

¹⁴³ Releva lembrar que este é o primeiro momento da criação dos “direitos humanos”, também denominada de “direitos de primeira geração” (Bobbio) ou “direitos de primeira dimensão” (Sarlet) – direitos relacionados à “liberdade”. Seriam “aqueles direitos que tendem a limitar o poder do Estado e a reservar para o indivíduo, ou para os grupos particulares, uma esfera *em relação* ao Estado” (BOBBIO, 1992, p. 32). São direitos “apresentados como direitos de cunho negativo, uma vez que dirigidos a uma abstenção e não a uma conduta positiva por parte dos poderes públicos, sendo, neste sentido, direitos de resistência ou de oposição perante o Estado”. A inspiração é marcadamente jusnaturalista e relacionados “à vida, à liberdade, à propriedade e à igualdade perante a lei” (SARLET, 1998, p. 48).

econômicas ou contratuais – daí o *não-intervencionismo*. Mencionado dístico é também conhecido pelo aforismo econômico dos fisiocratas da época: *laissez-faire, laissez-passer, le monde va de lui-même* (deixai fazer, deixar passar, que o mundo anda por si mesmo).

Dessa forma, Bester evidencia que este adágio “traduziu os ditames da escola liberal: liberdade de produção e liberdade de circulação, sendo defeso ao Estado intervir na ordem econômica, bem como proibido limitar o direito de propriedade” (2005, p. 21). No entanto, o exacerbado absentismo nas questões da sociedade – separação entre *estado* e *sociedade*¹⁴⁴ – gerou enorme desigualdade entre os extratos populacionais, exigindo uma espécie de *estadualização da sociedade* e uma *socialização do Estado*, i.é, a emergência do denominado Estado Social (cf. NOVAIS, 1987, p. 188-198).

A imbricação entre Estado e Sociedade ou *estadualização da sociedade* e/ou *socialização do Estado* explica, em alguma medida, o que seja o Estado Social e possibilita evidenciar o seu caráter *intervencionista* como diferença basilar. Mas qual seria o alcance desta especificidade do Estado Social? Noutros termos, em que medida ocorre a ingerência da Sociedade no Estado e deste na Sociedade?

Como se vê, essas indagações são amplas e não podem ser respondidas com um conceito ou definição do que seja o Estado Social, também denominado *Estado de bem-estar*, *Estado assistencial* ou *Welfare State* –, pois, pode favorecer um ou outro aspecto e desprezar outros. Assim, com o intuito de proporcionar uma visão mais assertiva dessa novel formação sociopolítica, até mesmo para situar com melhor pertinência seus futuros problemas, será trilhada uma via contextual-historiográfica.

O decaimento do Estado Liberal começa no século XIX e se agrava em suas últimas décadas, afigurando-se diversos os fatores que lhe impõem uma nova feição – a Social. Todavia, há dois que se justapõem e que talvez explicitem sua origem: (a) ideário democrático; e, (b) Revolução Industrial. A industrialização principiou na Inglaterra (em 1750) e logo se espalhou para a Europa ocidental e para os Estados Unidos da América, modificando drasticamente o modo de produção – de artesanal para industrial (maquinário).

A concretização do *capitalismo*, como sistema econômico que visa a acumulação de riqueza, coincide com essa alteração no modo de produção, pois pressupõe a mão de obra assalariada – e ainda, duas classes: (a) o *capitalista*; e, (b) a *trabalhadora*; por conseguinte, era necessário um novo arquétipo que pudesse harmonizar os interesses da nova ordem, i.é, que a

¹⁴⁴ Esta distinção foi objeto de análise na seção 1.4.1.

massa operária se empenhasse no processo produtivo para que pudesse ensejar a acumulação do capital.

Esse período não foi fácil, pois sabe-se que a categoria operária desde o início dessa transformação foi submetida por um longo período a condições degradantes de trabalho, como jornadas exaustivas (mais de 80 horas semanais) e sem quaisquer direitos (sequer o salário-mínimo). Não tardou o surgimento de alguns movimentos trabalhistas, como o *ludismo* (*destruidores de máquinas*) e o *cartismo* (*reivindicação de direitos*), bem como, as associações e os sindicatos, que recrudesceram a luta pela reafirmação de direitos como: limitação de jornada semanal, regulamentação do trabalho feminino, extinção do trabalho infantil, folga semanal, salário-mínimo etc.

Juntamente com essa luta por melhores condições laborais sobreveio a exigência por direitos políticos, como o sufrágio universal. As conquistas sociais, tanto no campo trabalhista quanto no político, confirmam o entrecruzamento daqueles dois aspectos, e mais, que foi o acesso da classe operária ao poder político que possibilitou o empreendimento das reformas legislativas e o conseqüente surgimento de um novo *status socialis*. (cf. SANTOS, 2002, p. 147 e seg.; HOBBSAWM, 1977, p. 1749-1848)

Contudo, se faz necessário pontuar que o período histórico da consagração do Estado Social não se resume a esses dois fatores – que se reconhece importantes –, pois houve acontecimentos relevantes que impuseram uma espécie de conscientização de que se vivia numa outra época, permeada por desafios totalmente novos¹⁴⁵. Por conseguinte, pode-se fazer uma outra abordagem como forma compreensiva que engloba e esclarece aqueles dois fatores – ideário democrático e Revolução Industrial – por meio de três intercorrências interessantes, quais sejam: (a) *surgimento das ideias socialistas*; (b) *ampliação da participação do Estado na*

¹⁴⁵ Essa viragem consciencial foi um longo processo, visto que a filosofia econômica se encontrava sob o manto do pensamento liberal. As reflexões econômicas, desde Locke, legitimaram a propriedade privada e a posse de riqueza. As reflexões smithianas foram essenciais para dar continuidade e assentar a desigualdade com a possibilidade de concentração de riquezas nas mãos da burguesia. Adam Smith “recorreu a uma teoria que (...) desempenha aqui papel idêntico ao da teoria do pecado original na teologia: sendo todos os homens iguais, acumulam e enriquecem os que são trabalhadores (industriosos), poupados (parcimoniosos) e inteligentes; estão condenados a ser pobres os que são preguiçosos, perdulários e incapazes (pouco inteligentes)”. Esta teoria – *previous accumulation* – era inspirada na teologia protestante e acabou se constituindo como espécie de religião burguesa, enraizando-se nas consciências e servindo para “‘explicar’ e ‘justificar’ as desigualdades que o capitalismo industrial acentuou, glorificando os vencedores e degradando os perdedores e os pobres”. Em outros termos, “se a riqueza era entendida como uma Graça de Deus, a pobreza só poderia entender-se como a denegação da Graça divina. A mendicância foi mesmo considerada um delito punido pelo Estado e muitos milhares de ‘mendigos’ e ‘vagabundos’ foram executados por cometerem o ‘crime’ de serem pobres, e, por isso, socialmente perigosos” (NUNES, 2003, p. 436-437). As críticas marxianas foram essenciais para que, aos poucos, houvesse uma tomada de consciência de que a desigualdade é tipicamente um problema social.

gestão econômica; e, (c) formação de uma base ou teoria econômica – compromisso keynesiano (cf. BEDIN; NIELSSON, 2011, p. 39-60).

Acerca das ideias socialistas, deve ser lembrado o empreendimento marxiano de oposição ao *capitalismo* e aos sistemas de produção correlatos, que propiciaram um forte fundamento crítico sobre das relações sociais (mormente *capital vs. trabalho*). A importância do ideário socialista foi formidável, bastando evidenciar que o mundo se dividiu em dois blocos (*capitalista* e *socialista*) no decorrer do século XX, com ampla interpenetração das ideias socialistas no regime capitalista (v.g.: abertura para os direitos sociais).

Sobre o segundo aspecto – participação do Estado na gestão econômica –, convém lembrar que ao termo do século XIX e início do século XX houve uma espantosa competição entre os impérios europeus pela supremacia comercial, sendo este um dos fatores que levaram à Primeira Guerra Mundial. Esse Estado competidor teve que se dedicar ainda mais na administração econômica durante o pós-guerra para propiciar desenvolvimento econômico.

A notabilidade dessa gestão estatal se explicitou com maior clareza com a Grande Depressão (1929) e as consequentes medidas econômicas/estatais para obviar seus efeitos, bem ainda na formação dos sistemas totalitários alemão e italiano. Algumas questões mal resolvidas daquele primeiro conflito armado, além do acirramento entre as potências econômicas, ensejou a Segunda Grande Guerra Mundial.

As consequências foram devastadoras e, uma vez mais, a gerência/administração estatal se fez presente para promover a reconstrução dos países e o equilíbrio econômico. Mas não foram tão-somente tais eventos, visto que, vários países ainda tiveram que lidar com as dificuldades geradas pela Guerra Fria e pela corrida armamentista, o que uma vez mais demandou forte presença estatal na regulação social (sobretudo na economia), perdurando até a década de 70 do século XX.

Por fim, deve ser lembrado que referido percurso histórico teve um fundamento teórico para o sustentar e, diga-se, bastante exitoso, porquanto foi uma época de prosperidade econômica em todo o mundo. Mas que base teórica foi esta? Depois da Grande Depressão (1929) e do fato da intervenção estatal na economia, alguns economistas passaram a refletir sobre o assunto, dentre eles John Maynard Keynes (1883-1946). (cf. SANTOS, 2002, p. 139-164)

O pensamento keynesiano (*escola keynesiana*) sobre a organização político-econômica teve grande relevo e adesão, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial,

tanto que adotada por vários países – *pacto social keynesiano* (cf. CAPELLA, 2002, p. 179-185). Os seus estudos sobre macroeconomia e pleno emprego, condensados na *General theory of employment, interest and Money* (1936), opunha-se ao *laissez-faire* com a tese de que é primordial a ingerência do estado na economia (controlando-a), com a finalidade de promover o pleno emprego, ou seja:

A mensagem básica do livro está contida nas muitas vezes repetida proposição de que o sistema capitalista tem um caráter intrinsecamente instável. Ou seja, a operação da “mão invisível”, ao contrário do que ainda é sustentado por economistas de inclinação mais ortodoxa, não produz a harmonia apregoada entre o interesse egoístico dos agentes econômicos e o bem-estar global. Em busca de seu ganho máximo, o comportamento individual e racional dos agentes econômicos — produtores, consumidores e assalariados — pode gerar crises a despeito do bom funcionamento das poderosas forças automáticas dos mercados livres. (KEYNES, 1996, p. 11)

Essa panorâmica entrevê a metamorfose estatal – de Liberal em Social – e evidencia a passagem do *não-intervencionismo* para o *intervencionismo*. A mencionada interposição recíproca entre Estado e Sociedade foi pontuada por vários diplomas legais. Comumente são citadas a Constituição Mexicana de 1917 e a Constituição de Weimar de 1919. Dado que, nelas restaram positivados vários *direitos sociais*. A partir desse ponto, ocorreu uma ampla regulamentação sobre a sociedade civil – ou dos interesses privados –, enquanto resposta aos problemas estruturais causados pelo desenvolvimento do capitalismo.

Um Estado regulador e prestacionista, cuja normatização reflete inúmeras tensões sociais e, tem como *telos* a própria manutenção do *status quo* (do *capitalismo*), ainda que com avanços humanizadores (*direitos sociais*). Entretanto, para além desse aspecto crítico, parece relevante especificar esse novel estatuto social numa formulação mais incisiva, que possa expressar suas muitas designações – *Estado providência*, *Estado assistencial*, *Welfare State* etc. – e, a tanto, a síntese a seguir, de Bonavides, é apropriada,

Quando o Estado, coagido pela pressão das massas, pelas reivindicações que a impaciência do quarto estado faz ao poder político, confere, no Estado constitucional ou fora deste, os direitos do trabalho, da previdência, da educação, intervém na economia como distribuidor, dita o salário, manipula a moeda, regula os preços, combate o desemprego, protege os enfermos, dá ao trabalhador e ao burocrata a casa própria, controla as profissões, compra a produção, financia as exportações, concede crédito, institui comissões de abastecimento, provê necessidades individuais, enfrenta crises econômicas, coloca na sociedade todas as classes na mais estreita dependência de seu poderio econômico, político e social, em suma, estende sua influência a quase todos os domínios que dantes pertenciam, em grande parte, à área de iniciativa

individual, nesse instante o Estado pode, com justiça, receber a denominação de Estado social. (1996, p. 185-186)

A supremacia dessa forma de poder político altamente regulatória – e *intervencionista* – embasado no *compromisso keynesiano* alcançou seu ápice nas décadas de 60 e 70 do século XX e, mesmo assim, não foi suficiente para aplacar um *horizonte amplo de crises*¹⁴⁶. As tensões foram tanto de cunho cultural quanto econômico e, em certa medida, tão fortes que colocaram em questão o próprio *Welfare State*.

Mas que crises foram estas? Na literatura a *década de 70* é referida como aquela em que aos poucos foi sendo desenhada uma nova configuração social e política e, por isso, não se mostra possível enumerar todas. Em que pese a multiplicidade de acontecimentos, afiguram-se necessários ao menos a menção em dois campos: (a) *cultural*; e, (b) *econômico*.

No âmbito cultural, chamam a atenção os movimentos por direitos civis dos afro-americanos (discriminação e segregação racial), os movimentos contraculturais (questionamento amplo dos valores e padrões culturais) e a revolta estudantil iniciada em 1968 (reforma no sistema educacional, mas que progrediu e abarcou outras temáticas).

Na esfera econômica/financeira foram vários os acontecimentos que abalaram o *compromisso keynesiano*, como a crise do petróleo de 1973 (embargo petrolífero e alta do preço do barril), o aumento crescente das demandas sociais e o endividamento estatal (colapso fiscal), o fato da mundialização ou globalização comercial (interdependência de todos), o debate ecológico (devastação ambiental generalizada causada pelo progresso capitalista) etc. Todas essas tensões estão correlacionadas temporalmente e acabaram estampando um problema de outra dimensão, que é o de legitimação do próprio Estado Social. A questão que se propõe é a seguinte: por que tal ocorre? Danner defende que:

O Estado social, na medida em que está calcado na promoção do mercado capitalista e da estrutura de classes por ele legitimada e reproduzida, enfrenta penúria de legitimação, mas os meios com os quais ele a satisfaz consistem basicamente na oferta de benefícios sociais (daí a ideia de que ele realiza democracia social, ou seja, inclusão social de todos, ao estilo do privatismo civil e fomentando o modelo de homem liberal, isto é, o *bourgeois*). Essa busca desesperada por legitimidade, por isso mesmo, não é acompanhada por maior democratização política das estruturas de poder, que seguem sendo, juntamente com as decisões de inversão econômica, autônomas em relação aos cidadãos e às cidadãs (daí a ideia de que o Estado não realiza inclusão política, não obstante a realização da inclusão social, sendo marcado, por conseguinte, por um déficit democrático). (DANNER, 2011, p. 97-98)

¹⁴⁶ Acerca do denominado “horizonte de crises” (cf. RODILLA, 2014, p. 398-400).

As circunstâncias históricas e as produções filosófica e sociológica desse período são substanciais, mas o interesse é o de apenas sinalizar o contexto em que emerge a reabilitação do contratualismo. Uma época de tensões sociais e econômicas que, segundo Capella, impuseram uma grande transformação social e política – “uma inexplorada época selvática” (CAPELLA, 2002, p. 157).

Isto porque, o curso histórico demonstrou que foi colocado um dilema, por um lado “alargar a orientação pública da economia e a redistribuição do produto social” (CAPELLA, 2002, p. 232) e, de outro, “resolver a crise do assistencialismo em favor das classes empresariais” (CAPELLA, 2002, p. 233). Não é o caso de esmiuçar essa perplexidade, mas sim de explicitar que ela conduz ao cerne da política econômica emergente, qual seja: *neoliberal*¹⁴⁷.

Visto que, trata-se de uma alteração conjuntural que se impõe tanto na seara social e quanto política, fruto de um processo de globalização econômica ou expansionismo do mercado (cf. PERINE, 2016, p. 57-58). Com isto, novamente foi colocado em questão o limite da atuação deste mercado e, bem ainda, qual seria a nova configuração do então Estado como agente garantidor de condições existenciais mínimas. Rodilla chama a atenção para o fato de que estaria em confronto a coexistência dos *direitos individuais* de tradição clássica e os *direitos sociais* conquistados pelos movimentos obreiros e socialistas, aqueles como símbolo da *não-intervenção* e, estes, como apanágio do *invertencionismo*, ou ainda, “exigencias de igualdad y exigencias de libertad” (RODILLA, 2014, p. 399).

Em linhas concisas e diretas, a indagação abrangente neste momento poderia ser assim formulada: qual a ordem político-social justa? Trata-se da questão norteadora da obra rawlseniana, visto que, logo na abertura pontuou que “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (1997, p. 3), no que respeita aos sistemas de pensamento, “embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira”, igualmente as “leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas” (1997, p. 4).

¹⁴⁷ O termo *neoliberal* pode ser considerado em várias dimensões, inclusive como uma ideologia. No entanto, aqui possui uma conotação restrita dada a referência a certa forma de abordagem das “funções estatais”. Neste sentido, tem-se que os autores neoliberais são aqueles tidos com certa propensão em evidenciar que um “estado grande e poderoso” tem possibilidade de ser um ineficiente. Tais autores normalmente concluem “que muitas funções assumidas pelo Estado (...) devem ser transferidas para o mercado. A função do Estado deve ser limitada à proteção de liberdades e direitos de propriedade básicos. Semelhante tarefa pode ser mais facilmente compreendida e colocada sob o controle de cidadãos comuns”. (CHRISTIANO, 2021, p. 319)

Logo, chegado o momento de revisitar alguns elementos ofertados pelas teorias rawlseniana, nozickiana e buchaniana acerca da *justiça política*.

3.2.2.3.2 As soluções (neo-)contratualistas

A menção do excerto da obra rawlseniana ao término do *iter* anterior tem sua razão de ser, qual seja, sua centralidade no debate do contratualismo na contemporaneidade. No âmago desta controvérsia, se encontra uma multifacetada crise como pano de fundo, que impõe a reflexão sobre uma ordenação sociopolítica que seja *justa*. Assim é que neste derradeiro percurso das *premissas do contrato social* o intuito é especificar alguns elementos da teorização *necontratualista* que explicitem algum desenlace para referida macro questão. E como assinalado, apenas três propostas serão enfocadas, a rawlseniana, a nozickiana e a buchaniana, o que significa a existência de outras. Porém, para o objetivo da pesquisa, essas são suficientes, visto que, o interesse é mostrar a sociedade contemporânea como uma organização sociopolítica racionalmente construída, i.é, fruto da reflexão.

A começar pela *Teoria da Justiça* – ou *justiça como equidade* –, de John Rawls e tendo como epítome aquela breve citação acima realizada, uma organicidade social (instituições, leis etc.) somente poderá tida como *legítima*, ainda que muito eficiente, quando for *justa*. É clara a opção do filósofo pela justiça social enquanto *estrutura básica da sociedade*, quer-se dizer, “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social” (RAWLS, 1997, p. 7-8).

Por conseguinte, busca-se conciliar os dois pilares democrático-liberais, que são a *liberdade* (valor supremo da vida humana) e a *igualdade* (valor fundamental da convivência política). No entanto, não se trata de uma rememoração das ideias de *vontade geral*, de *bem comum* e de *autonomia* presentes em Rousseau, Locke e Kant, mas uma transformação destes conceitos (cf. RAWLS, 1997, p. XXII). Isso porque, Rawls define a edificação de um pacto que tenha como objeto *princípios de justiça*, os quais devem ser aplicados “não apenas às leis e à constituição política, mas também a instituições sociais fundamentais como os mercados e a propriedade; eles permitem regular a distribuição da renda, da riqueza e das oportunidades de ocupar posições desejáveis na sociedade” (FREEMAN, 2003, p. 346). Entretanto, é preciso deixar claro que a preocupação do filósofo está com uma espécie de *escolha política* a fim de

que a sociedade seja realmente *justa*. Portanto, cuida-se de um posicionamento no qual o *justo* se sobrepõe ao *bem* e, com isso, o caráter normativo da vida social se eleva em relação ao utilitarismo, ou ainda, “Kant vence Bentham” (MORRISON, 2006, p. 469), pois

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. (...) Portanto, numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis, os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. (RAWLS, 1997, p. 4)

O pensamento rawlseniano possui alguns pressupostos básicos: (a) a escassez moderada dos recursos; (b) o reconhecimento do fato do pluralismo; e, (c) os membros da sociedade são racionais e razoáveis. Acerca do primeiro, o filósofo menciona que há um conflito permanente entre os indivíduos, pois de um lado os bens são escassos e, de outro, existe um desejo ilimitado de todos pela posse. Todavia, há que se levar em conta que a natureza não possui condições de dotar todos, ao mesmo tempo, ou o tempo todo, de todos os recursos para atender ao desejo de posse. Logo, deve-se pensar numa distribuição equilibrada ou justa dos bens (que são finitos).

O segundo pressuposto – fato do pluralismo – tem a ver com as concepções de *bem* na Modernidade, devido à pluralidade das formas de vida. Inexiste uma única doutrina do bem compartilhada por todos, diferentemente do que ocorria com os clássicos (Antiguidade e Medievo). Assim, como cai em desuso o parâmetro das virtudes, o objetivo da reflexão política é encontrar alguma solução para essa ambiência.

O último pressuposto – os indivíduos são racionais e razoáveis – tem relação com o reconhecimento de que todos são capazes de formular uma concepção de bem, escolher fins e meios para os atingir. A racionalidade pode ser exemplificada como a capacidade de cada um realizar sua noção de bem e, a razoabilidade, tem pertinência com a capacidade de todos de entender que certos fins não são aceitáveis. Assim, o indivíduo moderno é aquele em condições de conjugar racionalidade e razoabilidade, ou seja, de agir conforme o dever em consonância com critérios de justiça. E é levando em conta esses três pressupostos que o filósofo intentará estabelecer os princípios de regência da sociedade política. (cf. RAWLS, 1997, p. 3-57; SILVEIRA, 2007, p. 169-170, e, 2014, p. 101-126)

Mas como Rawls edifica teoricamente tais princípios? A indagação é apenas um expediente argumentativo, pois é conhecida sua posição de que tais princípios não podem ser encontrados se se considerar a realidade social como posta, quer dizer, dificilmente as pessoas estarão abertas de modo tal a abdicar de uma certa posição atualmente ocupada.

Nesse contexto, apenas numa situação bastante específica é que será possível refletir sobre tais princípios, qual seja: *a posição original* (algo parecido com o *estado de natureza*), e mais, observando-se certas condições restritivas, que é o *véu da ignorância*. O próprio filósofo especifica que “a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social” (1997, p. 13), ou seja, “uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção de justiça” (RAWLS, 1997, p. 13). Nesta *original position*, ninguém conhece seu lugar social, a sorte na distribuição dos bens, os dotes naturais ou habilidades etc. e é sob esta específica situação, denominada por *véu da ignorância*, que os princípios da justiça serão escolhidos, assim, tidos como justos (cf. RAWLS, 1997, p. 146-147). E como esclarece o filósofo,

As restrições impostas às informações particulares na posição original são, portanto, de fundamental importância. Sem elas não seríamos capazes de elaborar nenhuma teoria da justiça. Teríamos de nos contentar com uma fórmula vaga afirmando que a justiça é aquilo com o que concordaríamos, sem podermos dizer muito, talvez nada, sobre a substância do acordo. (...) O véu da ignorância possibilita a escolha unânime de uma concepção particular de justiça. Sem esses limites impostos ao conhecimento, o problema da negociação na posição original se tornaria insolúvel. Mesmo que teoricamente existisse uma solução, não seríamos capazes de determiná-la, pelo menos por enquanto. (RAWLS, 1997, p. 151)

Como se vê, um método proporciona que todos os participantes da *posição original* e sob o *véu da ignorância* dialoguem e se manifestem em quase total imparcialidade. Não há dúvida que o interesse pessoal de cada membro é levado em conta, mas no exato momento em que é publicizado e consensualizado acaba por se tornar interesse de todos.

Em síntese, “a consequência é que os princípios resultantes serão aqueles sobre os quais qualquer pessoa teria voluntariamente concordado” (MORRISON, 2006, p. 471). E é exatamente na elaboração dos princípios que Rawls acredita que todos concordariam em combinar aqueles dois pilares da política moderna, que são *liberdade e igualdade*, com a afirmação dos seguintes princípios ou ideias cardinais:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (RAWLS, 1997, p. 64)

Essa é uma primeira formulação principiológica, que aos poucos se complexifica no desenvolvimento da *Teoria da Justiça*, mas já é possível divisar com clareza que seu esboço não é utilitarista e, menos ainda, perfeccionista, mas sim uma *justiça como equidade*, princípios de justiça com os quais todos concordariam. Esses dois são geralmente referidos como *princípio da igualdade* e *princípio da diferença* (cf. SILVEIRA, 2007, p. 169-190).

Segundo o *princípio da igualdade*, devem ser assegurados a cada um (ou a todos os membros da sociedade) *prioridade a certos direitos elementares*, tais como: a liberdade de consciência, de pensamento e de associação, a igualdade das liberdades políticas, os direitos implícitos na autoridade da lei, e os direitos que protegem a integridade e a liberdade da pessoa (bem ainda bens pessoais suficientes para assegurar sua independência).

Visto que, pelo *princípio da diferença*, torna-se possível determinar a aceitação de algumas diferenças entre os indivíduos, consoante destaca Freeman: (a) as posições de autoridade e o *status* social devem estar competitivamente abertos a todos em nome da igualdade das oportunidades; e (b) as leis e as convenções que dispõe sobre desigualdades de renda e de riqueza, bem como sobre posições de poder e de *status* elevados, devem ser concebidas de maneira a maximizar a parcela que recebem os membros mais desfavorecidos da sociedade (cf. FREEMAN, 2003, p. 347).

Nesses termos, um *sistema econômico* globalizado como este reinante na atualidade somente será justo quando “os que são menos favorecidos se acham em melhor situação que os mais desfavorecidos em qualquer outro sistema econômico” (FREEMAN, 2003, p. 346-347). Pode-se dizer que referida base principiológica constitui aquilo que Rousseau denominou como *vontade geral*, visto que todos os indivíduos moralmente livres e iguais, bem como racionais e razoáveis, concordariam unanimemente e, assim, edificariam uma *sociedade democrática*.

Os mencionados elementos, ainda que breves, são suficientes para mostrar como Rawls faz frente aos desafios contemporâneos, principalmente a falta de legitimidade do poder político diante da urgência em se conjugar *liberdade e igualdade* e, assim, mostrar quais seriam os esteios necessários para uma *sociedade justa*. Logo, trata-se de um típico *contrato político*,

visto que diz respeito “às relações políticas e sociais associadas à ideia de justiça e, particularmente aos poderes legítimos dos Estados, aos direitos e deveres políticos dos cidadãos, aos direitos de propriedade e sua distribuição, e à estrutura das relações econômicas” (FREEMAN, 2003, p. 341). Porém, como explicitado em outros momentos, estrutura-se na forma de um *experimento mental* – seguindo a esteira cientificista do *método contratualista*.

O filósofo, na dicção de Morrison, nos faz adentrar num *acordo hipotético*, fruto de um *exercício racional*. Todavia, é possível conceber outros experimentos que possam levar a soluções ou respostas díspares. Aliás, basta imaginar o caso de alguém que, sob o *véu da ignorância*, simplesmente votasse por uma sociedade inteiramente desigual por acreditar ter uma enorme chance de ser um grande vencedor (cf. MORRISON, 2006, p. 468-474). Mas, não é o caso de se imaginar alternativas à *Teoria da Justiça* rawlseniana, apenas ressaltar que se trata de um ponto alto do *neocontratualismo* e que, por ela, várias outras vieram a lume, como a *teoria neoliberal minimalista do estado* nozickiana, que será objeto de desenlace doravante.

Tendo a frente o fato de que a *teoria da justiça como equidade* pode ser considerada como defensora do *Welfare State*, porque estabelece o *justo como um procedimento* que tende a assegurar um mínimo social, bem ainda prioridade do *justo* sobre o *bem*, firmando-se numa perspectiva construtivista em termos de reflexão filosófico-política, de outro emerge a teoria do *minimalismo estatal* nozickiano como oposição, denominada por *estado mínimo*, cuja disposição se encontra em *Anarchy, State and Utopia* (1974).

Por essa razão, trata-se de uma edificação que redefine o *liberalismo político* em meio ao debate entre os liberais e igualitários também na ebulição da crise do Estado de bem-estar social. A base filosófica é o contrato social de Locke, todavia, os resultados pretendidos se situam além do *liberalismo clássico* enquanto justificção de um *estado limitado* a certas funções. Desse modo, o objetivo do filósofo é propiciar uma defesa desta restritividade estatal em duas frentes definidas: (a) mostrar para os anarquistas a possibilidade de um Estado legítimo compatível com a liberdade; e, (b) estabelecer, contra os anti-individualistas, que o bom estado não precisa cercear direitos individuais (cf. MERQUIOR, 2011, p. 228). Contudo, a finalidade aqui é somente avaliar o sentido da ideia de *estado mínimo* e em que medida esta teorização contrasta com o posicionamento rawlseniano.

Contudo, a finalidade aqui é somente avaliar o sentido da ideia de “estado mínimo” e em que medida contrasta com o posicionamento rawseniano. Nozick antecipa, logo no prefácio da obra, suas conclusões acerca do que entende por *estado mínimo* ao afirmar que,

Our main conclusions about the state are that a minimal state, limited to the narrow functions of protection against force, theft, fraud, enforcement of contracts, and so on, is justified; that any more extensive state will violate persons rights not to be forced to do certain things, ad is unjustified; and that the minimal state is inspiring as well as right.

Two noteworthy implicationis are that the state may not use its coercive apparatus for the purpose of getting some citizens to aid others, or in order to prohibit activities to people for their own good or protection. (NOZICK, 1999, p. IX)

As linhas mestras dessa minimalidade estatal estão bem descritas, ou seja, o Estado será legítimo na medida em que suas funções forem restritas – semelhante ao Estado vigilante noturno dos clássicos¹⁴⁸. Mas qual o fundamento da tese? O pressuposto se encontra no fato de que “os indivíduos têm direitos, e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer com eles (sem violar seus direitos)” (NOZICK, 1999, p. IX). Mas a ideia destes direitos possui uma conotação radical, pois o esforço do autor é “revitalizar el liberalismo individualista en la línea del liberalismo posesivo, por emplear la expresión acuñada por Macpherson” (RODILLA, 2014, p. 405).

Essa concepção de liberdade possui íntima conexão com o direito de propriedade, ou seja, “ninguém tem o direito de interferir na pessoa ou na posse do indivíduo a não ser com o seu consentimento, ou no caso extremo em que os seus direitos tenham sido confiscados por violação aos direitos dos outros”, em síntese: “o direito de liberdade do indivíduo é simplesmente uma consequência do direito à posse” (SAHD, 2004, p. 227). Por conseguinte, as “disputas propriamente da esfera política recaem sobre os direitos de propriedade” (SAHD, 2004, p. 227) e devem ser resolvidas tendo em conta as noções de *liberdade* e de *propriedade* sem qualquer concessão ao bem-estar positivo das pessoas.

A concepção de *estado mínimo* está interligada com as ideias de *liberdade* e de *propriedade*, mas a questão é como o filósofo engendra seu raciocínio? Aqui é necessário rememorar o ponto de partida lockiano – seu *estado de natureza* –, dado ser este o pressuposto argumentativo de Nozick. E o estado pré-social em Locke é o de uma convivência com normas compartilhadas, porém, sem uma estrutura sociopolítica garantidora.

¹⁴⁸ A dicção do “Estado vigilante noturno” corresponde à ideia de que a ingerência estatal somente seria possível na hipótese de lesões ocasionadas pelos próprios homens a outros homens (aspecto “segurança”). (cf. HUMBOLDT, 2004, p.180).

Inexiste uma guerra generalizada e menos ainda uma anomia social (Hobbes). No entanto, pode a conflituosidade emergir na medida em que houver desacordo acerca de como levar adiante o cumprimento coercitivo das regras sociais. Esta seria a razão de ser do Estado Civil lockiano – garantir o vigor das normas compartilhadas. E é neste ponto que aparece uma discordância entre Nozick e Locke, pois enquanto neste o *estado de natureza* é resiliado com o Estado Civil como algo imprescindível para conservar a convivência, naquele reflete de forma diferente ao postular que não há tal rompimento, mas sim um prolongamento do *estado de natureza*.

Noutros termos, o recurso para se chegar ao Estado Civil não é propriamente o contrato social como *medium* da deliberação coletiva, mas sim a ação de uma *mão invisível* – autorregulação mercadológica sem necessidade da intervenção de um poder político (Estado) (cf. MORRESI, 2002, p. 289-290). Segundo o filósofo a *hidden-hand* “explica o que parece ser apenas um conjunto desconectado de fatos que (certamente) não é o produto do desígnio intencional, como produto do desígnio intencional de um indivíduo ou grupo” (NOZICK, 1999, p. 19).

Com o recurso da alegoria da *hidden-hand* o intuito é mostrar que o Estado Civil não é propriamente o resultado de uma decisão coletiva, mas de um interesse que surgiu de uma enorme rede de pactos individuais que precisavam de segurança. Assim é que o estado pré-social lockiano é reelaborado como uma espécie de *rede de proteção*. A explanação ocorre em três estágios: (1) a segurança dos direitos é dispendiosa para ser suportada pelo próprio indivíduo, de tal modo, parece racional comprar a proteção de uma empresa; (2) a eficiência dessa empresa de segurança somente estaria bem organizada na hipótese de inexistir outra empresa com a mesma finalidade no mesmo território; (3) tais empresas ou associações protetivas deveriam proibir, em seus territórios, eventuais agressões aos seus membros por outros que não aderiram ao programa de segurança.

Nesse último estágio, o autor denomina de *estado ultramínimo*, porque apenas aos que se associaram é que será propiciada a proteção. Entretanto, pela ação mesma do mercado chegará ao termo que se impedirá que os independentes (não-membros) promovam justiça pelas próprias mãos e, em contrapartida, estarão estes também abrigados pela segurança proporcionada pela associação/empresa. Assim, observa-se que é a inclusão de razões morais que estenderá a proteção aos que não são membros e é neste momento que surge o *estado mínimo* inclinado para segurança de todos (cf. HÖFFE, 2005, p. 408-409).

O *estado mínimo* é o mais longe que uma estrutura estatal ou poder político pode chegar, pois além disso, na perspectiva nozickiana, não teria justificação e seria ilegítimo. A única redistribuição possível nesta organização, segundo aquela definição inicial, e ainda assim mediante tributação, seria a segurança para os *direitos individuais (liberdade e propriedade)*. Enquanto Rawls reflete a arquitetura estatal em termos principiológicos com expressa redistribuição de tal forma que numa eventual desigualdade os benefícios sociais alcancem mais os menos favorecidos (*princípio da diferença*), Nozick postula que qualquer redistribuição configura afronta e deve ser proscrita, visto que os indivíduos são livres e autônomos e não podem ser obrigados ao sacrifício em prol de outrem.

O Estado nozickiano é algo imaginado e acabado dentro do *estado de natureza*, fruto específico das transações mercadológicas guiadas pela *mão invisível*. Já Freeman avalia que o Estado nozickiano configura uma *concepção individualista de contrato*, porquanto “sustenta que certos deveres e instituições têm sua origem no acordo privado, não social” (2003, p. 341-342). Muitas questões poderiam ser suscitadas diante da concepção do *estado mínimo*, mas não é este o caso. O intuito era mostrar sua formulação contraposta à *Teoria da Justiça* rawlseniana, aquele restrito e limitado às funções específicas de proteção/segurança pautado por uma concepção de *individualismo possessivo* e, esta, alargada e com inclinação ao *bem-estar*.

O último enfoque está reservado para a *teoria econômica da constituição* de James MacGill Buchanan Jr., o qual, diferentemente de Rawls e Nozick, tem como pressuposto a *Public Choice*, cujo intento é a aplicação do método da ciência econômica (ou da microeconomia) a um objeto considerado como do âmbito da ciência política – normas e instituições políticas (cf. PEREIRA, 1997, p. 419).

O cenário de aparição da teoria *escolha pública* é também a crise do Estado de bem-estar social, cujo intuito é não apenas avaliar as *falhas do mercado*, como se ocupava a *welfare economics*, mas também as *falhas do governo* com foco na racionalidade e eficiência econômicas. Assim é que *mercado* e *governo* se acham relacionados na *economia política* buchaniiana, sendo que a dinâmica daquele imprime sua racionalidade neste, o que faz com que seu estofo teórico se aproxime da conotação *neoliberal*. Mas o objetivo neste momento não é apresentar a *Public Choice*, mas sim como a *teoria econômica* buchaniiana se espelha ou se converte em pacto social e, também, como responde ao problema inicialmente suscitado acerca da ordenação sociopolítica justa.

As análises de Buchanan são feitas a partir de conceitos da microeconomia com a finalidade de elaborar uma *teoria da constituição* que se situa entre a teoria da soberania hobbesiana e a teoria do governo lockiana. E a tanto, adota a concepção de *indivíduo* como *homo economicus*, i.é, aquele que age por auto interesse e que escolhe os meios racionais apropriados para atingir seus fins – *individualismo* como pressuposto metodológico (cf. POPPER, 2006, p. 176). (cf. MOURÃO; ANGELI, 2020, p. 1-3) Os vínculos sociais desse *indivíduo* são negociais (trocas, contratos etc.) e ocorrem dentro de um *mercado*. Mas o que o *mercado* como processo de trocas tem a ver com a ideia de Estado? Esta talvez tenha sido a grande viragem do autor, qual seja, considerar o Estado (e os políticos) também como agentes de trocas (cf. MOURÃO; ANGELI, 2020, p. 7-8).

Se por um lado a atenção sempre esteve voltada para os problemas ou *falhas do mercado*, bem ainda possíveis correções (intervencionismo), por outro o próprio Estado também tinha outros problemas no que respeita às políticas de governo. Essa dilatação da visão econômica, propiciou ao autor uma espécie de reelaboração do pacto social, vislumbrando algo como uma *convivência anárquica*, na qual reina uma conflituosidade generalizada, que conduz necessariamente a uma estabilização, ou seja, criação do aparato institucional com o objetivo de estabelecer o equilíbrio convivial.

A forma com que o autor reflete acerca do *mercado* e como os indivíduos se comportam nas trocas conduz à elaboração do *experimento mental* de um ambiente constitucional. Sabe-se que a base filosófica de Buchanan é hobbesiana, mas por outro lado seu intento não é permanecer num ambiente politicamente despótico, mas que haja um aparato jurídico propiciador da manutenção e da conservação dos direitos, o que o faz se aproximar da base filosófica lockiana. (cf. RODILLA, 1984, p. 230-233) A questão que se coloca, então, é como se dá a formulação hipotética deste ambiente legal/constitucional que privilegia o ideal do *homo economicus*?

O autor inicialmente imagina dois indivíduos vivendo cada qual em uma ilha distinta. São racionais, porque buscam meios para atingirem suas finalidades, bem como auto interessados, pois intentam tirar proveito ou vantagem das diversas situações. Assim é que no decorrer das suas vidas passam a conhecer tudo que há em suas respectivas ilhas. Um conhecimento que é, ao mesmo tempo, exploração para atender às suas necessidades. Visto que, conseguem maximizar as potencialidades dos produtos em consonância com suas carências. (cf. TONETO JR., 1996, p. 132-134)

Buchanan pondera que neste estágio “there is no law, and there is no need for a definition of individuals' rights, either property rights or human rights. There is no society as such” (BUCHANAN, 1975, p. 73). No entanto, ninguém vive sozinho, isolado em ilhas, os indivíduos acabam por estabelecer algum relacionamento negocial com vista às trocas que sejam vantajosas. O convívio, que num primeiro momento poderia ser pensado como o bem-estar de todos, pode ser que não se concretize, visto que cada qual possui seus interesses e os defenderá.

Alguns desajustes sempre ocorrem na convivência e, para manter suas posições, os indivíduos promovem atos de defesa, como: furto, roubo, lesões físicas etc. Cuida-se de uma situação que pode conduzir a outras consequências, ou seja, um conflito generalizado. Alguém poderia supor que, apesar das desavenças – *anarchistic interaction* –, poder-se-ia chegar a um *equilíbrio anárquico* (todos defendendo suas posições). Porém, indubitável que haveria enorme dispêndio de esforços, o que poderia ensejar um “acordo constitucional básico entre pessoas deve, portanto, ser aceitação mútua de algum desarmamento” (BUCHANAN, 1975, p. 59). Toneto Jr. avalia que com isso “permite-se um ganho para ambos uma vez que não teriam mais que despender esforços contra o ‘oponente’” – “este seria, em princípio, o ato fundante da sociedade” (TONETO JR., 1996, p. 133). Mencionado *acordo* seria o momento constitucional, ou seja, do estabelecimento de regras básicas de convivência:

No estágio ‘constitucional’ da decisão colectiva (escolha das regras) é possível gerar *consensos* mais alargados do que no estágio ‘parlamentar’ (escolha sob regras). De facto, no estágio constitucional, indivíduos racionais e egoístas podem votar favoravelmente propostas mesmo que no imediato possam prejudicá-los. A razão é que essas regras perdurarão bastante tempo e o indivíduo está incerto sobre que posição ocupará na sociedade num futuro distante. É um argumento semelhante ao de John Rawls de que é possível escolher regras *justas* se estivermos por detrás de um ‘véu de ignorância’, ou seja, sem informação sobre qual a nossa posição actual na sociedade (rico/pobre, talentoso/sem talento, jovem/idoso, geração presente/futura etc.). Esforçar-se por estar numa posição original por detrás do ‘véu da ignorância’ é a atitude que deve nortear o investigador numa abordagem normativa acerca do que *devem ser* as regras do jogo político. (PEREIRA, 1997, p. 432)

A questão sobre o cumprimento ou não dos acordos prossegue e, se a *interação anárquica* perdurar, ocorrerá a degeneração do acordo constitucional. A fim de obviar tal situação o autor engendra uma instância coercitiva exterior aos contratantes. O papel desse aparato coativo é impor o adimplemento dos pactos. Trata-se então, da instituição do que o

autor denomina como *Contrato Constitucional* – ou *Estado* –, cuja aparição tem como origem a vontade dos indivíduos. Este, portanto, o ato fundante da sociedade política e, como tal,

Le contrat constitutionnel final définira les droits attribués à chaque personne dans la communauté globale. Et chaque personne se trouvera dans une position meilleure que celle qu'elle aurait pu espérer dans n'importe quelle autre distribution naturelle puisqu'elle n'aura pas à exercer - ou à contribuer à - des activités de défense ou de pillage, que ce soit comme individu ou comme membre d'un sous-ensemble de la communauté globale. La seconde étape des négociations, l'étape constitutionnelle, peut alors commencer. (BUCHANAN, 1992, p. 37)

Observa-se que o pacto social buchaniiano ocorre em dois níveis, o primeiro denominado *contrato constitucional* e, o segundo, *contrato pós-constitucional*. É nesse momento que ocorre a formatação do quadro estatal, por conseguinte, *as distribuições possíveis devem obedecer ao contrato original e a ideia é que os participantes desta negociação fiquem numa situação melhor que aquela da 'distribuição natural'* (cf. BUCHANAN, 1992, p. 37-39).

A correspondência entre a quadratura jurídica e as normas constitucionais originárias é importante, pois estas na *economia política* impõem limites ao poder discricionário dos agentes políticos. Ademais, Buchanan é expresso quanto às limitações governamentais acerca dos direitos das minorias, possibilidade de assunção de dívidas com oneração das gerações futuras e à impossibilidade de adoção/aprovação de políticas discriminatórias (cf. MOURÃO; ANGELI, 2020, p. 9). O processo político – *pós-constitucional* – deve possuir várias limitações, a fim de que não se transforme em provedor de *bem-estar* ou invés de *bens públicos* necessários ao bom funcionamento do *mercado*.

Outra avaliação interessante é a de que existe um *mercado político* e não se pode perder de vista o fato de que o agente político é também um vendedor de programas políticos em busca de votos. O olhar do *welfare economics* sobre o político era de conotação altruísta quando comparado com o indivíduo – *egoísta*. Mas, a tendência do agente político no *mercado político* é maximizar seus resultados e tal situação pode resultar num *grande estado* com custos elevados.

Em outros termos, da mesma forma que se falava em *falhas do mercado* que eram objeto de intervenção estatal, também se pode imaginar *falhas do governo* que necessitam de correção. (cf. PEREIRA, 1997, p. 423-425) E como seria a forma de ajustamento das *falhas do governo*? Não há dúvida que é pela via do *mercado político* que, como mencionado, possui várias imperfeições. Neste momento poder-se-ia imaginar um dilema, dada a existência de

fracassos tanto do *mercado* quanto do Estado e a possibilidade de resolução findar com mais problemas.

No entanto, não é bem assim. Isto porque o intuito buchaniano foi trazer certo realismo para a *teoria econômica* a fim de desnaturar o romantismo do *Welfare State*. Em outros termos, chamar a atenção para o fato de que há necessidade de uma comparação entre os *fracassos do governo* e os *fracassos do mercado*, melhor ainda, “perceber que, quer o mercado, quer o setor público, são instituições imperfeitas de afectar recursos, e como tal o objetivo da análise é desenvolver uma *análise institucional comparada*” (PEREIRA, 1997, p. 438).

Mas, para além desse intuito de avaliação comparada, talvez seja o caso de responder à questão inicial, qual seja: qual a organização sociopolítica justa na visão de Buchanan? Numa primeira abordagem, seria sensato ponderar que a *Public Choice* ou a *teoria econômica da constituição* não postula propriamente *menos* Estado ou *mais* Estado, mas sim um Estado *melhor* – racionalizado e eficiente calcado no consenso.

Também poderia ser mencionado que o Estado buchaniano se apresenta como uma versão intermediária entre o *bem-estar* rawlseniano e o *estado mínimo* nozickiano, a partir do momento em que chama a atenção para aspectos econômicos e direitos individuais com certo comedimento. Tal posição mediadora, não poupou, todavia, críticas do autor à questão do custo dos bens públicos, considerando que o “setor público (...) deveria pautar-se por um raciocínio exclusivamente econômico e privilegiar os investimentos rentáveis (taxa de retorno líquida positiva)” (SOUZA, 1996, p. 26). Todavia, deve ser lembrado que se trata de um *experimento mental* e, por isso, a última palavra pode ficar com Reisman ao sintetizar o pensamento do autor:

In summary, it is like this. The good society must be built up from the revealed preferences of unique individuals who feel a need to register their choices. God has been dead for a century. Truth is tested by agreement. Efficiency is tested by agreement. Justice is consensus. Fairness is the rational calculus of the loss-averting one-off when situated behind a thick veil of fog. (REISMAN, 2015, p. 1)

Os indivíduos, considerando suas preferências, são quem acordam sobre a *boa* organização sociopolítica que, por isso mesmo, será *justa*, visto que *justiça* é o cálculo para evitar perdas nas trocas objeto da interação social. Neste caso, o autor adere à tradição liberal no sentido de que o Estado “não deve ser meio de resolução dos problemas relacionados com a justiça social ou ainda de produção de bens consumidos privadamente” (SOUZA, 1996, p. 23), logo, o Estado deve assumir simplesmente a postura de proteção e não de produção. Uma

proteção restrita à garantia da vigência da lei incidente nos pactos, longe do ideário do *déspota benevolente* – atuação arbitrária e com violação do contrato básico. O Estado *justo* é aquele provedor de *bens públicos* (fruíveis por todos indistintamente) e que está apoiado inteiramente na dimensão da eficiência econômica. (cf. SOUZA, 1996, p. 23-28)

3.3 Base ontológica do contratualismo

O arcabouço anterior entremostrou que do discurso do paradigma contratualista emergem características marcantes, as quais, do ponto de vista filosófico, constituem o que aqui será denominado como *base ontológica*. Quais seriam os componentes desta base ontológica? Antes, porém, necessário algum apontamento acerca da compreensão da temática, pois *ontologia* é um termo da tradição filosófica com vários significados. Mas aqui, quando se refere à *base ontológica* intenta-se investigar o conteúdo fundamental e necessário do *lógos* contratualístico, i.é, aquelas características mais gerais sem as quais a narrativa não explicitaria sua inteligibilidade.

Noutros termos, utilizando-se analogicamente da síntese vaziana, seria o percurso que parte do *múltiplo* (variedades discursivas do pacto social) que se dirige ao *uno* (essência – predicamento), ou ainda, discurso sobre a intrínseca estrutura inteligível do múltiplo (cf. RM, 88). Aquela indagação preliminar talvez ganhe outros contornos, ou seja: qual seria a intrínseca estrutura do contratualismo? A resposta a essa questão pode ser antecipada, mesmo porque, consoante mencionado, desde o enunciado da arquitetura societária, tais atributos afloraram em vários momentos.

O primeiro deles, talvez o mais evidente, é o *individualismo* por conta da caracterização do indivíduo moderno como *eu artífice* ou demiurgo técnico do universo político (cf. EF VI, p. 175); o segundo, o *voluntarismo*, calcado na ideia de que a edificação social pressupõe atos de vontade; o terceiro, o *consensualismo*, convergência das vontades no sentido de legitimar o poder político; e, por último, o *racionalismo*, como exigência de que tanto as vontades quanto o consenso não sejam arbitrários, mas sensatos.

Contudo, referida enunciação não satisfaz propriamente o âmago destas matrizes, como também não esclarece em que medida caracterizam o paradigma do pacto social e, assim, rompem com a concepção de *comunidade* para dar lugar à ideia de *sociedade* (modo de vida

contratual). Logo, além da consideração acerca do que seja cada uma dessas propriedades, pretende-se mostrar como se configuram como o *novo* (moderno) frente ao *arcaico* (clássico).¹⁴⁹

O *individualismo* normalmente é aludido como uma categoria multifacetada nos âmbitos da política, da moral e da economia, e geralmente aponta para a afirmação ou prevalência da *liberdade* do indivíduo frente à coletividade ou ao Estado¹⁵⁰. Uma *liberdade*, como recorda o Filósofo, que opera “fundamentalmente com a noção de igualdade quantitativa ou aritmética, resultante da comparação entre grandezas homogêneas que seriam os próprios indivíduos participantes do corpo político” (EF II, p. 267).

Ambas, *liberdade e igualdade*, passam a constituir uma visão de mundo (ideologia) em que o indivíduo irrompe como único *valor-fonte* em oposição a toda e qualquer forma de coletivismo. Mas o que subjaz a essa ideologia? A leitura operada por Dumont é incisiva ao considerar alguns contrastes entre as sociedades tradicionais contrapostas às sociedades modernas, como o *hierárquico* (subordinação dos indivíduos aos valores coletivos) e a *igualdade* e (primazia do indivíduo frente à sociedade), ou seja,

Existe otro contraste, subyacente al primero y de aplicación más general: la mayor parte de las sociedades valorizan en primer lugar el orden, por consiguiente la

¹⁴⁹ Mas é preciso antecipar que tais predicamentos gerais do contratualismo, como se viu pelos diversos discursos sobre o pacto social, aparecem numa ou noutra intensidade em determinado autor, dependendo do encadeamento realizado com as peças discursivas. E o primeiro filósofo-político a propor uma composição entrelaçada desses predicamentos foi Lessnoff, ao enunciar: “Em primeiro lugar, a teoria dos contratos oferece um relato de autoridade política que é voluntário, ou seja, torna-a dependente de atos de vontade humana. A autoridade legítima é legítima porque aqueles sujeitos a ela têm vontade de estar sujeitos. Mas, em segundo lugar, esse voluntarismo também é consensual, a teoria postula um consenso de vontades entre todos aqueles sujeitos a uma determinada autoridade legítima, e esse consenso é essencial, uma vez que estamos lidando com autoridade exercida não sobre indivíduos isolados, mas sobre toda uma sociedade. Diferentes teorias contratuais expressam esse consensualismo de diferentes maneiras. Alguns, como vimos, tratam o povo como uma coletividade com, de fato, um único interesse e uma única vontade, e assim capazes de se contrair com sua régua; outros, mais radicalmente, postulam um acordo das vontades separadas dos cidadãos individuais (...). Assim, em terceiro lugar, uma importante vertente da teoria contratual, que pode muito bem ser considerada a mais importante e a mais típica, é uma teoria altamente individualista, fundamentando a autoridade política legítima em sua aceitação pelos indivíduos. A reflexão sobre essas características ao mesmo tempo indica uma possível tensão dentro da teoria. É plausível supor que possa haver tal consenso de vontades individuais a respeito de fornecer uma base viável para a autoridade? Este é realmente um problema sério. A tentativa de uma solução leva à quarta característica típica da teoria dos contratos sociais, que é o racionalismo. Se as vontades individuais não forem deliberadas, mas racionais, ela é postulada, um consenso pode ser alcançado. No entanto, permanece uma tensão dentro da teoria do contrato social entre seu voluntarismo, que em princípio respeita as escolhas das pessoas, sejam elas quais forem, e seu racionalismo, que supõe que suas escolhas devem seguir linhas muito definidas”. (LESSNOFF, 1986, p. 6-7)

¹⁵⁰ Alguns aspectos abrangentes acerca do *individualismo* enquanto categoria filosófica foram apresentados na seção 1.2 *Indivíduo demiúrgico*, inclusive com nota explicativa. Porém, necessário rememorar que, enquanto doutrina ético-política, tornou-se pressuposto comum do contratualismo, do jusnaturalismo e do liberalismo econômico modernos, sendo que em todas estas vertentes emerge o predomínio do indivíduo, ou seja: (a) contratualismo – o Estado é resultado da convenção entre indivíduos; (b) jusnaturalismo – atribuição de direitos originários e inalienáveis aos indivíduos; e, (c) liberalismo econômico – combate contra a ingerência governamental nos assuntos econômicos, que devem ser reservados aos indivíduos.

conformidad de cada elemento a su papel en el conjunto, en una palabra la sociedad como un todo; a esta orientación general de valores la llamo «holismo», con una palabra poco extendida en francés pero muy corriente en inglés. Otras sociedades, la nuestra en cualquier caso, valoran en primer lugar al ser humano individual: a nuestros ojos cada hombre es una encarnación de la humanidad entera, y como tal es igual a cualquier otro hombre, y libre. Esto es lo que llamo «individualismo». En la concepción holista, las necesidades del hombre como tal son ignoradas o subordinadas, mientras que por el contrario la concepción individualista ignora o subordina las necesidades de la sociedad. (DUMONT, 1982, p. 14)

Essa oposição entre as duas tipologias societárias aponta, com acuidade, tanto o problema das *sociedades holísticas* quanto das *sociedades individualistas* – desprezo das necessidades do humano numa e das necessidades sociais (bem comum) noutra. Lógico que são dois polos diversos e nenhum deles se mostra razoável, mas ilustram o problema do *individualismo* quando tomado sem maiores considerações. Mas, para além desse cuidado, importa considerar que as teorias contratualistas são *individualistas*, quer dizer, todos os fenômenos coletivos são explicados e compreendidos a partir daquele *valor-fonte*, ou seja, dos atos ou das atitudes dos indivíduos.

Assim, as sociedades políticas e todas as denominações que remetem ao que é comum, público ou comunitário, como o poder político, as normas sociais, os princípios, os valores etc., apresentam-se como um tipo de ações e/ou decisões individuais. Pode-se afirmar da existência de um certo nominalismo, na medida em que os entes políticos não exibem qualquer característica ontológica autônoma e são, simplesmente, resultado da composição dos entes individuais. Portanto, a forma de abordagem ou de (*re-*)construção do social/político própria do contratualismo (em maior ou menor grau) é *individualista*, ou seja, trata-se de uma variação do *individualismo metodológico* popperiano (cf. POPPER, 2006, p. 176), quer dizer,

Significa, *además*, que no atribuyen a la sociedad y el Estado intereses propios, superiores a (o independientes de) los de los individuos; en último análisis sólo los individuos son portadores de intereses: los intereses colectivos son una clase de intereses individuales, o resultan de una composición de intereses individuales. (RODILLA, 2014, p. 39)

A doutrina hobbesiana é superlativa nesse sentido, porquanto com ela o Estado aparece como artefato resultante de um acordo entre indivíduos, a partir do qual os interesses individuais é que constituirão os interesses do ente coletivo. Isto significa, contrariamente ao que postulava a filosofia política clássica, que a estruturação societária é posterior ao indivíduo, dado seu surgimento depois do acordo de vontades.

O distanciamento da concepção da *pólis grega* e do *zôon politikón* aristotélicos é enorme, pois neste, o ser humano é um animal político que somente se realiza em perfeição no seio da cidade – i.é, no “horizonte do ser-com-os-outros” (AF I, p. 160). A esse respeito, rememora-se que Aristóteles, em *A Política*, explicita o raciocínio do desenvolvimento da vida em comum (*koinonia*) passando pelos três âmbitos da vida comunitária – *família*, *aldeia* e *pólis* –, concluindo que a meta final é a vida política e esta tão-só se concretiza na *pólis* (cf. ARISTÓTELES, *Pol.*, 1252a-1532a). Trata-se de uma metafísica teleológica e mesmo que se conceba a origem empírica do indivíduo como anterior à *pólis*, por natureza ela é anterior ao indivíduo.

A cisão moderna com a tradição da *bios politikós* é vigorosa e se mostra logo na abertura do *De Cive* hobbesiano ao pontuar que o axioma da “doutrina da sociedade civil tradicional (*o homem é um animal político*) é falso porque deriva de uma consideração superficial e equivocada da natureza humana” (FRATESCH, 2008, p. 32), visto que todo ser humano se move em busca do interesse próprio – do seu próprio benefício. (cf. HOBBS, 2002, p. 26)

Aludida característica – busca do interesse próprio – ainda se encontra presente nos demais pensadores, em maior ou menor grau, mesmo que se conceba uma certa adesão ou influência aristotélica (caso de Locke e de Rawls) com a admissão de núcleos associativos com normas compartilhadas, ou ainda, com o acolhimento a certos valores para fundamentar o Estado republicano e a democracia (caso de Rousseau e de Rawls). Isto porque, sejam os interesses próprios ajuizados em caráter absoluto (Hobbes) ou com certa relatividade (Locke, Rousseau e Rawls), o que importa considerar é que todos os valores coletivos são constituídos a partir de pautas individuais e nisso reside o dístico do contratualismo (cf. RODILLA, 2014, p. 41-43).

Como se observa, é da centralidade do *indivíduo* na cena filosófico-política que procede a concepção do *individualismo*, ou ainda, é da primordialidade das ações e atitudes dos indivíduos que os fenômenos coletivos são compreendidos e explicados. Logo, como ações e atitudes estão relacionadas com a vontade dos indivíduos, disso decorre outra matriz filosófico-política, que é o *voluntarismo*.

Acerca desta novel categoria, Rodilla menciona que “las teorías del contrato social fundamentan los principios de justicia o de legitimidad del orden jurídico político en un acuerdo de voluntades” (2014, p. 43), assim é que “los principios son, por así decirlo, creados por los

individuos mediante un acuerdo, y son correctos porque son los que han sido queridos por los afectados” (2014, p. 43).

A dissensão no nível filosófico aqui se dá com o intelectualismo clássico, cujas pautas regulativas da sociedade política – como justiça, injustiça, bem, mal etc. – deveriam ser encontradas pela *razão*, cuja formulação canônica é a *teoria da lei* do Aquinate¹⁵¹. Nesta os âmbitos político, moral e jurídico estão atrelados entre os três tipos de lei: *lex aeterna*, *lex naturalis* e *lex humana*¹⁵².

E é da compreensão dessas tipologias normativas, a primeira representando a *razão divina* governando tudo que existe com um fim próprio (Bem), a segunda como a participação da razão humana (como criatura) na *razão divina (lex aeterna)* e, a última, como obra do legislador para atender as especificidades humanas, que todo o universo ético-político-normativo humano se acha ordenado.

Na Idade Média tardia sobreveio uma cizânia no interior da teologia que acabou por erodir a organicidade do intelectualismo com a discussão sobre a onipotência divina que, como Providência, seria derruída caso a *lex aeterna* (pautas objetivas acerca do bem e do mau, do justo e do injusto etc.) fosse concebida independentemente da *vontade divina*, o que acabou trazendo abalos também para o plano profano¹⁵³ – sobre a autoridade do governante, a legitimidade da lei etc.

¹⁵¹ Não obstante, pondere-se que o *intelectualismo* que aqui se refere é lastreado desde a Antiguidade, com Platão, Aristóteles, Agostinho e, por fim, Tomás de Aquino. A concepção de *lei*, resumidamente, estabelece uma *hierarquia de bens*, ou seja, trata-se de um modelo objetivo (ou *nomotético*) fundado na primazia do Bem. (cf. MAC DOWELL, 2007, p. 264)

¹⁵² Na dicção realiana, a “*lex aeterna*, expressão mesma da razão divina, inseparável dela, que governa todo o universo, como um fim ao qual o universo tende”, afigurando a “*lex naturalis* uma *participatio*, uma participação do homem à *lex aeterna*, na medida e em virtude da razão humana”, e, por fim, a “*lex humana* que, ou deriva dedutivamente da lei natural (*per modum conclusionum*), ou representa uma determinação ou especificação da lei natural em cada caso concreto, por obra do legislador (*per modum determinationis*), segundo motivos de oportunidade e de conveniência”. (REALE, 1999, p. 638-640)

¹⁵³ O protagonismo teológico sobre o problema da *onipotência divina* emergiu com dois conhecidos franciscanos – João Duns Escoto (1266-1308) e Guilherme de Ockham (1290-1349). O Filósofo assinala que “o primeiro, artífice principal da transição entre a escolástica do século XIII e as novas tendências do século XIV, trilha um caminho que foi denominado *via antiqua* na medida em que, não obstante as novas direções teóricas que começa a percorrer, preserva uma incontestável continuidade com as linhas doutrinárias tradicionalmente estabelecidas. O segundo, assinala o momento decisivo da ruptura com os fundamentos das sínteses filosófico-teológicas anteriores, passando a caminhar pela chamada *via nova*, ou seja, pelo caminho do Nominalismo, que irá caracterizar a direção dominante no último período da escolástica medieval”. O decaimento dos *universais* e a prevalência dos *singulares* com o nominalismo abriu um flanco enorme para o *voluntarismo*, em que pese inexistir dúvida teológico-filosófica sobre a *onipotência divina*. No entanto, como explicita Lima Vaz, “a direção ockhamiana aponta inequivocamente para um outro universo ético que será o universo ético da modernidade”, e mais, “basta substituir a *onipotência divina* e seus decretos pelo *pacto social e político* ou por uma *convenção* fundadora expressa, segundo Hobbes, no *pacto de submissão*, e estaremos em pleno clima da Ética moderna”. (EF IV, p. 243-253)

A resposta do contratualismo sobre esses golpes já foi divisada, ou seja, na dimensão mundana tanto a autoridade do governante, quanto a legitimidade da lei provêm da vontade acordada do povo. Essa vontade proporciona outra caracterização teórica, que é o enfoque *consensualista*, presente no embate com as denominadas doutrinas do *direito forte* que gozavam de grande prestígio¹⁵⁴, também do *patriarcalismo* e do *direito divino* dos reis¹⁵⁵.

O *consensualismo* é uma categoria de natureza ascendente, porquanto nele a legitimidade do poder político se encontra no assentimento harmônico dos cidadãos, diverso das doutrinas cujo embasamento era descendente (fundadas na *razão divina* ou num *pretérito imemorial*) (cf. ULLMANN, 1971, p. 25-28). Em que pese a tônica do consenso como alicerce legitimador do poder político, o que poderia resvalar para alguns mal-entendidos, Rodilla esclarece que as teorias contratualistas são concepções democráticas sobre a estrutura e a organização estatal, como se vê em Locke e em Rousseau, inclusive em Hobbes, apesar do aparente paradoxo da fundamentação de um regime despótico – que ao fundo deve procurar o bem do povo.

Em suma, “todas ellas, en todo caso, comparten la tesis de que el poder político procede de la voluntad concertada del pueblo” (RODILLA, 2014, p. 46). No entanto, contra Rodilla, Freeman esclarece que o acordo hobbesiano ocorre apenas entre os membros da sociedade, sem a participação do soberano, o qual é investido de *poder absoluto* com o objetivo único de *estabilizar* a cooperação social, o que significa que não se está diante de um contrato democrático (cf. FREEMAN, 2003, p. 342-343).

Mas é preciso lembrar que tanto o *consenso* quanto a *vontade* devem ser *racionais*, visto que as teorias contratualistas buscam a edificação de uma organização política que seja *racional* – que atenda determinados postulados referentes à *liberdade*. Logo, esboça-se o derradeiro pressuposto ontológico do contratualismo – o *racionalismo*. Mas o que significa *racionalismo* como propriedade ontológica do contratualismo? Numa perspectiva abrangente, exprime a precedência da razão para alcançar o conhecimento acerca do melhor arquétipo

¹⁵⁴ A menção às “doutrinas do direito forte” remete aos arcabouços jurídico-filosóficos jusnaturalistas “que admitem a existência de um conjunto de normas, ou um sistema normativo, diverso do direito positivo estatal, admitindo-se várias versões, dentre elas: a) uma lei estabelecida por vontade divina e revelada aos homens; b) uma lei fisicamente conatural própria de todos os homens; e, c) uma lei estabelecida racionalmente pelo homem”. (MORAIS, 2018, p. 51; cf. FASSÒ, 1998, *jusnaturalismo* [verbetes], p. 655-660)

¹⁵⁵ Mencionadas doutrinas, além de outras características, sustentavam a legitimidade da autoridade política do rei numa perspectiva divina. Numa perspectiva abrangente, a *teoria política patriarcal* remonta Sir. Robert Filmer (1588-1653) (*Patriarcha*), que concebia a autoridade política dos reis com base na herdade proveniente de Adão, primeiro homem segundo o relato bíblico, já a *teoria do direito divino dos reis*, dentre outros, deita raízes em Jean Bodin (1530-1596), que buscou explicitar a autoridade política monárquica com elementos teológicos (religiosos) na vontade de Deus.

sociopolítico, o que não é suficiente, pois há inúmeras correntes filosóficas racionalistas (da Antiguidade à Modernidade).

Porém, a referência aqui é específica ao que antes foi tratado como *método* – ou *método contratualista* – e remete à ideia de construção de um *experimento mental* que satisfaça as condições de possibilidade de integração do indivíduo no espectro social para manutenção/conservação dos seus interesses. Assim é que seria o caso de indagar em que amplitude se qualificam o *consenso* e a *vontade* como racionais? Seria uma concepção formal ou procedimental de racionalidade ou, também, substancial? A magnitude desses questionamentos mostra quão extensa poderia ser a abordagem.

Entretanto, o intuito é somente chamar a atenção para o aspecto de que a racionalidade exigida pelo contratualismo desborda o viés procedimental (mero acordo de vontades) para aspirar, além disso, um conteúdo substancial, mesmo porque o objeto do pacto é a *renúncia à liberdade*¹⁵⁶. E, racionalmente, ninguém estaria disposto a um ato de tal importância de forma arbitrária, visto que, simplesmente trocava um *estado de risco* (*estado de natureza*) por um *estado de dominação* (Hobbes).

É, neste momento, que surge um relevante aspecto da *racionalidade*, qual seja, a *legitimidade*. A exigência de *legitimidade* implica no fato de que o pacto social não se resume a um simples ajuste de vontades, mas a um consenso qualificado que possa ocasionar a obediência sem que haja necessidade de se recorrer à utilização da força – o reconhecimento da *legitimidade* acaba por transformar a obediência em adesão – ainda que não seja uma aderência unânime (cf. LEVI, 1998, p. 675-679; RODILLA, 2014, p. 47-49). Höffe, pontua que:

Com o contrato social de dois níveis que consiste num acordo de liberdade e um acordo de domínio se responde de modo mais diferenciado à questão fundamental da legitimação do direito e do estado: de um lado, existem exigências de obediência legítimas, com as quais são tiradas as bases daquela crítica radical do estado que considera todo poder público como coerção legítima. De outro lado, não se deve obediência a qualquer poder público, mas somente àquele que se põe a serviço do contrato de liberdade. O contrato social (de dois níveis) designa, portanto, a razão para a obrigatoriedade da obediência do direito, como também o alcance e os limites da obrigatoriedade. Com isto, o contrato social se revela como princípio legitimador e ao mesmo tempo limitador do Estado; ele é um padrão de medida normativo-crítico para o julgamento da juridicidade e dos limites de poderes públicos. (HÖFFE, 2006, p. 405)

¹⁵⁶ Essa consideração é de ser levada em conta a propósito do progresso da doutrina contratualista, desde um despotismo hobbesiano até um republicanismo/democratismo rousseauiano, bem ainda o liberalismo anti-utilitarista e anti-individualista rawlseniano.

A exigência da *legitimidade*, como face da *racionalidade*, promove uma imbricação entre o *voluntarismo* e o *consensualismo*, pois exige que a vontade geradora do consenso deva ser racional no sentido de promover a adesão dos indivíduos sem necessidade, em termos absolutos, de recurso à coerção/força. O espraiamento da ideia de *legitimidade* implica numa concepção de poder político e numa organização estatal que considere aos anseios dos indivíduos enquanto aderentes ao pacto social. E, logicamente, o atendimento dos interesses depende de uma certa compatibilização dos diversos interesses dos membros associados, sendo certo, assim, que a possível exacerbação do *interesse próprio* (Hobbes, Nozick e Buchanan) acaba um pouco arrefecida (Locke, Rousseau e Rawls).

Visto que, o “the standard of legitimacy that it proposes is not the selfinterest of any individual, but rather a (hypothetical) contract that promotes or reconciles the interests of all concerned” (LESSNOFF, 1986, p. 121). É possível divisar, então, um claro apelo nas teorias contratualistas, guardadas as exceções, “not only to self-interest, but also to a due concern for the interests of one's fellows”, quer dizer, “it seeks to balance the equally legitimate interests of all” (LESSNOFF, 1986, 121). É nesse sentido que o *individualismo*, o *voluntarismo*, o *consensualismo* e o *racionalismo* se projetam como pressupostos ontológicos do contratualismo e, assim, compõem todas as teorias contratualistas.

3.4 Considerações

O mote inaugurador deste capítulo apontou uma ruptura radical entre os modos de vida clássico (antigo e medieval) e moderno, ou entre a ideia de *comunidade* e a ideia de *sociedade*, por conta da incidência de um tipo específico de racionalidade – *razão moderna* (ou *Razão poietica*) – sobre o ser humano. Com essa novel característica, o humano assumiu uma postura *aedificadora* do seu universo simbólico, notadamente da organicidade social e política, com o intuito primordial de atender às suas necessidades e às suas carências psicobiológicas.

Nisso consiste a concepção de uma sociedade refletida, idealizada e concretizada numa projeção *técnico-operacional* segundo o ideário científico nascente. O labor teórico-contratualístico atendeu ao mister pela via do *experimento mental* e buscou configurar o espectro social para *servir* àquele desiderato. Por conseguinte, e como o percurso por si mesmo

abalizou tais circunstâncias, impõe-se nestas observações retomar alguns eixos discursivos e avaliar suas repercussões ético-políticas na perspectiva do Doutor Jesuíta.

Neste ponto, parece relevante evidenciar a importância do que o Filósofo denomina como *motivo antropológico* da dialética do social e do político, ou da imagem do ser humano que “rege e orienta as expressões simbólicas nas quais a sociedade busca exprimir suas razões de ser” (EF II, p. 145). O humano nas concepções da *pólis grega* e da *civitas* integrava o mundo comunitário e assim esplendia seu natural pertencimento.

Contudo, com os tempos modernos ocorreu algo como que seu desenraizamento do *mundus* e, com isto, viu-se na condição de *artífice de si* e do seu *mondo*. Uma qualificação extraordinária, pois o *Cogito*, exatamente porque *pensa*, arvorou-se com amplos poderes sobre a *res extensa*. Dessa forma, o Filósofo avalia que “o ‘eu’ que define tal nível de consciência é essencialmente ‘construtor’” (EF VI, p. 115) e o idealismo cartesiano propiciou a “transcendência do ‘eu’ sobre o ‘mondo’ (...) na forma de uma ciência que reelabora o mundo segundo a racionalidade das relações matemáticas” (EF VI, p. 174-175).

Visto que, um poder transformador que já nasceu incomensurável, tanto que cristalizado no dístico baconiano de que o *saber é poder* e acabou concretizado com a Revolução Científica. O *contemplari*, tão dignificado pelos clássicos como ideal humano, foi imediatamente substituído pelo *operari*, devido à preeminência da *relação de objetividade* (cf. AF II, p. 9-36). E como tudo ganhou o *status* de objeto de conhecimento, o próprio ser humano alçou à condição de indivíduo – ou *objetificado* – para ser, em seguida, atomizado no engendramento das concepções sociopolíticas.

Os arquétipos dos teóricos políticos adotaram, sem reservas, o *método hipotético-dedutivo* das ciências naturais e idealizaram estruturas conviviais, nas quais fosse possível a equalização do conflito e da cooperação sociais. Assim é que as doutrinas políticas, com formulações convergentes, abraçaram “uma antropologia individualista, na qual o homem é representado, nos traços constitutivos da sua essência, como indivíduo solitário e carente em face da natureza” (EF II, p. 166) e, para obviar, a “sociedade surge como remédio trazido à sua solidão e o auxílio necessário para a satisfação das suas necessidades” (EF II, p. 166).

A imagem de um estado pré-político (*estado de natureza*) que, pelo *médium* do contrato, objetiva atingir o Estado Civil (*estado de sociedade*), encontra-se presente em Hobbes, Locke e Rousseau (dentre outros), bem ainda, com alterações, também em Rawls, Nozick e Buchanan (*original position*, *anarchic state* e *anarchistic interaction*). Dessa maneira, cuida-

se do vigor do *método contratual* – equivalente ao *método científico* dos primórdios (v.g.: Copérnico, Kepler, Galileu, Newton, Descartes e Bacon) – que, por meio do *experimento mental*, concebe o melhor projeto societário possível. No entanto, neste momento, surge uma importante questão: qual seria este melhor projeto societário possível? O *método contratual* responde diretamente a indagação, ou seja, o mais perfeito projeto é aquele que *funciona* ou que *opera* de forma eficiente compatibilizando a conflituosidade dos conviventes e estabelecendo a cooperação social no sentido de atender aos anseios individuais.

O *método contratualista* equivale ao *fazer* (*areté poiétiké*) na ordem da Filosofia das coisas humanas aristotélica (*tà anthrópina*), mas sem qualquer alusão ao Princípio Ordenador (Bem), ou seja, inexistente um *télos*, exceto a própria *eficiência* do sistema societário. Neste ponto, quando se alude ao complexo estatal, pretende-se mesmo estender para toda a organização da sociedade, inclusive para o sistema jurídico (Direito). Os influxos *poiéticos* são avassaladores e dominantes. Poder-se-ia, no entanto, levantar a questão sobre a realização da *justiça política* e da *democracia* em alguns esquemas filosóficos (v.g.: Locke, Rousseau, Kant e Rawls).

Por essa razão, ocorre que na perspectiva do Filósofo a *justiça* possui dois aspectos, por um lado é *virtude* (*subjetivo*) e por outro é *lei* (*objetivo*), ambos secundados por um horizonte metafísico (Fim, Bem, Valor) (cf. EF V, p. 175). E quanto à *democracia*, como “participação dos cidadãos não é mais apenas uma participação no nível de consensualidade, para que a lei tenha as características da *isonomia* (igual para todos) e da *eunomia*, ou seja, da *equidade*, que faz com que seja distribuída com justiça” (cf. FFA, p. 101), sustenta que em seu domínio (da Política) a virtude da *justiça* é o seu ancoradouro indeclinável, o que implica no fato de que neste nível (democrático) “a ação do indivíduo na comunidade política, sendo política, é especificada pelo ético, pois é uma resposta da consciência moral do cidadão ao apelo da sua consciência política, apelo a conferir uma explícita intencionalidade moral ao ato político” (DDH, p. 20).

Ora, considerando que o ideário contratualista se situa no âmbito *poiético* e se preocupa com a eficácia *operacional* do organismo social, emergem sérias dúvidas se é mesmo possível a *justiça política* e a *democracia*. E para concluir, o Doutor Jesuíta chama a atenção para o fato de que referidas tentativas teóricas, em que pesem ambiciosas, equivalem à lógica do “Entendimento” hegeliano, ou seja,

Essa lógica procede segundo as exigências de uma racionalidade analítica que isola os indivíduos como átomos sociais para reintegrá-los num sistema que propõe

compatibilizar o movimento centrípeto da busca da satisfação ou do egoísmo que move as partículas sociais elementares, e os fins comuns do todo social. Encerrada nos cânones de semelhante lógica, a relação da sociedade – e, particularmente, do Estado – com os indivíduos será uma relação *técnica*, da qual fica excluída, em princípio, qualquer dimensão *ética*; e a relação dos indivíduos com a sociedade e o Estado será, por sua vez, a relação da parte que se submete ou que resiste à sua integração num todo considerado estranho e frequentemente hostil. Relação quantitativa da parte e do todo, da qual a qualidade *ética* permanece também, em princípio, ausente. (EF II, p. 175)

Essa síntese do Filósofo coloca a reflexão diante de um grande problema, pois a dignidade do *saber poético* na Modernidade é um fato e realmente permeia toda a existência humana, embora haja um enorme esforço para se internalizar a *justiça política* no âmbito do contratualismo. Assim é que aflora uma derradeira questão: o quê propor diante deste caldo cultural sedimentado em termos de *individualismo* e de *tecnicismo* do todo do complexo social? Uma possível resposta é a reelaboração ou convergência da organização social em *comunidade ética*, segundo o constructo filosófico vaziano.

COMUNIDADE ÉTICA: *LOCUS* PARA AUTORREALIZAÇÃO HUMANA

“A comunidade ética deve ser definida, portanto, como aquela na qual é reconhecida a primazia social e jurídica da *liberdade para o bem* e na qual a *consciência moral* dos indivíduos está presente de modo eficaz na constituição e na vida de uma *consciência moral social*.”

Henrique Cláudio de Lima Vaz

Introdução à ética filosófica 2, p. 205.

A *pólis grega* e a *sociedade moderna* apresentam-se como dois paradigmas relevantes para a cultura ético-política, a primeira externalizada numa perspectiva afetivo-existencial em que, o *ser-ético* tendo como eixo diretivo a racionalidade *prática*, eleva-se como *ser-político* para, assim, constituir-se em *comunidade política*. A segunda, como organicidade convivial originária da *razão moderna* e estabelecida com o intuito de servir aos desígnios da satisfação das necessidades dos conviventes.

Na *pólis grega*, presentifica-se o intuito teleológico de concretização do Bem como Fim. Já na *sociedade moderna*, o vigor de uma sapiência *técnico-operacional*, cujo objetivo se esgota na própria eficácia produtiva-satisfativa. O modelo da *pólis grega* prevalece como uma *ideia reguladora* para realização histórica da *sociedade moderna* como *comunidade ético-política*, algo que a filosofia contratualista, apesar do enorme esforço, deixou em aberto, dada a persistência na *lógica do Entendimento* hegeliana.

Assim, o problema agora é sobre a possibilidade de se erigir uma *comunidade ética* diante, como explicitado ao termo do *iter* anterior, deste conteúdo cultural permeado pelo *individualismo* e pela *tecnociência*. Visto que, o predomínio dessa racionalidade como dinâmica da construção societária, segundo o *método contratualista*, impossibilita o entretimento das relações com significação axiológica. Desse modo, não há dúvida que se está diante de um momento de crise.

Goyard-Fabre chama a atenção para esta adversidade, que teria chegado, “se não a um ponto de ruptura, pelo menos a uma fase em que deve adaptar-se aos reclamos que já não são, no absoluto, os da ‘modernidade’” (1999, p. 443). E evocando Camus, mormente a crônica *O novo contrato social* (1948), considera a imperiosidade de uma busca para “pelo menos

salvaguardar os valores de uma humanidade perigosamente ameaçada em sua existência e em seus valores” (1999, p. 443).

A sinalização de Goyard-Fabre é que o caminho seja o do trabalho em torno dos “temas conjuntos da *concertação* e do *diálogo* que filosoficamente, correspondem ao reconhecimento da *intersubjetividade* e da responsabilidade comum” (1999, p. 444-445). Contudo, referido intento, no âmbito da principiologia do Direito Político moderno, situa-se no bojo do contrato social – algo como uma reformulação –, situação que pode inviabilizar a instauração do *novum* enquanto convivência ética. Aliás, tanto Rawls (cf. 1992, p. 25-29) quanto Goyard-Fabre (cf. 1999, p. 446) recusam, expressamente, qualquer avanço antropológico-metafísico.

E por muito do que já se afirmou até o momento, a finalidade é mesmo perfilar uma proposta metafísica, especificamente a lima-vaziana. Logo, seria o caso de se indagar: haveria algum problema quanto a isso no atual estágio filosófico? A bem da verdade, a cultura moderna se encontra pervazada por uma cólera antimetafísica, impondo uma linguagem de esquecimento das muitas coisas do universo simbólico.

Noutros termos, tudo e, absolutamente tudo, que porventura escapar das redes do *método hipotético-dedutivo* e da *análise matemática* não se mostra realizável ou útil, ou ainda, pode ser concebido como inexistente. Exemplo claro disso, é a alusão de que o Direito busca a *justiça*, cuja evocação é usual, não apenas em proposições jurídicas, mas também sociais, políticas, pedagógicas etc. No entanto, Villey chama a atenção para o fato de que, segundo o paradigma *neopositivista*, o termo *justiça* “não remete a nenhum dado verificável, sendo portanto uma ‘palavra vazia’, que se deve proscrever” (2008, p. 52); e conclui: “pois a justiça escapa das redes da ciência moderna” (2008, p. 52).¹⁵⁷

Mas o que seria “o” científico? Utilizando-se de uma analogia de Alves, poder-se-ia responder que científico “é aquilo que caiu nas redes reconhecidas pela confraria dos cientistas (...) e cientistas são aqueles que pescam no grande rio ...” (2010, p. 86). Entretanto, além do *grande rio* dos fatos científicos, “há também os céus e as matas que se enchem de cantos de sabiás... e lá as redes dos cientistas ficam sempre vazias” (2010, p. 86). Trata-se do fato de que

¹⁵⁷ A contraposição aqui realizada é em relação à especificidade contemporânea enquanto antimetafísica. Todavia, reconhece-se o mister pós-positivista como busca de uma base axiológica para o Sistema Jurídico como, por exemplo, aqueles desenvolvidos por Paulo Bonavides (*Curso de Direito Constitucional*), Luís Roberto Barroso (*O direito constitucional e a efetividade de suas normas*), Humberto Ávila (*Teoria dos princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos*), Robert Alexy (*Teoria dos Direitos Fundamentais*), Ronald Dworkin (*Levando os direitos a sério*), Gustavo Zagrebelsky (*El derecho dúctil*), dentre muitos outros. Todavia, a questão de fundo é se tais posturas jusfilosóficas seriam suficientes para combater o *niilismo* presente na cultura contemporânea.

“os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo” (WITTGENSTEIN, 2010, 5.6), o que não significa, logicamente, a existência de apenas o mundo da linguagem do cientista.

Assim, a opção pela metafísica não pode ser confundida com algum tipo de decisionismo, muito ao contrário, pois ela “lança suas raízes no solo da vida, porém não em sua superfície, pois nela nada pode enraizar-se firmemente e nem pode anunciar um florescimento futuro” (DRAWIN, 2002, p. 161). Assim é que a “raiz busca na terra uma seiva mais profunda, que muitas vezes corre sem ser vista, mas não pode jamais faltar, pois sem ela se implantaria o deserto ou, na bela metáfora hegeliana, o vazio perturbador de um templo sem altar” (DRAWIN, 2002, p. 161-162).

Ora, o desafio imposto pela *sociedade moderna* é incomensurável, o que implica numa solução igualmente grandiosa, algo que a busca na superfície nada pode oferecer. O que fazer numa situação destas? No dizer de Perine é imprescindível “uma nova revolução antropológica que resgate o sujeito ético das garras do indivíduo empírico e restaure a comunidade (...) como comunidade ética” (2002, p. 67).

E esse revolvimento antropológico é que deverá reconduzir ao repensamento da *intersubjetividade* humana, pois dependendo do modo como a reflexão se encaminha acerca do *ser* do humano seguramente ter-se-á ou não a um novo *agir* do humano. Por assim dizer, há uma premência quanto a se pensar uma nova ontologia do *ser* que, também, estabeleça uma nova ontologia do *agir*. Apenas uma reflexão metafísica daquele jaez pode ofertar uma resolução razoável.

Saliente-se que não se trata de uma revivescência da “lembrança da bela unidade ética da Cidade antiga que habita os sonhos dos revolucionários” (EF III, p. 49), mas sim de uma antropologia que possa explicitar a verdadeira dignidade do ser humano como humano para, consequentemente, ao modo analógico, também ser demonstrada a verdadeira dignidade da comunidade humana como *comunidade ética*.

Por conseguinte, parece que o constructo filosófico lima-vaziano responde inteiramente ao desiderato, pois considera as questões seminais (kantianas) *o que é o homem?* e *o que devo fazer?* em suas feições mais profundas (em suas raízes mesmas) e numa perfeita implicação. De modo que, a profundidade remete à consideração da tradição filosófica (*Erinnerung*), bem como à contribuição científica (compreensão explicativa) até alcançar a

explicitação filosófica (transcendental), evitando-se os reducionismos das concepções modernas – ou das malhas científicas.

Porquanto, é o próprio ser humano que se põe como objeto do saber e, ao mesmo tempo, figura como sujeito e produtor do saber sobre si mesmo – do *dado* ao *significado* ou do *mundo das coisas* ao *mundo do sentido*. A mencionada autoexpressividade como realização da *pessoa* é que possibilita o *actus humanus*, dada a sinergia entre *razão e liberdade*, ou expressão primordial do *ser* ou do *Eu sou* no *agir ético* como *inteligência* descortinadora da Verdade como Bem e como *vontade* aderente ao Bem como Verdade e Fim de todos os *fins* (cf. AF I, p. 181-215; EF V, p. 11-22).

Portanto, sobressaem dois movimentos imprescindíveis, o primeiro tendo como alvo o *ser* do humano (resgate antropológico) e, o segundo, como *ser ético* (resgate ético), afigurando-se que a *Antropologia Filosófica* e a *Ética Filosófica* do Jesuíta ouropretano propiciam elementos apropriados para a elaboração da ideia de *comunidade ética*. Em que pesem esses dois deslocamentos serem suficientes ao desiderato, como o arcabouço filosófico do Doutor Jesuíta obedece a um lineamento dialético singular, essencial sua explicitação, ainda que em suas linhas mais gerais.

Dessa forma, quatro temáticas serão produzidas: (1) *O método dialético lima-vaziano*; (2) *O ser humano*; (3) *O ser ético*; e, (4) *Comunidade ética e realização*. Por fim, serão realizadas algumas considerações acerca do itinerário. A prerrogativa bibliográfica caberá à *Antropologia Filosófica I e II*, à *Introdução à ética filosófica 1 e 2*, à *Filosofia e Cultura*, à *Raízes da modernidade* e à *A formação do pensamento de Hegel*, todas obras do Doutor Jesuíta, bem como, acrescenta-se as teses *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema* em Henrique Cláudio de Lima Vaz e, *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*, respectivamente de Rubens Godoy Sampaio e Cláudia Maria Rocha de Oliveira.

4.1 O método dialético lima-vaziano

A locução *método dialético* ou os termos *método* e *dialética* foram referidos em algumas ocasiões nos itinerários pretéritos. Aliás, inclusive abriu-se uma seção para tratar do pacto como *método contratual* (seção 3.2.1) e, em outro, tratou-se da dialética platônica como *anábasis* e *katábasis* (seção 2.3). Contudo, não houve uma explicitação direta acerca do que

seja o *método dialético*, cuja junção dos termos carece de esclarecimento. O termo *método* (gr.: μέθοδος; transl.: *méthodos*) geralmente indica um procedimento de investigação organizado, repetível e autocorrigível, que garanta a obtenção de resultados válidos (v.g.: a forma utilizada no *iter método contratual*). Já o termo *dialética* (gr.: διαλεκτική; transl.: *dialectica*) nunca foi indicado na história da filosofia em sentido unívoco e, geralmente, são apontadas algumas acepções, quais sejam: (a) dialética como método de divisão; (b) dialética como lógica do provável; (c) dialética como lógica; e, (d) dialética como síntese dos opostos¹⁵⁸.

A mencionada aproximação ao modo dicionarístico não auxilia na compreensão do que seja o *método dialético*, pois o *método* remete a um procedimento investigativo que o aproxima da *via moderna* e, de outro, a *dialética* denota vários sentidos numa completa dispersão semântica. Então, qual seria uma aproximação intelectual que pudesse aclarar a ideia de *método dialético*? O Filósofo se utiliza da *via antiqua* para lembrar que *méthodos*, literalmente significava *caminho* e, como tal, figurava como um “roteiro de inquirição ou busca (*zétesis*) a orientar a atividade intelectual com vistas à solução de uma dificuldade (*aporia*) que se apresentava na reflexão, ou mais geralmente, no diálogo” (MM, p. 10). Algo, então, como a síntese dos opostos acima registrada. Dessa forma, o exemplo emblemático desse plano investigativo é o *caminho dialético* (*dialektikè méthodos*) da Ideia do Bem na *República* (Livro VI).

O disposto *caminho* principia com uma *aporia* ou pergunta inicial que progride, de modo sistêmico, com várias outras que são gradualmente superadas. Nos tempos modernos, que o Doutor Jesuíta denomina como momento histórico marcado pela primazia da subjetividade sobre o Ser, Hegel “empreendeu uma recuperação da antiga dialética abrangendo e articulando dialeticamente os domínios do Lógico, da Natureza e do Espírito” (MM, p. 14-15). Nesses dois exemplos, a *dialética* foi configurada como um *caminho do lógos* com o intuito era descortinar e, ao mesmo tempo, propor soluções ou respostas para *aporias* presentes no tempo histórico. No caso de Platão, por conta da erosão do *ethos* grego concomitante com o declínio da *pólis democrática* e, quanto a Hegel, devido à necessidade de harmonizar o helenismo e o cristianismo com o mundo moderno. Em suma, e num primeiro momento, pode-se dizer que a *dialética* como *método* é uma forma de afrontar os diversos problemas com o intuito de propor respostas ou apontar soluções.

¹⁵⁸ Acerca desses significados, ver verbetes *método* e *dialética*. (cf. ABBAGNANO, 1998, p. 668 e 269-274)

Em Lima Vaz, a *dialética* como procedimento é expressão de um *modo de filosofar*, tanto quanto em Platão e Hegel, bastante singular e que se relaciona com a temporalidade (questões do séc. XX). Uma época que, como tantas outras, possui suas questões éticas, políticas ou religiosas. E imerso nelas o Doutor Jesuíta promove a dialetização das muitas faces da realidade num magnífico trabalho reflexivo diante do “desconforto experimentado ao viver as condições do seu tempo, e a vontade de esclarecer em nível teórico as expectativas de um empenho que seria marcado ao mesmo tempo pela liberdade e pela eficácia” (LABARRIÈRE, 1992, p. 15-16).

Podemos observar, um mister no qual “cada um, escrevia Hegel já nos primeiros tempos de seu ensinamento em Iena, cada um quer e crê ser melhor que esse mundo que é seu. Aquele que é melhor apenas exprime esse seu mundo melhor que os outros” (LABARRIÈRE, 1992, p. 15-16). Assim é que tal filosofar, para utilizar uma fórmula hegeliana, intenta “captar o próprio tempo no conceito” (RIBEIRO, 2012, p. 74). Um *filosofar* que não se resume em interpretar a cultura moderna em suas manifestações empíricas ou em suas feições fenomênicas, mas, sim, ontologicamente, i.é, “à luz do ser como horizonte transcendente do espírito humano” (MAC DOWELL, 2011, p. 65), em que pese a desolação *niilista* contemporânea. O *ethos*, enquanto núcleo mais importante da cultura, acabou aniquilado e esgarçado, pois segundo o Filósofo,

O espetáculo que nos oferece a modernidade ao mesmo tempo triunfante e em profunda crise, se a considerarmos desde o ponto de vista desse dever *ético* fundamental que é, para o homem, a instauração do *sentido* na sua vida – o dever de realizar a *verdade* da sua existência –, é o desencadear-se aparentemente incontrolável do *não-sentido* da violência e da morte: violência brutal das armas e dos meios de destruição em 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 ao termo desses e de outros caminhos da violência, o esgar insensato da ‘morte moderna’. (EF III, p. 174)

E nesse diálogo estreito com os tempos modernos o Filósofo se defronta com a ausência de sentido experimentada pelos homens e mulheres. Diante disso, empenha-se em encontrar os dualismos da história e o princípio que possa promover a unidade de sentido. A sua oposição é intensa em relação ao *niilismo ético* e ao *niilismo metafísico* e, não se contenta com as respostas horizontalizantes, próprias da superfície explorada pelo *fazer* cientificista. O seu interesse é buscar os núcleos de inteligibilidade, ou ainda, a compreensibilidade profunda

do real. Por isso, dedica-se a uma releitura da metafísica do Doutor Angélico, “que serve de eixo estruturante da antropologia, da filosofia da cultura e da ética” (SAMPAIO, 2006, p. 103).

Mais ainda, inspira-se nas dialéticas de Platão e de Hegel, os quais, para ele, “situam-se no começo e no fim da aventura da filosofia ocidental”¹⁵⁹, aventura entendida “como o projeto talvez desmesurado, fruto da audácia de alguns efêmeros mortais, de recriar o mundo das coisas e o mundo dos homens à luz de um *lógos* que julga, demonstra, ordena e unifica” (EF III, p. 16). Porém, é sabido que a *dialética* como *método* em Lima Vaz, não se resume numa apropriação das reflexões platônica e hegeliana, mas corporifica uma recriação original e uma novidade do seu pensamento (cf. HERRERO, 2012, p. 396).

Nesses termos, considerando que o Filósofo avança além desses modelos – platônico e hegeliano –, seria o caso, então, de explicitar em que termos ocorre este progresso. Assim é que, antes de uma tal abordagem, é imprescindível que sejam realizados alguns apontamentos acerca de como se apresentam os modelos platônico e hegeliano na perspectiva lima-vaziana.

4.1.1 Platão como caminho – método e dialética

O Filósofo é expresso ao assinalar que “Platão é o gênio tutelar da dialética” (MM, p. 17). Uma genialidade presente em todos os seus diálogos, seja qual for a temática objeto da discussão, cujo alvo não é propriamente informar acerca de algum assunto, como ocorrem com os manuais. O diálogo “quer formar de preferência a informar” (GOLDDSCHMIDT, 2014, p. 2-3), visto que o intuito é educar o dialético à resolução de “todos os problemas possíveis” (PLATÃO, *Pol.*, 285d). E por dialético deve ser entendido “aquele que é capaz de olhar a realidade *sinoticamente*, ou seja, *que é capaz de ver o ‘todo’*, isto é, de recolher a pluralidade na unidade, os *muitos no uno*” (REALE, 2007a, p. 306). E sendo esse o objetivo da *dialética*, indubitável que se trata de um *caminho paidêutico*¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Esses dois filósofos – Platão e Hegel – são tidos pelo Doutor Jesuíta como clássicos inaugurais de determinada época. Platão “foi, por excelência, o clássico que inaugurou o pensamento do Ocidente porque os grandes temas da sua obra tornaram-se como que arquétipos intelectuais de toda a nossa cultura” e, Hegel, dos tempos modernos, “na medida em que algumas das ideias fundamentais do seu pensamento passaram a presidir o desenvolvimento da filosofia nesse último século e meio”. Esta distinção não é por acaso, mas decorrente de um profundo conhecimento das duas vertentes filosóficas. A primeira porque alvo do seu doutoramento nos idos de 1953, com o título *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, e, a segunda, por ter sido seu foco de estudo em praticamente todo o magistério filosófico (sobretudo na UFMG), como atesta a obra *A formação do pensamento de Hegel*, recentemente publicada pelas Edições Loyola. (cf. FFA, p. 77-102)

¹⁶⁰ A bem da verdade qualquer coisa que se diga acerca de Platão carece de algum esclarecimento. A própria ideia de a Dialética como *caminho paidêutico* comporta séria controvérsia. Isto porque existem várias “filosofias” de

O apresentado *caminho paidêutico* foi mostrado em amplitude quando explicitado o *Mito da Caverna*, em *A República*, mormente pelos itinerários *ascensional e descensional*, ou dialética das Ideias inferiores às Ideias superiores até alcançar o cume – a Ideia de Bem. Este ápice consubstancia aquilo “que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo” (PLATÃO, *Rep.*, VI, 511c) e que é “incondicionado” (EF VI, p. 53). A Ideia de Bem assume uma distinção transontológica, que se encontra “além de qualquer essência (*ousia*) particular em dignidade e poder” (AF II, p. 106). Apenas de posse da *dialética* (ou *formado* nela) é que a “alma pode voltar de novo ao inferior – descer outra vez na caverna – para agir sapientemente entre as coisas deste mundo” (EF VIII, p. 38).

Todavia, a objetividade de um tal itinerário educativo carecia de cientificidade e era necessário que Platão demonstrasse ou formulasse uma ciência do inteligível puro – da Ideia ou das Ideias – onde *intuição e discurso* pudessem se “aliar em unidade coerente” (EF VI, p. 14). E esse problema é enfocado pelo Doutor Jesuíta, com bastante acuidade, em *A Dialética das Ideias no Sofista* e no *Itinerário da Ontologia Clássica* – capítulos I e II de *Ontologia e História*. Mas, não interessa à pesquisa esta visualização, apenas serão efetivados alguns recortes para mostrar os problemas enfrentados por Platão para constituição da *dialética* como *caminho* ancorada numa ciência do Ser (*ontologia*).

A despeito disso, é conhecido esse *empenho* nos seus diálogos, principalmente naqueles da maturidade (v.g.: na *República*), nos quais há um amplo desenvolvimento dos opostos, que imediatamente são superados e conservados pela Ideia (Ideia de Bem ou Uno). No entanto, havia também a visão do diálogo como mera refutação (*elenchos*), ligada a uma *lógica fraca* porque puramente interrogativa e refutativa (*retórica*) (cf. PAVIANI, 1996, p. 629). Assim é que surgiu a necessidade de se expor a diferença entre a *dialética* e a *retórica* (entendida como arte retórica – e, portanto, ligada à *poiesis*).

A dialética como caminho que conduz à Verdade, ao Bem, ao Uno e, esta, como mera força argumentativa que, ora defendia ora um ponto de vista, ora outro ponto de vista, ambos contraditórios, como se fossem *a* verdade (simples técnica persuasiva). A retórica sofística se

Platão, dependendo do enfoque ou da abordagem. Por conseguinte, há quem mencione o “Platão” de Victor Goldschmidt, o “Platão” de Leo Strauss, o “Platão” de Hegel, o “Platão” de Werner Jaeger etc. Mencionadas distinções têm a ver com o privilégio do enfoque dado aos diálogos platônicos. E todos estes ângulos de estudos são válidos e pertinentes. No entanto, na esteira da proposta de Werner Jaeger (*Paidéia: A formação do homem grego*) e, principalmente da filosofia do Doutor Jesuíta, defende-se que a filosofia platônica é realmente uma *paidéia*, dado o desiderato de superar a crise espiritual grega por meio da conversão à filosofia.

amparava numa discussão em que o *Ser* era relativizado conforme as circunstâncias, pois o *não-ser* se situava num patamar indizível. Portanto, era premente a discussão sobre o “*que o ser é?*”.

Platão é expresso em afirmar que se tratava de “uma batalha de gigantes, devido à contestação de uns contra os outros” (PLATÃO, *Sof.*, 246a). É nessa ambiência que emerge a necessidade da filosofia (ou da *dialética*), uma necessidade “contestada e mesmo atópica segundo o juízo do homem comum” (EF III, p. 21), pois apenas ela tem como objetivo primordial “provocar a ‘conversão’ desse universo à verdade profunda das suas razões e ao Princípio que as unifica e explica” (EF III, p. 21).

Mas qual seria essa batalha de gigantes a que se refere Platão? O combate diz respeito aos posicionamentos diversos de Parmênides de Eléia (515-460 a.C.) e de Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.). Parmênides, no seu poema *Sobre a natureza*, proclama o seu grande princípio, que seria o coração da verdade: *o ser é e não pode não ser; o não-ser não é e não pode ser de modo nenhum*. A ideia de *Ser* tomou um sentido positivo único e, de outro lado, o *não-ser* um puro negativo, o que implica dizer que tudo o que era testemunhado pelos sentidos não existia, apenas o inteligível era existente.

A radicalidade foi imensa, dado o sacrifício de tudo o mais – as múltiplas coisas do mundo reduzidas como simples aparências ou simulacros da realidade. Desse modo, inexistente o movimento e se algo se encontra em movimento se trata de uma miragem. Os exemplos clássicos foram fornecidos por Zenão de Eléia (discípulo de Parmênides) – corrida entre Aquiles e a tartaruga e a flecha parada. Em síntese, para Parmênides só existe o *Ser* – Uno-*Todo* (*Hen kai pan*).

No entanto, de outro lado, Heráclito refletiu de modo oposto ao propor que *tudo escorre*, o mundo é dirigido pela luta dos contrários que se compõe em harmonia (cf. REALE; ANTISERI, 2004, p. 23). A realidade é um constante *vir-a-ser*. Aquilo que para os eleatas era aparência do real, passou a consubstanciar o *Ser* ou a própria realidade. São duas posturas diferentes, o repouso absoluto e o devir, a imobilidade e a mobilidade. Ocorre que em termos dialéticos o repouso e o devir quando contrapostos acabam anulados – apenas a contrariedade prevalece. É imprescindível refletir sobre como ultrapassar os opostos. (cf. CHAUI, 2002, p. 64 e 87-94)

O Filósofo assinala que foi a partir dessa aporia que “Platão operou a síntese do movimento e do repouso no ser. Esta aporia exprimia, afinal, o problema metafísico fundamental do uno e do múltiplo, que não encontrava solução adequada nem em Parmênides

nem em Heráclito” (EF VI, p. 35 – nota n. 57). Observa-se que estava em jogo a cognição e daí a pergunta recorrente nos diálogos socráticos: “*o que é?*” pois era imprescindível operar a distinção entre o *Ser* e o *não-ser* com o intuito de eliminar as falsas pretensões ao conhecimento. Então, tratava-se de uma questão nodal porque implicava solucionar dificuldades bem definidas no âmbito da cultura grega daquela época, quais sejam: (a) problema da ação moral; (b) problema da realidade do mundo; e, (c) problema da ciência. Segundo Rocha de Oliveira,

Como resposta à crise da cultura grega, a dialética platônica surge, então, de acordo com a interpretação de Lima Vaz, como *ontologia*. Enquanto ontologia, ela tem como objetivo encontrar resposta para os conflitos que nascem da crise cultural instaurada na sociedade de Atenas após a Guerra do Peloponeso. Essa crise colocou em questão todos os valores da tradição grega. (2013, p. 69)

As mencionadas aporias decorrentes da crise ateniense se encontram presentes em todos os diálogos platônicos (v.g.: a questão da *coragem* no *Laques*, da *amizade* no *Lísis*, a *conduta do político* no *Primeiro Alcibíades*, a *liberdade* e o *destino* no *Fédon*, o *desejo* (*órexis*) na forma de amor-paixão (*éros*) no *Banquete*, a *dialética do Bem* na *República* etc.). Contudo, na perspectiva do Doutor Jesuíta, será o *Sofista* o diálogo “fundador da dialética como ontologia” (MM, p. 13), dado que, é nele que Platão explicita os princípios que devem orientar o discurso como itinerário para a Ideia. Logo, a questão que surge é: no contexto do *múltiplo* (posição heraclitiana), e tendo à frente o *uno* absoluto (júízo parmenidiano), quais seriam os princípios orientadores da *dialética*?

A genialidade platônica será postular um *tertium genus* com o intuito de eliminar a aporia entre o repouso e o movimento que é, exatamente, o *Ser* e a respectiva *participação* daqueles neste – ou seja, “se o movimento e o repouso se opõem entre si, o *Ser*, no entanto, alia-se a ambos, mas sem se confundir com eles” (EF VI, p. 35); assim, pode-se “afirmar das três Ideias, *Ser*, movimento e repouso, que são consigo mesmas idênticas e diversas ou outras com respeito às duas restantes” (EF VI, p. 35). Ocorre um entrelaçamento com a ideia de *participação* no *Ser* e aquilo que os eleatas afirmavam como *não-ser* (nada) acaba integrado rendendo ensejo a uma pluralidade ordenada e não como uma unidade indistinta¹⁶¹.

¹⁶¹ A ideia de *participação* (*méthexis*) foi utilizada no diálogo *Timeu* para explicitar o relacionamento entre o *sensível* e o *inteligível*. Nos diálogos *Parmênides* e *Sofista* o significado de *participar* seria o mesmo que conservar sua essência e, também, receber outras ideias como predicamentos que não alteram a essência ou a natureza de ideia, contudo, definem qualidades ou propriedades que ela possui. Chauí propõe quatro situações para denotar a “participação”: (1) as ideias se comunicam e se relacionam sem alterar sua identidade, sem perder sua essência; (2) a relação não é apenas aquela que a linguagem estabelece ao usar o verbo *ser* como verbo de ligação, isto é, a

No discurso ou no diálogo, o juízo acerca das Ideias (de existência) é proferido enquanto participa da Ideia do *Ser* e, nisso, segundo o Filósofo, há implicação de três princípios: (1) *princípio de realização* (relação de toda Ideia à Ideia do *Ser*, que é neste sentido a mais importante e como que o *chefe da fila* no coro das Ideias); (2) *princípio de distinção* (relação real de cada Ideia à Ideia do *outro*, exprimindo simples alteridade no *Ser* e afirmado como tal pela inteligência); e, (3) *princípio da permanência* (relação real de toda Ideia à Ideia do *mesmo* ou do idêntico, segundo a qual a comunhão das Ideias mantém a sua distinção e não implica o mobilismo heraclitiano) (cf. EF VI, p. 37-38). Sinteticamente, o itinerário para superar o imobilismo se concretiza no diálogo a partir do instante em que são estabelecidas as aporias – enfrentamento do *não-ser* – mas referido discursivamente ao *Ser* (Ideia).

As aporias também podem ser denominadas como tese e antítese que devem ser superadas num patamar mais elevado, qual seja, a Ideia; mas não é só, elas mesmas devem ser submetidas ao cotejo da Ideia no decorrer do diálogo. A contradição própria dos dois termos – tese e antítese – se encontra presente na experiência filosófica. E será mesmo o filosofar, enquanto expressão da *Razão*, que deverá encontrar e estabelecer a relação entre as oposições, seja de *alteridade*, de *pluralidade*, de *negação*, de *dependência*, de *possibilidade* etc., como superação. A bem da verdade, a ideia de superação é uma elevação (*suprassunção*) ao nível de uma Ideia última como integradora de todos os momentos do percurso. Um exemplo marcante é a ideia de *philia* ou movimento dialético da *amizade*, ilustrado por Cirne Lima:

Um dos mais belos exemplos de Dialética, muito conhecido na Antiguidade, mas raramente mencionado hoje em dia, é o Movimento de *filísis*, *antifísis* e *filía*, ou seja, o Movimento dialético que leva de um amor inicial, que propõe e pergunta, passando pelo amor que, perguntado, responde afirmativamente, para chegar ao amor que, amando, se sabe correspondido, amor este que, sendo sintético, não é mais exclusividade de um ou de outro dos amantes, e sim unidade de ambos. Os gregos chamavam isso de *filía*, amizade.

O amor tem começo. Alguém tem que começar. O começo é um ato estritamente unilateral e sempre arriscado. Não se sabe, de antemão, como o outro, ou a outra, vai

relação não é apenas *lógica*, mas também *ontológica*; *participar* significa tomar parte, fazer parte de uma essência, existir nela; (3) o *não-ser* é o nome para designar a diferença entre as ideias, isto é, dizer o não ser é o mesmo que dizer ‘o cavalo não é o homem’, ‘a mesa não é a cadeira’; assim, o ‘*não-ser*’ não é o nada nem o contraditório do *ser*, mas a delimitação de uma ideia em sua relação com as ideias diferentes, cada uma delas sempre idêntica a si mesma; (4) todas as demais ideias, sejam elas quais forem, terão as características das cinco originárias (*existência*, *unidade*, *identidade*, *multiplicidade* e *diferença* ou *alteridade*); logo, v.g., a ideia da beleza, além das qualidades ou predicados essenciais específicos, será sempre um *ser* (ou uma realidade existente), *una* (ou única e inconfundível com outras), a *mesma* (ou idêntica a si mesma), *múltipla* (é uma entre várias ideias ou coexiste com a multiplicidade delas) e *outra* que outras ideias ou a negação das ideias (a beleza não é o amor, não é a coragem, não é a piedade). A ideia da beleza participa das ideias do *Ser*, do *Uno*, do *Mesmo*, do *Outro*, do *Múltiplo* e do *não-ser*. Sem essa *participação* a ideia da beleza não seria possível nem concebível, não existiria. (cf. CHAUI, 2002, p. 274).

reagir e o que vai responder. Este ato unilateral e arriscado é chamado em grego de *filésis*. Páris ama Helena. Páris ama e sabe que ama; Helena percebe o convite feito, mas ainda não se decide. – O outro, ou a outra, pode responder que sim, como pode também responder que não. Isso de início está em aberto e é contingente. Se o outro, a outra, porém, responder que sim, então temos uma *antifilésis*, que também é um ato unilateral, mas não é mais um ato arriscado, pois não é mais só uma pergunta e só um convite, e sim uma resposta e a aceitação de um convite já feito. Helena decide-se a aceitar o amor de Páris e o ama de volta. Este amor de volta é a *antifilésis*. *Filésis* e *antifilésis* são, ambos, atos unilaterais; *filésis* contém risco, e *antifilésis*, não. (...) Na *filía*, os dois polos inicialmente diferentes e opostos, um que pergunta e o outro que responde, se fundem, formando um amálgama, algo de novo. Na *filía*, ambos os amores individuais deixam de ser atos unilaterais e transformam-se num único ato, que é bilateral, no qual não importa mais quem pergunta e quem responde, pois ambos os amores iniciais perderam seu caráter individual, o Eu e o Tu, para se unificarem como algo de novo, o Nós. Páris e Helena, ao se amarem, primeiro se perdem. Pois o sentido de toda a existência passa a residir no outro. É o outro que realiza o sentido da vida, é o outro, a pessoa amada, que é o centro do Universo. Páris ama perdidamente Helena. Páris primeiro se perde: quem ama vive se perdendo. Mas, como Helena ama Páris de volta, o sentido do Universo perfaz um círculo completo e retorna a Páris, que, agora profundamente enriquecido, se sabe novamente cheio de sentido e de vida. Só que esta nova vida e este novo sentido do Universo não são um ato unilateral só dele, e sim um ato conjunto, um ato bilateral, um ato em que o Eu foi mediado através do Tu para constituir um Nós. É por isso que o amor de amizade, *filía*, é tão forte e tão precioso. É por isso que gregos e troianos lutaram por tantos anos. É por isso, somente por amor de amizade, que Aquiles, Ulisses e Agamemnon, os pastores de povos, conduzem os gregos com suas naves curvas para a interminável guerra. É só por isso que os troianos, chefiados por Páris, lutam até morrer. Tudo só por causa de uma mulher, diz Homero na *Ilíada*. Tudo só por causa da *filía*, que transcende os indivíduos e se constitui em síntese mais alta e mais forte. Amor aí vira História. (CIRNE-LIMA, 2017, p. 16-18)

A ideia de *philia* como superação tanto do convite quanto da aceitação para o amor mostra o operar da *dialética* enquanto *suprassunção* (negação e conservação). Além disso, aqueles três princípios acima mencionados também se concretizam como pressupostos do itinerário dialético. A *filésis* e a *antifilésis* como Ideias se relacionam com a ideia de *Ser* (*realização*), mas ao se projetarem ao mesmo tempo, se colocam como diferentes (*distinção*) e ainda, como *filésis* e *antifilésis* se mostram elas mesmas sem implicar no mobilismo heraclítico (*permanência*).

Talvez, seja o caso de volver ao que seja o dialético na concepção platônica, como afirmado textualmente na *A República*: “quem é capaz, prescindindo dos olhos e dos outros sentidos, de caminhar em direção ao próprio Ser pela verdade” (PLATÃO, *Rep.*, VII, 537d). O filósofo (ou o dialético), formado a tanto, conhece racionalmente que as Ideias inferiores não devem ser afirmadas na horizontalidade do *múltiplo*. As Ideias inferiores devem ser submetidas ao procedimento de *negação* (*ser-outro*) como “primeiro momento do movimento dialético” (EF III, p. 14), a fim de ser restituído como tal “segundo a necessidade ou dever-ser da Ideia” (EF III, p. 14). A Ideia, como o inteligível, constitui um interminável recomeço e, por isso,

inexiste na *dialética* um procedimento prévio a ser seguido (não é uma disciplina). Trata-se de um *caminho* a ser trilhado por toda a vida.

E como *caminho*, o objetivo é sempre encontrar estabilidade para o *lógos*, dado que seu movimento essencial é sempre um “movimento de unificação cujos termos são os conceitos supremos e os primeiros princípios da Razão” (EF III, p. 29) ou do “domínio do puro inteligível” (MM, p. 13). Uma *ontologia* que “descobre nas aporias concretas (...) a implicação de um absoluto de inteligibilidade – a Ideia – capaz de dar consistência a uma nova visão do mundo e de dar um sentido portanto à vida humana” (EF VIII, p. 66). Assim, é que como *caminho* a *dialética* é também, segundo o Filósofo, o “termo da *paidéia* filosófica nos diálogos da maturidade” (EF III, p. 30) de Platão.

4.1.2 O modelo hegeliano – atualização da dialética platônica

Dessa forma, há um longo espaço de tempo entre Platão e Hegel, mas o Filósofo corrobora que ambos se encontram “unidos pelo fio sem ruptura da tradição filosófica que atravessa vinte e dois séculos” (EF III, p. 44). Uma tradição que privilegiou, sobretudo, a *dialética* como reflexão sobre a realidade com o intuito de resolver as aporias de um determinado tempo histórico. Platão centrado na recuperação da *pólis democrática* abalada pela crise espiritual do séc. IV a.C. e, Hegel, diante da aparente inconciliabilidade entre o helenismo e o cristianismo com o mundo moderno (séc. XIX).

A urgência na ordenação do mundo fez com que refletissem profundamente acerca de um Princípio que pudesse reunir o *múltiplo* em sua unidade. Platão com a Ideia de Bem e, Hegel, com a articulação da Ideia de Espírito. A questão que se coloca é como o Filósofo vislumbra a continuidade dialética entre estas duas filosofias? No entanto, o intuito não é reconstruir a continuidade dialética entre Platão e Hegel na perspectiva lima-vaziana, mas efetivar um breve recorte com alguns desdobramentos, quais sejam: (1) divisar os problemas do tempo do filosofar hegeliano; (2) apontar alguns lineamentos da resolução destes problemas; (3) mostrar aspectos da dialética como solução das aporias apresentadas pelo tempo histórico; e, (4) sinalizar algumas diferenças (e convergências) entre as filosofias hegeliana e platônica.¹⁶²

¹⁶² Entre Platão e Hegel segundo Lima Vaz há vários filósofos que se utilizaram da dialética. O primeiro deles foi Aristóteles que, sem usar o nome, “substituído por ‘filosofia primeira’ e, de resto, criticando o modelo platônico da dialética, procede dialeticamente em suas lições sobre a ‘teoria do Ser’ que a tradição denominou *Metafísica*”.

Inicialmente, rememora Lima Vaz que o jovem Hegel se deparou com um momento histórico dramático e se impôs a necessidade de pensar a *unidade* diante da cisão (*Entzweiung*) cultural “que revelava (...) uma ruptura de alto a baixo no edifício da cultura ocidental” (EF III, p. 46). Mas qual a amplitude dessa dilaceração cultural? Na perspectiva hegeliana, a magnitude seria da aparente impossibilidade de harmonia entre as heranças grega e cristã no confronto com a Modernidade (mutações materiais e culturais). O Filósofo sintetiza tais interrogações em três campos:

(1) a religião se vê dividida entre a nostalgia da “bela totalidade” da religião antiga, a positividade do cristianismo e do judaísmo como religiões históricas, e a “religião nos limites da simples razão” que Kant preconizara para os tempos modernos; (2) a cultura, representada pela tradição intelectual, mostra-se dividida entre a ideia da totalidade da razão, herdada da filosofia e da teologia antigas, e o conflito entre a fé e a Ilustração, que divide entre si o cristianismo e a modernidade; e, (3) por fim a Sociedade, trazendo ainda a lembrança da “bela totalidade ética” da Cidade antiga que habita os sonhos dos revolucionários, vive, de fato, seja a oposição entre o Estado moderno e sua proclamação dos direitos individuais, e os privilégios da antiga sociedade de ordens, seja a oposição entre o Estado moderno e a sua proclamação dos direitos individuais, e os privilégios da antiga sociedade de ordens, seja a oposição entre a sociedade civil e a sociedade política, nascida das grandes transformações da vida econômica. (EF III, p. 49)

Aquela situação visivelmente impossível se traduz, diante desses três aspectos, uma verdadeira dispersão do *múltiplo*, sendo que era urgente a unificação. Postula o Filósofo que, se para Platão a “dialética da cultura é (...) a instauração da justa medida (*métron*) ou da unidade de proporção (*analogia*) na desordem do mundo dos homens” (EF III, p. 18), para Hegel ela será “reconciliação (*Versöhnung*) das oposições que rompem a unidade ética (*Sittlichkeit*) da comunidade humana” (EF III, p. 18). Portanto, impostergável a *cura* da realidade ou desta “patologia do múltiplo desordenado e dividido no qual os homens se perdem” (EF III, p. 18).

Assim é que se para Platão a *therapeia* consistiu na *dialética do Bem* com o objetivo de (*con-*)formar a *pólis* na sua perfeição, para Hegel decorrerá do encadeamento dialético da ideia de Espírito, i.é, “seus momentos constituirão a estrutura inteligível da história” (EF III, p. 18). Mencionada junção pode ser refletida como a própria *dialética* se desdobrando em termos de Espírito (*Geist*), quer-se dizer: “não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade” (HEGEL, 2008, §48). A propósito, Salgado leciona:

Além deste, inspirados na dialética platônica aparecem Plotino (ver *Enéadas*, I, 3), Santo Agostinho (questões filosóficas e teológicas) e, por fim, Santo Tomás de Aquino (*De Veritate*, q. I, a. 1). (cf. MM, p. 14)

Ao tratar Hegel da consciência, da consciência de si e da razão, em momentos diversos e sucessivos na *Fenomenologia*, não está descrevendo a história da evolução do homem. Trata-se de uma fenomenologia em que o pensar aparece nos seus diversos graus de relação com o objeto, do mais pobre ao mais rico e complexo, considerando-se sempre que em todos esses momentos e nas diversas figuras em que o Espírito se manifesta na história, se manifesta na sua totalidade. O Espírito é considerado nos seus diversos aspectos num processo global que vai da consciência ao saber absoluto. Na verdade, é o próprio Espírito que faz a experiência de si como consciência, consciência de si e razão. (SALGADO, 1996, p. 272)

Mas qual o significado desse desdobramento do Espírito? Não é o caso de se deter numa explicitação das múltiplas faces do sistema hegeliano, mas, mostra-se necessária alguma ponderação¹⁶³. A inteligibilidade passa inicialmente pela especificação de alguns dos momentos desse processo da *experiência da consciência* como Espírito: Espírito *subjetivo* (enquanto *cognoscitivo*: engloba a vida psicológica individual e é finito), Espírito *objetivo* (enquanto *história*: consubstancia em costumes, leis e instituições e é finito) e Espírito *absoluto* (que no processo resolveu em si toda a *realidade*: engloba a Arte, Religião e Filosofia e é infinito). O âmago do Espírito remete à ideia de Liberdade que, para tornar-se *absoluta* e possibilitar a realização da História em seu *télos*, deve desenrolar-se pelos momentos *subjetivo* e *objetivo*.

Uma vez penetrada pela vontade no mundo empírico inicialmente para, logo em seguida, interiorizar-se outra vez no domínio lógico, a Ideia de Liberdade se perfaz absoluta, se e apenas se, desvencilhar-se dos momentos *subjetivo* e *objetivo*. Visto que, na condição *subjetiva*, a vontade é responsável por externar a Ideia na realidade mundana. No momento *objetivo*, para se elevar a *absoluta*, a Ideia precisa contemplar-se. (cf. BÉRGAMO, 2017, p. 6-24)

Na reflexão lima-vaziana o sistema hegeliano pode ser caracterizado pela identidade entre *Ser* e *Liberdade* (Metafísica e Ética), pois “a dança dialética entre *ser*, *manifestação* e *liberdade* implica o aprofundamento de sua *autodeterminação*, ou seja, o aprofundamento radical da liberdade” (ED, p. 18). Este o ponto da originalidade da Ética hegeliana: “na

¹⁶³ O termo Espírito (*Geist*) está etimologicamente relacionado com *fantasma*, bem ainda *emoção*, *excitação* etc. Na história da filosofia foi empregado como Alma, Mente, Ser Sobrenatural etc. No latim *spiritus* e no grego *pneuma*, também *nous* (*intelecto*). Mais tarde, recebeu a influência do francês *sprit* e conotações de *vivacidade*, *perspicácia* e *gênio*, além das inúmeras outras variações vernaculares alemãs. Hegel utiliza *Geist* numa grande variedade de sentidos ou significados, tais como: (1) contraste com a natureza; (2) vida psicológica individual; (3) aspectos intelectuais da intuição; (4) costumes e leis e Instituições (Direito); (5) englobante da Arte, Religião e Filosofia; (6) espírito do mundo; (7) espírito de um povo; (8) espírito de uma época; (9) espírito santo; etc. Aqui será realizada uma breve menção em termos ilustrativos na obra hegeliana, notadamente com o intuito de explicitar os contornos da sua dialética. (cf. INWOOD, 1997, *in verbete* “Espírito”)

inteligibilidade do dever-ser como existência do Espírito na História na medida em que o agir humano é interpretado como síntese dialética entre a *automanifestação* e *autodeterminação* ou entre *razão e liberdade*” (ED, p. 18). Lima Vaz salienta que,

Como filosofia do Espírito o modelo hegeliano obedece, portanto, a um esquema dinâmico, a um esquema que indica as *direções* fundamentais do movimento do Espírito dentro das *dimensões* que definem o espaço *ontológico* do seu autodesenvolvimento. (...) Trata-se, pois, de um esquema que traduz, da parte de Hegel, uma percepção profunda do “espírito do mundo” (*Weltgeist*), que aqui se manifesta no imenso e acelerado processo de transformação da cultura ocidental que caracteriza os tempos modernos. (EF III, p. 57)

Assim, o Filósofo evidencia que o Espírito como Uno é o Absoluto e dele procede todo o fluxo de inteligibilidade do *real*. Uma inteligibilidade que expressa pensamento de pensamento (*nósis noéseos*), pois “o absoluto é o totalmente livre, que tem em si mesmo a atividade do processo da sua realidade e que tem o começo, o desenvolvimento e o fim desse processo como seu resultado” (SALGADO, 1996, p. 211); trata-se do “desdobramento total do processo dialético que chegou ao seu termo e que tem em si e para si a própria inteligibilidade, a sua justificação total e última” (SALGADO, 1996, p. 211), em suma, “é o momento do especulativo, superação das contradições da razão teórica” (SALGADO, 1996, p. 211).

Não sem razão o referido modelo dialético é verdadeiramente o movimento do *lógos*, cuja finalidade é a “redução ordenada do múltiplo no Uno ou a introdução da ordem que procede do Uno na desordem fenomênica do múltiplo” (EF III, p. 55). Rocha de Oliveira observa que a tarefa assumida por Hegel consiste em elucidar a “estrutura dialética das manifestações do ser no tempo histórico e pensar a unidade final do Espírito” (2013, p. 83). Quais seriam os aspectos primordiais da dialética hegeliana? Sampaio esclarece que são de duas ordens: (1) formal; e, (2) teleológico. O formal diz respeito à estruturação triádica de *universalidade*, *particularidade* e *singularidade* e, o teleológico, refere-se ao movimento dialético no tempo (cf. 2006, p. 237-238).

O movimento triádico traduz a realização do itinerário do Espírito na realidade, ou ainda, a própria realidade se distendendo historicamente e se concretizando no conceito. O movimento em que (a) o *universal* é o próprio *conceito* (abstração), (b) o *particular* são os acontecimentos que impõem determinação ao *conceito* para, em seguida, (c) realizar-se no *singular* como universalidade concreta. Numa representação dialética do Espírito, seria a circularidade representada pelo *ser-em-si* que é *lógos* como racionalidade pura (Lógica), que se

aliena no *ser-outro* ou *ser-fora-de-si* na natureza (Filosofia da Natureza), que *retorna-a-si* ou *ser-em-si* e *para-si* a partir da alienação (Filosofia do Espírito).

Lima Vaz especifica que é um movimento “a um tempo, progressão e retorno” (1982, p. 68). O momento abstrato (universal) é *negado* nas contradições do finito (particular) para suprasumindo-se, totalizar-se (singular) como síntese das oposições. Uma dialética que, sem dúvida, abarca a *totalidade* do real. O Filósofo corrobora tal aspecto da filosofia hegeliana como um titânico esforço especulativo – de toda a realidade natural e histórica – condensado na *Enciclopédia*, “pensado pela Razão e enunciado na linguagem do Espírito”:

Essa linguagem não é senão a linguagem adequada para se expor o conceito da Filosofia em sua auto-realização, compreendendo a Razão em si mesma (Lógica), no seu ser-outro (Natureza) e na sua singularidade concreta (Espírito). Tal é a resposta hegeliana – resposta propriamente *filosófica* – ao problema da *Entzweiung*, cuja solução fora buscada primeiramente na Religião (período de Frankfurt) (...). A *Enciclopédia* pretende assim expor, com a necessidade e o rigor do conceito, a Vida divina (Lógica), a Criação (Filosofia da Natureza) e a História da Salvação (Filosofia do Espírito). Se o *éschaton* da história santa é, na representação religiosa, a *parusia* do Cristo ressuscitado, o *télos* do imenso devir especulativo pensado por Hegel é a *parusia* do Espírito absoluto na Ideia da Filosofia (parágrafos finais da *Enciclopédia*). (EF III, p. 70)

O Doutor Jesuíta esclarece que Platão e Hegel atenderam em termos filosóficos às necessidades *históricas* e *teóricas* de um determinado tempo de muitas *aporias* e refletiram acerca de uma dialética que pudesse restabelecer a conciliação. A questão que aflora é acerca de quais seriam as diferenças mais evidentes entre estes filósofos? Num primeiro momento, convém assinalar alguns aspectos já mencionados, ou seja, que são dois filósofos de momentos históricos diferentes que buscaram um modelo ideal no intuito de escoimarem as *aporias* que se apresentavam no *real* – v.g.: Ideia de Bem e Ideia de Espírito. São duas *ontologias* que obedecem aos contornos dos horizontes culturais *antigo* e *moderno*, aquela essencialmente *cosmológica* e, esta, *antropológica*.

Mas é preciso lembrar que a proposta hegeliana não é a de um sujeito puro – *Cogito* (*Eu penso*) cartesiano –, mas o nosso *ser-aí* com o intento de “conciliar a contingência histórica e a necessidade racional, a situar a razão mesma da história numa história da razão, que articule em imenso processo dialético os momentos e os planos que integram a experiência total do espírito no mundo” (EF VI, p. 123). Trata-se de uma *dialética*, portanto, de matriz historiológica. Dado que o “centro de gravidade do pensamento filosófico desloca-se definitivamente do cosmos para a história” (LIMA VAZ, 1982, p. 70).

Assim, se em Platão o caminho do *lógos* conduz à Ideia imutável e transcendente do Bem, cuja dialética consubstancia “como leitura filosófica do mundo humano significa uma ordenação ao Uno e uma explicitação, a partir do Uno, do múltiplo que se manifesta no mundo dos homens como desordenado e insensato e que é representado (...) pela desmesura da *hybris*” (EF III, p. 18), em Hegel “a filosofia só pode pensar a história quando um ciclo histórico se cumpriu e as razões presentes podem ser dialeticamente articuladas” (EF IV, p. 393). Aliás, no prefácio da Filosofia do Direito Hegel enuncia o seguinte:

Para dizermos algo mais sobre a pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia cega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação. O que o conceito ensina mostra-o a história com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância reconstrói-o na forma de um império das ideias. Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para rejuvenescer, mas apenas para reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a criar é que levanta o voo o pássaro de Minerva. (HEGEL, 1997, p. XXXIX)

É certo que a inteligibilidade do *Uno* platônico e hegeliano apresenta certa *homologia*, no que respeita à ordenação do *múltiplo*, mas se diferenciam na medida em que naquele o *Uno* é *Bem* e neste o *Uno* é *Espírito*. No *Uno-Bem* transluz uma hipóstase (realidade permanente) porque “permanece na calma identidade da Ideia suprema da qual deriva ser, inteligibilidade e verdade ao modelo da *pólis*, através do tranquilo fluir da luz inteligível” (EF III, p. 56).

No *Uno-Espírito* manifesta-se a “substância como *sujeito* que não é apenas unidade original” (EF III, p. 56), mas sim “igualdade *reinstaurando-se...* a reflexão em si mesma no seu ser-outro” (EF III, p. 56). O *Uno-Bem* se manifesta na subida do filósofo do Mundo Sensível ao Mundo Inteligível como *contemplatio*, emergindo a *dialética* como *anábasis* e *katábasis*; já o *Uno-Espírito* pode ser dito um desdobrar-se na história por meio do qual as oposições são suprassumidas (*Aufheben*) – negação e conservação – do próprio Espírito no tempo. Hegel propõe uma bela imagem a respeito:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor; essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluída faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse

modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la – ou mantê-la livre – de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários. (HEGEL, 2008, §2º)

Por conseguinte, assentou-se que tanto a *dialética* hegeliana, como a *dialética* platônica influenciaram a filosofia lima-vaziana. Ademais, explicitou-se que o Doutor Jesuíta não se limitou às reflexões destes dois filósofos, mas foi além, emergindo sua *dialética* como originalidade filosófica. A indagação agora é: como o Filósofo estruturou seu *método dialético*, sobretudo na sua *Antropologia e Ética* filosóficas?

4.1.3 Dialética como método em Lima Vaz

Pode-se observar, em vários momentos, que o constructo dialético vaziano foi inspirado nas dialéticas platônica e hegeliana. Aliás, o próprio Doutor Jesuíta, em relação a essas posturas filosóficas, assevera que são “duas possibilidades teóricas extremas na medida em que todas as outras que foram tentadas modelam-se, por sua vez, nesses dois paradigmas” (EF III, p. 17 – nota n. 28), e mais, “enquanto sabemos, nenhuma transgressão rigorosamente filosófica do espaço platônico-hegeliano, apesar de numerosas tentativas, logrou alcançar seu intento” (EF III, p. 17). Assim é que a questão primordial neste momento é divisar em que medida a dialetização lima-vaziana aproxima-se dessas matrizes e também, como ela se estrutura como um *novum* frente ao universo espiritual da contemporaneidade para, nele, desvelar seus grandes temas, suas categorias etc. (cf. EF III, p. 290).

Essas indagações possuem finalidades desmensuradas – aproximação das matrizes platônica e hegeliana e estruturação dialética, além de mostrar a originalidade lima-vaziana –, pois pressupõem o revolvimento do trabalho de uma *vida filosófica*. Todavia, o propósito é mais modesto, dado o objetivo de sinalizar o *modus faciendi* da dialética do Jesuíta ouropretano, como pavimentação reflexiva para adentrar na edificação do que seja a convergência (redirecionamento) da sociedade moderna em *comunidade ética*. Assim, e considerando o difícil margeamento suscitado pelos questionamentos sugeridos, entende-se apropriada uma delimitação com o objetivo de se explicitar apenas: (a) o contexto histórico-teórico da dialética lima-vaziana (ou necessidades histórica e teórica); (b) a incidência do pressuposto metafísico; (c) a estrutura dialética como ontologia; e, (d) as presenças platônica, tomásica e hegeliana, mas, também, o *novum* filosófico em termos antropológicos.

Desse modo, ao tratar das dialéticas platônica e hegeliana foi aclarado que elas emergiram como necessidades tanto históricas quanto teóricas. As aporias ou as dificuldades divisadas por cada um em suas respectivas épocas é que justificaram as reflexões para, assim, encontrarem na multiplicidade um horizonte de sentido (princípio unificador). E com o Doutor Jesuíta não foi diferente, visto que, o seu *filosofar* pode ser traduzido num enorme esforço reflexivo com o intuito resolutivo das grandes vicissitudes do séc. XX. Mas quais seriam tais adversidades?

Rocha de Oliveira evidencia que se trata de um período histórico que deixou marcas profundas na história da humanidade, como duas grandes guerras, divisão do mundo entre comunistas e capitalistas, o recrudescimento das lutas por direitos, o afloramento de ditaduras, genocídios, a luta por democracia e, sobretudo, um enorme desenvolvimento técnico-científico. Um contexto historial multifacetado com algumas tendências preocupantes, como: (a) o vigor das correntes filosóficas relativistas e ateias, bem como o naturalismo e o convencionalismo como *modismos filosóficos*; (b) a desaprovação de qualquer princípio transcendente como fundamento para o agir e existência humanos com a conseqüente proclamação do *niilismo*; (c) a anomia como dístico cultural; d) a emergência do paradoxo do sem-sentido existencial etc. (cf. 2013, p. 90-91).

Desse modo, observa-se que o tempo que Lima Vaz tomou para si como *tarefa* filosófica, cuja desincumbência se deu com positividade, dada a profunda “familiaridade com as figuras do passado nos seus ressurgimentos no seio do presente” (LABARRIÈRE, 1992, p. 19). Um gigantesco empreendimento reflexivo que pode ser representado, no dizer de Labarrière, nos seguintes termos:

Uma dupla imagem diz ao mesmo tempo essa força e essa fraqueza, o rigor da análise do que foi e a plasticidade na adaptação ao que vem: a da coruja que levanta voo ao cair da noite para fazer uma releitura do dia transcorrido, e a *topeira* que escava no escuro das profundezas da realidade em direção de ressurgências imprevisíveis e necessárias. Dupla relação tecida nos dois casos de positividade e negatividade, que só abraça o real na distância da sua própria mediação: ‘Captar o que é, eis a tarefa da razão, pois o que é, é a razão. Quanto ao indivíduo, cada um é filho de seu tempo. Acontece o mesmo com a filosofia: ela capta seu tempo no pensamento’. (LABARRIÈRE, 1992, p. 19)

E essa ocupação reflexiva do Doutor Jesuíta perfaz-se como *ontologia* e como *método*, tanto em sua *Antropologia* como em sua *Ética* filosóficas, ou seja, uma ontologia do *ser* e uma ontologia do *agir*. Isto porque, em ambas o intuito é atingir uma “inteligibilidade radical do ser

humano e de sua ação no mundo” (SAMPAIO, 2006, p. 245). Um discurso (*lógos*) filosófico acerca das categorias que “supõe sempre uma relação de oposição entre seus termos e de *suprassunção* (*Aufhebung*) progressiva dos seus termos vindo a constituir a *ordem* do discurso” (AF I, p. 152). Assim, cuida-se de um pensamento que considera como pressuposto a “oposição fundamental finito-infinito, que no *ser* e no *agir* do indivíduo humano apresenta características originais, visíveis na experiência mais elementar que fazemos de nós mesmos” (MM, p. 15), porquanto:

O *ser* e o *agir* em nós, sendo por essência finitos, estão implicados numa presença do infinito que se manifesta em diferentes formas. Portanto, a oposição finito-infinito é constitutiva do ser humano e de seu agir. E é a desenvolver essa oposição que se aplica a ontologia do *ser* (antropologia filosófica) e a ontologia do *agir* (ética). (MM, p. 15)

Essa oposição fundante – finito-infinito – é um legado da *metafísica do existir* do Aquinate, cujo percurso possibilita a perfeita convergência (ou integração) entre o *múltiplo* e o *Uno*, ou entre a Metafísica e a Ontologia. O Filósofo assinala que se trata de um *itinerário lógico-dialético* de duas jornadas, a primeira na esfera do *Esse* absoluto e, a segunda, do *esse* relativo ou dos entes finitos ensejadoras da instituição e organização dos estágios da *Metafísica do esse* e que promovem inteligibilidade sobre a *causa essendi*. (cf. RM, p. 90-91)

Contudo, apesar desse embasamento na filosofia do Doutor Medieval, Lima Vaz não permanece em seus pressupostos, porquanto faz algumas opções ontológicas que lhe permitem avançar. Tais escolhas permeiam dois postulados basilares da *existência* e da *práxis* humanas, ou seja, a *razão* e a *liberdade* como faculdades que permitem solucionar todos os desafios do mundo da vida. Desse modo, o encontro com o sistema hegeliano ocorre com essa base reflexiva, cuja filosofia, como sói conhecer, é tida como o paradigma das filosofias dialéticas – ou da “filosofia da liberdade” (SAMPAIO, 2006, p 247-248). Aliás, “pensar a liberdade ou unir dialeticamente Liberdade e Razão” (EF III, p. 80) na dicção do Filósofo é a “única tarefa da filosofia” (SAMPAIO, 2006, p 247-248).

Uma vez assinalado o pressuposto metafísico da filosofia vaziana, seria o caso a seguinte indagação: como se apresenta sua *dialética*? Referido *lógos* possui três estágios bem definidos, o primeiro consistente na determinação do objeto (momento aporético), o segundo na conceptualização filosófica (elaboração da categoria) e, o último, na dialética propriamente dita (discurso sobre a categoria). Outro aspecto importante, diz respeito à distinção entre a dialética do *ser* (Antropologia) e a dialética do *agir* (Ética), pois enquanto naquela o Infinito se

encontra implicado na expressão *Eu sou*, nesta o Infinito se encontra presente no ponto de partida enquanto Norma do agir sob a razão transcendental do Bem (cf. HERRERO, 2012, p. 396-397). Os mencionados contornos restarão aclarados posteriormente, quando divisados o *ser* do humano e a *comunidade ética*, dado que, neste instante o intuito é estabelecer a compreensibilidade da dialética vaziana.

Aqueles três estágios apresentados cumprem a *tarefa* filosófica de elaboração categorial na medida em que, no primeiro movimento, se dá a indagação radical acerca do objeto investigado (*o que é?*), voltando-se a atenção para certo contorno da realidade. A seguir, será a vez de explicitar de modo delimitado, sobre aquele aspecto da realidade no qual recaiu a indagação inaugural. A concepção categorial propriamente dita se dará no último movimento, que é o nível filosófico, no qual são considerados, comumente, os níveis da pré-compreensão e da compreensão explicativa (ciências).

Neste momento, torna-se conveniente reafirmar a amplitude da construção categorial, visto que, nestes dois planos tem lugar a ampla cognição que o ser humano possui do contexto histórico-filosófico quanto do conhecimento científico acumulado sobre o tema. Portanto, nada escapa do *lógos*, ou ainda, tudo é considerado no momento da elevação discursiva (último nível – filosófico) (AF I, p. 142-143).

Em outros termos, uma vez explorada *ex radice* a pergunta sobre o objeto, bem como a compreensão espontânea e a compreensão científica, promove-se a articulação discursiva numa unidade de sentido elevada (*suprassunção*). Será neste derradeiro instante que se tornará possível “a compreensão da realidade e a superação da *aporia* inicial que deu origem ao movimento da razão” (ROCHA DE OLIVEIRA, 2013, p. 91). Assim é que, segundo o Filósofo:

O procedimento dialético não é um procedimento *formal* no qual uma forma lógica *intrínseca* do conteúdo, o dinamismo da sua própria inteligibilidade. Eis por que o método dialético parte do conteúdo inteligível mais elementar, ou seja, a afirmação “*alguma coisa é*”, e tem início com a suprassunção, por meio do argumento de retorsão, da mais primitiva oposição, a que opõe o *ser* ao *nada*, suprassunção expressa logicamente pelo princípio de não-contradição. É a partir desse fundamento que se forma a oposição do *uno* e do *múltiplo* que, sobrelevada na relação de *alteridade*, dá início ao caminho da metafísica. O procedimento dialético é inseparável, portanto, da consideração e avaliação do conteúdo. (RM, p. 158)

Com isso, observa-se que inexistente dicotomia entre o procedimento dialético e seu respectivo conteúdo, quer-se dizer, não se trata de uma avaliação realizada de modo extrínseco ao seu objeto, como ocorre no *método científico*. Visto que, trata-se do próprio conteúdo

articulado discursivamente para, assim, alçar ao patamar de *ordem* no discurso. E como o *lógos* é a expressividade do sujeito, certo é que o ponto de partida será a transcendentalidade do *Eu* que especifica a equação ontológica *eu = ser*. Em suma, será o próprio ser humano que ao se *pôr* e ao enunciar que *é* acaba por se identificar com o *ser* e se designar como *ser*.

Noutros termos, admitida aquela equação, segue-se a exigência de sua completude, cujo aspecto é a categoria filosófica (v.g.: *Eu sou...* corpo próprio, psiquismo, espírito etc.). E conforme o Filósofo, três princípios regem o movimento discursivo: (1) princípio da limitação eidética; (2) princípio da ilimitação tética; e o (3) princípio da totalização. O princípio da limitação eidética (*eidos*, forma) remete à exigência do nosso conhecimento de demonstrar certo aspecto da realidade por meio de um conceito, que é sempre limitado em relação à totalidade do objeto. Em vista disso, referido princípio exige a elaboração de várias categorias, as quais, necessariamente, serão articuladas dialeticamente. Já o princípio da ilimitação tética significa o reconhecimento do dinamismo do conhecimento humano e, ao mesmo tempo, a ilimitação ou infinidade do *ser*, que se encontra além de qualquer horizonte da limitação eidética. Pois, trata-se da introdução do elemento da negatividade no recesso da limitação eidética que, de contínuo, faz nascer a oposição categorial impulsionando o discurso dialético. Por último, pelo princípio da totalização, exige-se que o discurso dialético tenha como alvo a igualdade entre o *objeto* e o *ser* num sistema de categorias, mas que não deve ser confundido com a totalização de um discurso em particular, mas sim com a orientação do movimento dialético para o horizonte último do *Ser* enquanto *conditio* e fundamento de qualquer discurso. (cf. AF I, p. 151-153; ROCHA DE OLIVEIRA, 2013, p. 91-93; SAMPAIO, 2006, p. 271-273; e, HERRERO, 2004, p. 53-55)

Esses princípios – *eidético*, *tético* e *totalização* – podem ser referidos como forças vetoriais do movimento dialético lima-vaziano que, a um tempo, estabelecem a necessidade de superação categorial até a unidade (*pessoa*) como também, entrelaçam de modo indissolúvel antropologia-ética-metafísica. A especificação principiológica é clara na Antropologia (*Antropologia Filosófica I*), mas também está presente na Ética (*Ética Filosófica 2*) e na Metafísica (*Raízes da modernidade*). Estes, conseqüentemente, são os aspectos específicos do método dialético do Jesuíta ouropretano, mas resta promover alguns contornos das possíveis convergências platônica, tomásica e hegeliana na dialética lima-vaziana.

A priori, é conveniente especificar que o horizonte moderno é eminentemente antropológico e sua primeira explicitação ocorre com o *Cogito* cartesiano. Contudo, nos termos já referidos tal caminho não foi adotado por Hegel. A sua opção foi realizar um resgate

platônico tendo em vista o horizonte da subjetividade pensada desde a historicidade. E no aspecto, o Doutor Jesuíta seguiu a mesma senda, visto que suas reflexões principiam com a consideração da autorrealização do sujeito na história.

Uma realização que impõe a autopoisição ou a autoafirmação do sujeito na sua relação com o *mundo* e com o *outro*. Mais ainda, ao se autoafirmar – *Eu sou...* – o próprio sujeito coloca várias indagações fundantes para sua existência como humano, como orientação para suas ações, acerca do sentido da sua existência e da existência do próprio mundo. São muitas as implicações que, como referido, promovem a inter-relação entre aspectos antropológicos, éticos e metafísicos. Desse modo, uma questão primordial emerge: seria o Filósofo um hegeliano?

A questão pode sugerir respostas em dois sentidos – negativa e positiva –, mas talvez a entrevista concedida pelo Filósofo aos *Cadernos de Filosofia Alemã 2*, em 1997, possa esclarecer referida questão. Na entrevista, ele mesmo declara que não é um especialista em estudos hegelianos, ou seja, alguém que tenha realizado cursos especializados e se dedicado inteiramente à filosofia hegeliana. Com efeito, esse não é o caso do Autor, sem contar que se declarou um autodidata na pesquisa hegeliana.

Ademais, segundo Herrero, o que se percebe é um certo afastamento do Filósofo em relação a Hegel no que “concerne à compreensão do *ser* na sua totalidade, do início ao fim, que o distingue dele” (HERRERO, 2003, p. 151). Enquanto Hegel estabelece uma logicização do *ser* como movimento de pura negatividade (negação da negação), em Lima Vaz, o *ser* é pura positividade, gratuidade e superabundância (RM, p. 160-162). E isso não é pouca coisa, mas sim a caracterização de total divergência, o que não quer dizer que Lima Vaz não tenha aprendido e, como referido inicialmente, até se inspirado em Hegel (HERRERO, 2003, p. 151-154; ROCHA DE OLIVEIRA, 2013, p. 94-95).

A inspiração hegeliana e a adoção da doutrina do *ser* tomásico propiciaram ao Filósofo, segundo Rocha de Oliveira, uma aproximação platônica, dada a perspectiva dos movimentos *horizontal* (Hegel) e *vertical* (Platão). Isso porque, seu arranjo filosófico outorga importância à historicidade do ser humano (*devir*), porém, ao mesmo tempo, sustenta que a orientação para a *práxis* e para o *sentido* da vida tem como fundamento uma realidade transcendente.

Neste momento, é necessário destacar que esta realidade transcendente não se apresenta como destacada ou além do ser humano (Mundo inteligível platônico), mas consubstancia-se na presença do Infinito no finito como possibilidade de abertura ao *outro*, ao

mundo e ao *transcendente* (AF II, p. 122). Noutros termos, “na relação com o mundo e com o outro, o sujeito se afirma como abertura ilimitada à realidade que o transcende, mas que ao mesmo tempo é condição de possibilidade e fundamento do simples existir na história” (ROCHA DE OLIVEIRA, 2013, p. 96).¹⁶⁴

Muito mais haveria que dizer, mas a proposta inaugural foi explicitar a dialética lima-vaziana e em que medida haveria uma aproximação (ou distanciamento) com as dialéticas platônica e hegeliana, bem ainda, como o constructo do Jesuíta ouropretano, se destaca como *novum* filosófico (ou originalidade). Desse modo, quer parecer que se enfatizou e se mostrou que a dialética “define-se como discurso sobre as categorias” (AF I, p. 152), cujo constructo é secundado por oposições reais ou nocionais que se apresentam ao ser humano, visto que, o *lógos* integra numa unidade superior. Mas não é só, cuida-se de um discurso pautado por necessidades tanto históricas quanto teóricas, tal como ocorreu tanto com Platão quanto com Hegel.

Lima Vaz, em sua rememoração, avaliou e se inspirou nessas duas posturas filosóficas, seja por levar em conta o ideário *transcendente* e seja por ter à frente o *dever* histórico. Entretanto, distanciou-se de ambos por considerar a concepção de *ser* tomásica. A dialética lima-vaziana é ela mesma o *novum* filosófico na medida em que suas respostas às indagações (v.g.: *o que é o homem?*) são constituídas por categorias que se articulam na experiência total do ser humano. Um *lógos* que tem como objetivo primordial estabelecer a unidade, seja do *ser humano* (cujas ideias restou esfacelada desde os primórdios da Modernidade), seja do *ser ético* (frente ao *niilismo* atual) (HERRERO, 2004, p. 54-55). Aliás, tais unidades serão desenvolvidas a seguir, a primeira direcionada à dignificação como o *ser humano* e, a segunda, como o *ser ético*.

4.2 O ser humano

Neste momento, a proposta de se refletir sobre o *ser* do humano é intuitiva no sentido de que a pretensão é evidenciar alguns aspectos primaciais da antropologia lima-vaziana. Contudo, para um tal desiderato se apresenta uma primeira interrogação: quais aspectos

¹⁶⁴ Mencionada abertura do ser humano é tratada com especificidade quando da edificação das categorias do *espírito* e da *transcendência* da *Antropologia Filosófica* e, logicamente, também referidas em *Filosofia e transcendência* da *Filosofia e Cultura* e, por último, em vários momentos do *Raízes da modernidade*. Ademais, será objeto de abordagem na próxima seção – *O ser humano*.

antropológicos teriam esse caráter de essencialidade? Consoante itinerário pretérito, a dialética é um *lógos* articulado sobre as categorias que compõe a *Antropologia Filosófica* que busca responder à questão primordial *o que é o homem?*, cujo percurso principia com a categoria do *corpo próprio*, seguindo-se diversas outras, até atingir seu termo com a resposta: *o ser humano é pessoa*. Portanto, a categoria de *pessoa* emerge como *ato total*, ou seja, “opera a síntese entre as categorias de estrutura e as categorias de relação por meio de seu desenvolvimento existencial, ou seja, de sua autorrealização” (AF I, p. 154).

Logo, num primeiro momento, seria o caso de se efetivar uma rememoração de todas as categorias a fim de explicitar o constructo de cada uma delas segundo a *lei da negação dialética* (*Aufhebung*) até o cume antropológico. Entretanto, tendo em vista o objeto da pesquisa, cuja finalidade é recuperar alguns aspectos ontológicos do *ser* do humano para, assim, fazer frente às imagens do humano edificadas na Modernidade – da unidade da *consciência-de-si* (de Descartes a Kant), da pluralidade das representações do *Eu* (de Hobbes a Hume), da primazia do *indivíduo* e da racionalidade *poiética*, bem como do esvaziamento do concerto metafísico até ao exagero de uma existência sem sujeito –, um tal desenlace é desnecessário, motivo pelo qual será perfilada apenas uma abordagem da categoria de *pessoa*.

O valor dessa explicitação, tendo como foco a ideia de *pessoa*, decorre do fato de a sua noção ocupar, na Modernidade, uma espécie de núcleo axiológico (v.g.: sistemas jurídicos com a *dignidade da pessoa*). Contudo, ao mesmo tempo em que a *pessoa* emergiu com tal proeminência, a opção civilizatória por um mundo *objetificado* – primazia da Razão *poiética* – acabou por levantar um paradoxo, pois por um lado a ideia de *pessoa* aparece como *stella reatrix* – ou *fim absoluto* (imperativo kantiano) –, mas, por outro lado, a desconstrução pós-metafísica operou uma *vaga* no *sentido* quanto ao seu reconhecimento (atingiu, sem mais, o *zôon lógon échon* da tradição clássica; a concepção de *imago Dei* ou de *substantia* ou *hypóstasis* da tradição cristã; além do próprio *sujeito* da tradição moderna), restando apenas “fragmentos narrativos de uma linguagem de onde desapareceram as grandes linguagens do sentido” (AF II, p. 222).

Além disso, o que realmente transluz nas grandes elaborações filosófico-políticas é uma ausência – ou escusa – de uma definição antropológica e, geralmente, o concerto em torno do *humanum* em regra prioriza o *atomismo* e a *conflituosidade* – enfim, uma ideologia *individualista*. E como o Doutor Jesuíta é um pensador do *niilismo* (*metafísico* e *ético*) – i.é, desta “recusa do princípio e fundamento transcendente da razão humana” (PERINE, 2003, p. 68), bem como aderente da “unicidade ontológica do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu

ser-para-o-outro” (EF V, p. 203) –, acredita-se que sua restauração ontológica seja apropriada para confrontar aquela contradição, bem ainda desvelar a unidade do *ser* do humano, os *fins* do *agir* e o *sentido* da existência¹⁶⁵.

A questão que se coloca é: como o Filósofo elabora a categoria de *pessoa* numa perspectiva ontológica? Com o intuito de efetivar um desenvolvimento satisfatório, três movimentos se mostram necessários, o primeiro intitulado (1) *ideia de pessoa: aproximação histórico-filosófica*, seguido da exposição da (2) *dialética da essência e da existência* e, por fim, a (3) *integralização nocional da pessoa*.

4.2.1 Ideia de *pessoa*: aproximação histórico-filosófica

A *pessoa* como categoria filosófica possui um longo curso histórico, desde a acepção do termo, normalmente referido como *máscara* e como *rostos*, perpassando pelas discussões teológicas do Medievo e se firmando como *substância* e *manifestação e imago Dei*, até atingir a Modernidade como *autoconsciência* (subjetividade) e imergir numa crise paradoxal, que é uma existência desprovida de *sujeito*. Assim, o intuito agora é promover uma aproximação histórico-filosófica da acepção de *pessoa* na perspectiva do Doutor Jesuíta. Por conseguinte, três itinerários são impositivos, o primeiro, respeitante a um acerto sobre termo *pessoa*, seguido de um dístico singular do humano, que é a *experiência da transcendência* e, por fim, a *pessoa* na Modernidade, i.é, *esvanecimento da acepção de pessoa*.

4.2.1.1 O termo *pessoa*: *persona*, *prósopon* e *hypóstasis*

O termo *pessoa* contempla o sentido de indivíduo em sua singularidade, bem como ser humano, criatura etc. No entanto, seus antecedentes históricos ostentam certa complexidade e riqueza. Isso porque, até se afirmar como uma categoria antropológica-filosófica percorreu vários territórios semânticos, como do Teatro, das Profissões, da Gramática, da Retórica, do

¹⁶⁵ O desvelamento do *ser* do homem está correlacionado com o “esquecimento do ser” pelo próprio ser humano no itinerário moderno dada a mutação da sua condição para *ser aedificador* permeado por uma racionalidade eminentemente *poiética*. Neste contexto, lembra o Filósofo que “o esquecimento do ser no seu teor ôntico independente do nosso conhecer e do nosso agir e fazer, caracteriza esse imenso processo de substituição dos seres que nos são dados pela Natureza pelos objetos que são produzidos pela Técnica”. Ademais, “trata-se de um processo concreto e palpável que se estende e avança por todos os caminhos da vida humana”. (cf. EMS, p. 160).

Direito, da Teologia etc. E todos esses campos deixaram suas marcas em seu conceito/definição, mas, apesar disso, seus contornos fundantes sobrevieram com os debates cristológicos do princípio da era cristã.

Essa riqueza e complexidade do termo *pessoa* (gr.: *πρόσωπον*) pode ser divisada a partir de outros três termos geralmente indicativos, quais sejam: *persona*, *prósopon* e *hypóstasis*. A propósito, e em linhas gerais: (a) o termo *persona* (origem latina) não integrou o vocabulário filosófico inicialmente, mas sim o contexto teatral para designar o papel ou a personagem (v.g.: *máscara* utilizada pelo ator/atriz), como também foi contemplado no universo jurídico para estabelecer o indivíduo detentor de direitos e do ponto de vista do papel social ou condição socioprofissional; por conseguinte, (b) o termo *prósopon* (origem grega) não se enquadra no mesmo campo semântico que *persona*, pois sua designação era para *rosto* ou a *face* do humano – aquilo que se apresenta, mas também servia para indicar a fachada de um edifício etc.; e, por fim, (c) o termo *hypóstasis* (origem grega), etimologicamente composto pelo prefixo *hypo* (sob) e pela raiz *sta* (se sustentar), cujo uso arcaico designava *o que está por baixo*, *o fundamento*, *a base*, *as fundações* etc., foi comumente utilizado nas controvérsias trinitárias do século IV para designar o que é dotado de existência, bem ainda o que é substancial e que existe realmente. No entanto, apesar desses esclarecimentos sobre a utilização dos termos, é importante pontuar que nos campos teatral, retórico, jurídico, teológico etc. ora se empregava um ora se empregava outro, sem que houvesse propriamente um sentido unívoco.¹⁶⁶

Mas é preciso ressaltar que esses significados apresentam alguns aspectos do ser humano como *pessoa – teatro, jurídico, rosto* etc. –, com referência à sua exterioridade ou viés utilitário – ainda, de forma abstrata –, quer-se dizer, sem transpor para sua singularidade, em que pese o termo *hypóstasis* já indicar *subsistência e manifestação*. Por conseguinte, inexistente exagero em afirmar que até o advento do *lógos bíblico-cristão* a ideia de *pessoa* se encontrava em estado embrionário. Mounier é expresso em pronunciar, no excerto a seguir, que

O cristianismo rompe de súbito por entre estas apalpadelas, para se tornar o arauto de uma noção decisiva de pessoa. Nos nossos dias, mal nos podemos aperceber do escândalo formidável que tal noção constituía para o pensamento e para a sensibilidade dos gregos. (...) O indivíduo humano deixa de ser o cruzamento de várias participações em mais gerais realidades (matéria, ideias, etc.) para ser um todo indissociável, cuja unidade, porque no absoluto assente, precede a multiplicidade. (MOUNIER, 1976, p. 23-24)

¹⁶⁶ A mencionada riqueza e complexidade do termo *pessoa*, bem como da utilização dos correlatos *persona*, *prósopon* e *hypóstasis*, foi contemplada num valioso estudo levado a termo por De Mori, intitulado *A trajetória do conceito de pessoa no Ocidente*.

Lima Vaz observa que referido redirecionamento conceitual ocorreu por ocasião das disputas cristológicas e trinitárias ocorridas no século IV e, com isso, proporcionou uma “riqueza conceitual que o iria tornar uma das categorias fundamentais da filosofia cristã” (AF II, p. 189). O caráter de *substância* e de *suporte* (*hypóstasis*) para designar *pessoa* é nítido em Agostinho de Hipona, ao buscar um termo que pudesse ser aplicado ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo.

Ademais, também ao referir ao ser humano como *imago Dei* e, nesse sentido, detentor da marca da incognoscibilidade do Altíssimo (*participação*) – ou seja, a *pessoa* traz em si certa porção de mistério (AGOSTINHO, 1994, VI, 11-12).¹⁶⁷ Posteriormente, com Tomás de Aquino, esta discussão foi retomada e o mesmo termo acabou utilizado para a definição da *pessoa* (*substantia* ou *hypóstasis*). Aliás, para o Doutor Angélico “pessoa é a substância individual de natureza racional (*persona est rationalis naturae individua substantia*)” (TOMÁS DE AQUINO, 2000, I, 29, 3) e, assim, “significa o que há de mais perfeito em toda a natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional (*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*)” (TOMÁS DE AQUINO, 2000, I, 29, 3). (cf. SALGADO, 1998, p. 10)

A designação de *pessoa* para o ser humano, tanto na condição de *imago Dei* quanto na de *substantia rationalis*, apresenta uma enorme densidade ontológica. A *substantia rationalis*, a que se refere o Aquinate, não significa apenas a concepção do ser humano do ponto de vista da faculdade lógica, enquanto atributo que o distingue dos animais, mas sim, uma propriedade que o situa também como um *ser* de liberdade, que faz escolhas etc. Gilson evidencia que

O homem se distingue portanto dos indivíduos de qualquer outra espécie pelo fato de ser senhor dos seus atos; ao contrário dos que sofrem as ações das forças naturais, ele age. Para designar a individualidade própria de um ser livre, diz-se que é pessoa. Assim, a essência da personalidade se confunde com a da liberdade. Por outro lado, a liberdade está relacionada com a racionalidade e, como é sua racionalidade mesma que funda a subsistência da alma e a subsistência do homem, deve-se dizer que, em nós, o princípio da individualidade e o princípio da personalidade se confundem. A

¹⁶⁷ O Bispo de Hipona sustenta que todas as criaturas trazem impressos “os vestígios da Santíssima Trindade”, ou seja, “o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma só natureza. Eles são o Ser soberano, a soberana bondade e sabedoria e, portanto, a verdadeira eternidade, o eterno e verdadeiro amor, o princípio de todas as coisas, a beleza perfeitíssima e a suma bem-aventurança”. E conclui: “estas perfeições, atribuídas às pessoas divinas se refletem no mundo criado”. Acerca do ser humano, afirma “a alma como imagem de Deus” (*imago Dei*). E “o ser imagem de Deus é um privilégio exclusivo da alma humana”. (...) Ainda que toda a criação se assemelhe de certo modo a Deus, a dignidade de imagem propriamente dita é apanágio do ser humano; e neste, ela se encontra tão somente na alma, e nesta, só no espírito ou na ‘mente’. Pois é mediante o espírito ou a mente que a alma se abre diretamente para Deus, e dele se torna capaz”. (BOEHNER; GILSON, 2004, p. 184)

atualidade da alma racional, comunicando-se ao corpo, determina a existência de um indivíduo que é uma pessoa, de modo que a alma individual possui a personalidade como por definição. (GILSON, 2006, p. 271-272)

Essa consistência metafísica despontou, inicialmente como um problema, pois a noção de *substantia* designava um absoluto e, por isso, deveria ser empregada apenas em relação ao Absoluto – Deus. Rocha de Oliveira observa que “apenas num segundo momento, a partir ‘do ataque dos hereges’, começou a ser levado em consideração também o significado relacional e, em consequência, passou a designar um relativo” (2013, p. 161). Um ser relativo que livremente se relaciona com os outros, nunca apenas por necessidade, mas também com generosidade e gratuidade. Assim, emergiu a alusão analógica entre o ser *finito* e o ser *Infinito*, e que é “em virtude dessa referência analógica na *própria ordem de perfeição do ser* que a pessoa *finita*, seja no âmago mais íntimo da sua *essência*, seja no invariante ordenador da sua linha de *existência*, deve ser dita *ser-para-a-transcendência*” (AF II, p. 193-194).

Assim sendo, quando se afirma que a *pessoa* é a unidade ou a síntese total do ser humano, certamente que a referência não é simplesmente à sua *persona* (como *máscara*) ou *prósopon* (como *rosto* ou ao que se mostra), mas sim, como *hypóstasis* em sua dignidade mais profunda – *ser racional e livre* –, e, portanto, imbuída de densa carga metafísica. Logo, tendo em vista tal dimensão, convém avaliar em termos histórico-filosóficos a ideia de *ser-para-a-transcendência* assentada pelo Doutor Jesuíta.

4.2.1.2 Experiência da transcendência

O desenvolvimento temático sobre o termo *pessoa* principiou com o desvelamento da exterioridade do ser humano até apontar para sua interioridade como ser de *razão* e de *liberdade* na perspectiva de *ser-para-a-transcendência*. Assim é que a ideia de experiência da *transcendência* aparece como origem primacial da própria ideia de *razão* e de *liberdade*, o que impõe perquirir acerca do seu conteúdo. Neste seguimento, será a vez de indagar sobre o significado de *razão* e, também, de *liberdade* como constitutivos da existência do indivíduo como *pessoa*. E, por último, avaliar, na perspectiva do Filósofo, em que medida a experiência da *transcendência* emerge como traço distintivo da *pessoa* na Cultura Ocidental.

A ideia *transcendência*, enquanto experiência humana, remete a um anelo que impele o indivíduo para além do seu simples *estar-no-mundo*. Não sem razão que o termo

transcendência (do verbo *transcender*, de *trans-ascendere*, *transcendere*, *elevant-se...*) significa *situar-se para lá de* ou *subir além dos limites*. Lima Vaz lembra que, em Filosofia, *transcendência* é um termo que é geralmente relacionado com a metáfora da *subida* ou da *ascensão* desde a Teoria das Ideias em Platão (*vide* seção 2.3 *O Bem, a Pólis e o ser humano*).

Além disso, comumente a acepção de *transcendência* é explicitada por meio da dialética *imanência-transcendência*, em que o *imane*nte designa o âmbito mundano como experiência imediata do ser humano e, o *Transcendente*, como as realidades que se encontram ou superam a mundanidade e que se põem como “causa, fundamento ou modelo das realidades mundanas” (AF II, p. 98-99). Em suma, cuida-se de uma experiência dos limites que “só se constitui como tal na medida em que esse horizonte, e nele as contingências do *viver* e os limites desse *ver* são transgredidos” (AF II, p. 99), tendo como alvo a “misteriosa e ilimitada profundidade do *ser* que se estende para além do precário *estar*, *viver* ou *ver* nos limites do mundo e que é, enquanto tal, propriamente *transcendente*” (AF II, p. 99).¹⁶⁸

Dessa forma, quais seriam as formas históricas, ou primigênicas, dessa *experiência da transcendência*? Essa experiência da pessoa teve dois abrigos simbólicos na grande noite da história: a Natureza e a Sociedade (cujos estudos competem à Etnologia e à Arqueologia), até quando houve a irrupção espiritual (cf. AF II, p. 201). Nesse momento, o ser humano ultrapassou aquelas extensões, i.é, “não avançando pelo mundo, mas para além do mundo; não na insaciável e sempre renovada inquietude de sua existência temporal, mas na quietude da eternidade, no tempo que abole o tempo” (JASPERS, 2007, p. 52).

Um verdadeiro evento hierofânico, como prefere Voegelin, pois, a partir do instante em que o ser humano toma conhecimento da sua humanidade “como existência em tensão rumo à realidade divina, (...) o conhecimento da existência do ser humano no intermediário divino-humano” (2010, p. 58). Esse projetar-se para afora de si eclodiu em várias civilizações (Ocidente, Índia, China) no período transcorrido entre os séculos 800 e 200 a.C. – tempo-eixo (*Achsenzeit*) (cf. JASPERS, 1980, p. 23-25). Lima Vaz abaliza que, nesta ocasião, ocorreu “uma profunda transformação espiritual com características semelhantes” (EJ, p. 442) nestas culturas,

¹⁶⁸ De Finance acerca da *transcendência* humana, para o qual seria uma “inquietud, este perpetuo querer ser otra cosa reviste en el hombre dos modalidades muy distintas, que llamaremos el *paso* y el *transcendimiento*”. Na visão deste filósofo essas duas modalidades de *transcendência* seriam (a) histórica (ou horizontal) e (b) metafísica (ou vertical). Quanto à primeira, deve-se entender a primeira como “el deslizarse continuo de un objeto o de un valor a outro objeto, a outro valor del mismo orden” – um movimento em que o ser humano se depara consigo mesmo, olha para frente, seus projetos etc. Acerca da segunda, “entendemos por éste no ya un movimiento de traslación cuasihorizontal, sino un movimiento vertical de un orden de valores a un orden superior o que es juzgado como tal” – aquele em que o ser humano se levanta sobre si mesmo e se dirige para o alto, vislumbrando sua própria *finitude*. (cf. DE FINANCE, 1966, p. 128-130)

com o surgimento de “grandes mensagens religiosas de caráter universalista, acompanhadas de regras de conduta configurando uma nova concepção do *ethos* e da ética do homem” (EJ, p. 442). Uma ocasião ímpar, pois a partir dela:

O homem passou de uma consciência predominantemente cósmica a uma consciência reflexiva, de uma consciência submersa no grupo e na coletividade a uma consciência de identidade individual e pessoal. Foi também nesse quadro que emergiu uma decisiva transformação religiosa, com a necessidade e a procura da salvação pessoal, com o aparecimento das religiões universais e uma mudança na concepção do divino, com três orientações fundamentais: o monismo, o monoteísmo, a exigência crítica racional na sua apresentação. É dessas correntes que ainda hoje vivemos. Escusado será dizer que, se Jesus aparece inserido neste “tempo-eixo”, é por causa da sua continuidade com os grandes profetas de Israel, mais ou menos contemporâneos de Confúcio na China, Buda na Índia, Zaratustra no Irão, os pré-socráticos, Sócrates e os trágicos na Grécia clássica. (JASPERS, 2003, p. 8)

Esse surto espiritual contribuiu para a caracterização de duas formas de experiência da *transcendência*, específicas para a compreensão da pessoa no seio da Civilização Ocidental. A primeira em Israel e, a segunda, na Hélade, que, igualmente, forneceram dois perfis humanos: *homem bíblico* e *homem grego*. Desse modo, o *homem bíblico* foi caracterizado pelo existir na presença de Deus em resposta à sua Palavra de revelação, distinguindo-o como *profeta* – a dimensão humana constitutiva será a *fidelidade*. A respeito do *homem grego*, observa-se o seu perfil com o surgimento da filosofia, que abriu caminho para fora dos mitos cosmogônicos/teogônicos, distinguindo-o como *filósofo* – a dimensão humana constitutiva será a *razão*. (cf. AF II, p. 113 e 200-202) São duas experiências distintas – *pneumática* e *noética* – que designam a *pessoa* como *ser-espiritual*, pois:

Só o espírito, com efeito, é presente a si mesmo em virtude de sua reflexividade essencial e, por conseguinte, só a vida segundo o espírito é, para o homem, vida de *presença a si mesmo*: de conhecimento de si e de autodeterminação, vida racional e livre. (...) É vivendo segundo o espírito que o homem vive *humanamente* a vida corporal e a vida psíquica. Todos os saberes normativos sobre a vida humana (a Religião, a Ética, a Política...) pressupõem essa primazia determinante do espírito na definição da vida humana enquanto humana. (AF I, p. 217-218)

A precedência do *espírito* se afirmou progressivamente para compor a *individualidade espiritual* do ser humano com o conseqüente *domínio do espírito* sem que houvesse, nas duas origens – *bíblica* e *helênica* –, absorção do indivíduo no *Ser* ou sua cisão na dualidade do *Ser* e do *não-ser*. Muito ao contrário, ao assegurar o *domínio do espírito*, garantiu uma síntese entre

o *Ser* e os seres sem miscelânea, dado que “o *espírito* coextensivo à universalidade do *Ser* e encontrando correspondência entre a distinção e a ordem dos seres de um lado, e as formas fundamentais da sua atividade, como *espírito*, de outro, sendo ele *vida*, *inteligência*, *razão ordenadora* e *consciência-de-si*” (AF II, p. 203).

Porém, o arquétipo dessas formas fundamentais da atividade espiritual atingiu seu mais alto grau de densidade ontológica no terreno teológico com a confluência do *lógos* bíblico e do *lógos* grego com o *Fato do Cristo*, com a conseqüente formulação do conceito de pessoa divina e o respectivo reconhecimento da pessoa humana como *imago Dei*. Esse novo dimensionamento da *pessoa*, enquanto *espírito* participa da Inteligência Espiritual e também, do Espírito Infinito. Dessa maneira, tal referência é de ser compreendida como uma *analogia de atribuição* na qual o *analogatum principis* é o Espírito Infinito ou o Absoluto e, o espírito humano, o *analogatum inferius* (cf. AF I, p. 183).¹⁶⁹

A concepção de *pessoa* a partir da experiência da *transcendência* – encontros do *lógos* bíblico, do *lógos* grego e do *Evento do Cristo* –, assumiu uma grandiosidade sem igual. Contudo, mesmo na Idade Média tardia e, logo a seguir, com o início dos tempos modernos, iniciou-se um movimento de inversão metafísica que acabou por se cristalizar como *primum civilizatório*. Dessa forma, instalou-se verdadeira erosão no cerne do que seja a *pessoa* como *ser espiritual*, ocasionando seu esvaziamento ontológico. Este será o problema que a ser defrontado a seguir.

4.2.1.3 Esvanecimento da concepção de pessoa

Os tempos modernos são inaugurados, propriamente, com a filosofia cartesiana e sua radical inversão metafísica. Dessa forma, emerge a figura do *sujeito transcendental*, que reivindica para si, “na imanência da história, as prerrogativas da Inteligência como Verbo transcendente: arquétipo do mundo ideal e princípio ativo de inteligibilidade da natureza e da própria história” (RM, p. 108). Tal inflexão promove um embotamento da noção de pessoa

¹⁶⁹ Rocha de Oliveira esclarece que, “segundo Lima Vaz, em primeiro lugar ao Absoluto divino. Somente em segundo lugar ela foi atribuída ao homem. O homem é perfeição relativa na medida em que participa da perfeição absoluta de Deus. Enquanto perfeição absoluta, Deus é ato de existir absoluto. O homem, por sua vez, existe como criatura. Ele é, ao mesmo tempo, ser natural e *imagem* de Deus. Por um lado, enquanto natural, ele é limitado e finito. Por outro lado, na medida em que se constitui como *imagem* de Deus, o homem é mistério infinito. Ele participa da perfeição divina. Portanto, se a Pessoa divina é perfeição infinita, a pessoa humana é um paradoxo. Ela vive a tensão entre o ser natural e a abertura ilimitada à transcendência”. (2013, p. 165)

haurida no solo teológico do Medievo, em que pese continuar como *valor-fonte* a orientar a vida moderna. Deste modo, trata-se de uma contradição civilizacional e o intuito é avaliar como o Doutor Jesuíta vislumbra referida desapareição da concepção de *pessoa*.

As referências à Metafísica da subjetividade foram várias até o momento, mas se afigura necessário retomar sua inteligibilidade, uma vez mais, para demonstrar o *fio condutor* do esvanecimento da noção de *pessoa* na Modernidade¹⁷⁰. Com isso, viu-se que na Metafísica Clássica o Absoluto é refletido como o Transcendente e, a partir dele, numa *analogia de atribuição*, concebe-se a *pessoa* como *espírito finito*, como partícipe da Inteligência Espiritual. Mas o que acontece com o ideário da Inteligência Espiritual ao se defrontar com a filosofia cartesiana? Descartes postula o *Cogito* como primeiro na *ordo cognoscendi* e, com isto, o Absoluto ou Deus apenas aparece como que consequência de uma ordenação racional.

Logo, será referida *ordem racional* ou percurso dubitativo que desvelará a existência do Absoluto ou Deus tendo como núcleo gerador o *Eu penso*. Lima Vaz avalia que “todo o problema do conhecimento de Deus se formula e se resolve no âmbito da imanência do sujeito pensante, não havendo aqui nenhum lugar para uma *ascensio ad Deum per scalam creaturarum*” (AF I, p. 260-261). Esse *sujeito transcendental* pode ser dito a transcrição *subjetiva* do *transcendental objetivo* originário da Ontologia clássica, circunstância que, com toda razão, fez com que se transformasse em “*demiurgo* de toda a inteligibilidade” (RM, 109).

Este *ser aedificador* (vide seção 3.1 *O homem aedificador*), mesmo esvaziado do conteúdo herdado da Metafísica do Espírito, ainda assim assumiu no curso da Modernidade a condição de *valor-fonte* do seu sistema de valores. Isso ocorre porque, com a desconstrução do ideário de *ser-espiritual*, que proporcionava o *sentido da vida* (*Sinn des Lebens*) ou *sentido da existência* (*Sinn des Daseins*), dado o redirecionamento para a imanência do sujeito, seu *ser* passou a consubstanciar o *locus* do *não-sentido* – a “*inteligência condicionada ao fazer*” e a “*liberdade como simples livre-arbítrio*” (EF III, p. 154-156).

¹⁷⁰ O termo *subjetividade* foi referido em vários momentos, mas afigura oportuno pontuar que sua menção em contexto filosófico não guarda relação com a acepção usual de “subjetivo” ou “subjetivismo”. Na filosofia limavaziana a “subjetividade” deve ser compreendida como a “interioridade da consciência – enquanto oposta à ‘exterioridade’ do mundo – e que se revela exatamente como sujeito das significações e valores pelos quais o homem ‘compreende’ o mundo. A subjetividade moderna é, assim, a forma específica com que a consciência do homem moderno – manifestada nas suas criações culturais – ‘compreende’ o mundo”. Assinala o Filósofo que nesta “estrutura interior do homem moderno, um nível original de consciência se interpõe, e a ‘redução do mundo natural já não vista imediatamente a um ‘mundo contemplado’, mas a um ‘mundo construído: não é ‘essência’ como realidade dada, mas a ‘lei’ como hipótese verificada’. O ‘eu’ que define tal nível de consciência é essencialmente ‘construtor’: ele é o demiurgo do universo técnico. (...)”. Por conseguinte, o idealismo cartesiano – ou sua Metafísica da subjetividade – será exatamente a “metafísica deste ‘eu construtor’ que encontra na evidência matemática a marca clara e distinta de sua verdade”. (EF VI, p. 115 e 166)

Uma imanentização, que se transformou numa tendência planetária e que se expressa de modo triunfal com o avanço da razão *técnico-instrumental*. Uma *razão* que ao mesmo tempo em que destituiu o mundo de qualquer racionalidade teleológica, esquadrinha a própria *pessoa* com técnicas de análise e de controle, ceifando as possibilidades de acesso à Inteligência Espiritual. Desse modo, trata-se de um caminho que Possenti assinala como a via do *materialismo e do naturalismo*, cujo intento é a redução de tudo em termos explicativos de biologia, física e química, como no seguinte excerto:

Nenhum vitalismo, portanto nada de forças vitais, nenhum finalismo de qualquer gênero, mas redução da vida a física e química. O reducionismo, ou seja, procurar compreender e relatar os fenômenos de certo nível em termos de conceitos relativos a um nível inferior e considerado mais fundamental, torna-se o método explicativo primário. Isso implica a passagem do reducionismo metodológico, necessário nas ciências para reduzir a complexidade, ao contudístico, como reduzir a mente humana a fato puramente biológico (...). Neste caso o reducionismo consiste em apagar os termos: *mente, consciência, percepção, estar ciente, pensamento*, empregando somente os de *sinapse, lobotomia, proteínas, sinais elétricos* etc., de modo que todo problema relativo à mente deveria ser resolvido dentro do quadro das ciências naturais: física, química, biologia. (POSSENTI, 2016, p. 132)

É certo que a Metafísica da subjetividade inaugurada com Descartes frutificou nos tempos modernos e, de certa forma, condicionou todas as tentativas de reelaboração conceitual. O Filósofo afirma que será dentro desta quadratura que duas correntes digladiarão, de um lado o desenvolvimento cartesiano e, de outro, a crítica empirista, findando por desaguar no radical aprofundamento kantiano da subjetividade como *subjetividade absoluta*¹⁷¹. Com isso, “de Descartes a Kant e de Hobbes a Hume o conceito de *pessoa* oscila entre a unidade da *consciência-de-si* e a pluralidade das *representações do Eu*, aquela primeira e originária, essas coordenadas nominalisticamente nas múltiplas designações de que a *pessoa é objeto*” (AF II, p. 195).

O ápice da *pessoa* como *valor-fonte* foi alcançado com a filosofia kantiana – centro do universo moral na condição de *fim absoluto*. É o que estatui uma das formulações do imperativo categórico: “age de modo a considerar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre também como finalidade, e jamais como simples meio” (AF II, p. 240).

¹⁷¹ Lima Vaz evidencia que “para alguns autores, entre os quais J. Maritain, o valor central do mundo moderno é o *indivíduo*, não a *pessoa*, não havendo, pois, contradição entre a dissolução crítica do conceito de *pessoa* e o triunfo do *individualismo*. Para outros, o conceito moderno de *pessoa*, fundado não na Metafísica mas na noção kantiana de *autonomia*, foi igualmente suplantado pelo *individualismo*”. (AF II, p. 240)

O imperativo se dirige à *pessoa* enquanto livre e autônoma – ou à sua própria *consciência moral* – e, portanto, legisladora no *reino dos fins*.

A realização da *pessoa* na ética kantiana, como ser moral se dá unicamente como um *ser racional (eu puro)* como “sujeito da lei desde que se mostre como *exemplar* da lei cumprida: o *respeito*” (AF II, p. 196). Lima Vaz pondera que o “fundamento metafísico da *pessoa* parecia estabelecido no domínio da razão pura prática com a reivindicação da sua *autonomia*, ou seja, da sua prerrogativa autolegisladora no campo da moralidade e, por conseguinte, de cidadã no reino dos fins e portadora da mais alta dignidade” (AF II, p. 196).

Historicamente a *pessoa* se afirmou como centro axiológico no mundo do Direito, da Política etc. e nenhum outro valor poderia se sobrepor ao da *pessoa*. Comparato considera que “a dignidade do ser humano, fonte e medida de todos os valores, está sempre acima da lei, vale dizer, de todo o direito positivo” (1999, p. 30). No entanto, vaticina o Filósofo que, apesar dessa proclamação intensa do *valor da pessoa*, não se conseguiu “pensar nos quadros de um razoável consenso teórico esse valor que vive tão intensamente” (AF II, p. 196).

Lima Vaz lembra os paradigmas antropológicos *dialético* e *fenomenológico* edificados *a posteriori*, visto que, aquele de matriz hegeliana e, este, principalmente husserliana. Dessa maneira, o paradigma *dialético* foi erigido sobre o terreno da *razão pura teórica* declarado inacessível por Kant (*noumenon – coisa-em-si*), mas Hegel permaneceu nos limites da Metafísica da subjetividade, pois em seu sistema, o conceito de *pessoa* foi pensado como *liberdade* na dialeticidade do *ser-em-si*, do *ser-fora-de-si* e do *ser-em-si-e-do-para-si*, em que a *liberdade* em sua significação absoluta é a realização do *conceito* (v.g.: é o movimento da *consciência* como ideia, que se aliena e, ao superar o alheamento, retorna a si mesma – círculo dialético do Espírito *subjetivo, objetivo e absoluto*), que se realiza na historicidade.

Reale e Antiseri observam que “depois de se realizar na história como liberdade, a ideia conclui seu *retorno a si* no autoconhecer-se absoluto” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 128). Assim, “o espírito absoluto, portanto, é ideia que se autoconhece de maneira absoluta” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 128). O “autoconhecimento é autoconhecimento de Deus, no qual, porém, o homem desempenha papel essencial” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 128). Logo, “ao mesmo tempo, Hegel abaixou Deus ao homem e elevou o homem a Deus” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 128). Na filosofia hegeliana a *pessoa* “eleva-se ao cimo do edifício sistemático no qual convergem os seus dois lados, o *lógico* e o *real*, vem a ser, na esfera do Espírito Absoluto, onde ela comparece na Filosofia da Religião, alçando-se da sua infinidade

abstrata no Direito à infinita subjetividade do Espírito que tem o seu fim em si mesmo” (AF II, p. 197-198).

Já no que diz respeito ao paradigma *fenomenológico*, sua formação ocorreu no refluxo hegeliano e em face do positivismo do séc. XIX. A descoberta da *intencionalidade* da consciência (Husserl) abriu caminho para uma nova abordagem da *intersubjetividade*. Essa descoberta, influenciou as principais correntes personalistas no séc. XX. No entanto, sua fundamentação da ideia de *pessoa* se deu na fenomenologia do ato sem referência a um *substrato* ou *substância*. Por isso, o Filósofo reconhece a influência fenomenológica nos denominados *filósofos da pessoa*, principalmente na vertente crítica (tecnociência, economia, política, comunicação de massa etc.). (cf. AF II, p. 198-200) Contudo, não vislumbra, seja no paradigma *dialético*, seja no *fenomenológico*, embora reconheça seus avanços, embasamento bastante para uma reconstrução conceitual da matriz *pessoa*.

Com isso, aquele paradoxo explicitado na rota civilizatória moderna perdura desde a eclosão da Metafísica da subjetividade. E a fim de superar essa deficiência, propõe-se o Doutor Jesuíta a uma reformulação do ideário da *pessoa* com base na revivificação da Metafísica Clássica. Todavia, reconhece o pouco prestígio dos filósofos filiados a essa tradição, mas será neste arcabouço que se inspirará para refletir sobre a pessoa.

4.2.2 Reformulação lima-vaziana da ideia de *pessoa*

A reformulação do conceito de *pessoa* ocorre nesse ambiente de crise, que é o esvaziamento da noção do que seja a *pessoa*. Afinal, a base teórica primordial do Filósofo é a *neoescolástica*¹⁷², relacionada quase que inteiramente com a obra do Aquinate. Aliás, neste

¹⁷² A *neoescolástica* é um movimento teológico-filosófico que tem como núcleo comum um certo revigoramento da escolástica medieval; mas, não deve ser confundido com a generalidade do que seja a *filosofia cristã*. Reale e Antiseri advertem que de Agostinho até Mounier houve muitas filosofias cristãs – aquelas que derivam do cristianismo ou as que o tem como suporte, ou ainda que são compatíveis. A filosofia *neoescolástica* (e o neotomismo é uma delas) que, no confronto com as reflexões modernas, retoma e reelabora muitos dos seus pressupostos ou elementos com o intuito, *v.g.*, de compreender a “natureza humana”. Mas é preciso lembrar que os alvos da *neoescolástica* foram múltiplos ou variados, tais como: racionalismo de derivação iluminista, o imanentismo idealista, o materialismo positivista, a dialética marxista, o laicismo e a secularização, a política e todas as posições que proíbem ou sufocam a liberdade da pessoa humana. Duas encíclicas influenciaram o movimento *neoescolástico*: *Aeterni Patris* (1879), de Leão XIII, *Pascendi* (1907), de Pio X, e a *Humani Generis* (1950), de Pio XII. Importante lembrar também que o Concílio Vaticano II, bem como o Papa João Paulo II, empenharam-se em especificar a preferência da Igreja pelo tomismo, pois como tal não compromete a “grande pluralidade de culturas” e está aberto a toda a realidade. Muitos são os filósofos *neoescolásticos*, dentre eles: D. Mercier, D. Nys, M. Wulf, L. Raeymaeker, J. Maréchal, A. Gemelli, E. Gilson, J. Maritain, M. Blondel, A. Marc,

particular o Doutor Jesuíta declarou estar ligado “a uma tradição para a qual a filosofia eleva-se, como que por um movimento inato à sua natureza, sobre o transitório e o *événementiel* e procede à busca de *princípios* que são também *fundamentos*” (NOBRE; REGO, 2000, p. 36).

E nessa busca, menciona “o conceito de ‘ato de existir’ (*esse*) recebido de Tomás de Aquino e de alguns dos seus comentadores recentes (E. Gilson e outros) e que para mim é a pedra angular da Metafísica, à qual tenho voltado em textos recentes” (NOBRE; REGO, 2000, p. 36). A propósito, esse conceito é fundamental na *Antropologia Filosófica*, ou seja, “o ‘ato de existir’ do ser humano enquanto capaz de significar-se a si mesmo ou do ser humano enquanto *expressividade*” (NOBRE; REGO, 2000, p. 36).

Mas é preciso evidenciar que a recuperação da Metafísica do *esse* tomásica pelo Doutor Jesuíta não se dá num mero resgate, mas sim numa releitura primorosa. Visto que, o Aquinate refletiu sobre a noção de *pessoa* considerando-a do ponto de vista do Absoluto – Deus, sendo que a *pessoa finita* somente poderia ser concebida na medida da sua *participação* no Infinito (cf. RM, p. 151). Tal *participação* foi acolhida sem reservas pelo Filósofo. Porém, a filosofia tomasiana se move no contexto cosmocêntrico e não evidencia a historicidade da existência humana. A tarefa assumida por Lima Vaz consiste em considerar de um lado a *pessoa* em sua *atribuição analógica* e, de outro, evidenciar seu dinamismo como *ser-aí em devir*.

A questão é como o Jesuíta ouropretano se desincumbe desse trabalho? Rocha de Oliveira defende que será por meio da dialética da *essência* e da *existência*, o que significa que a compreensão da noção de *pessoa* no contexto lima-vaziano depende da realização deste percurso dialético. Entretanto, adverte que não se trata de uma justaposição de elementos (*dimensões*), visto que, “cada um de nós se constitui como unidade complexa que ao ser pensada pela inteligência é tematizada através de diferentes categorias” (2013, p. 170-171). Por isso, a distinção entre *essência* e *existência* constitui mero esforço intelectual para “compreender a unidade complexa e dinâmica que cada pessoa humana experimenta ao se autoafirmar-se como *Eu sou*” (ROCHA DE OLIVEIRA, 2013, p. 170-171).

4.2.2.1 Dialética da *essência* e da *existência*

J. de Finance, M. Müller, B. Welte, J. B. Lotz. (cf. REALE; ANTISERI, 2006, p. 385-386; AF II, p. 242 – nota n. 60)

A compreensibilidade da antropologia lima-vaziana passa pela ideia de que se trata da atualização de um conhecimento que o ser humano faz acerca de si mesmo enquanto *autoexpressividade*. Assim, trata-se de uma experiência *situada*, em que o sujeito do *lógos* se projeta como mediador entre os polos da Natureza e da Forma. E ao indagar sobre si mesmo e, se autoexpressar como tal, o ser humano se descobre como *presença no mundo* (*ser-no-mundo*), *presença com o outro* (*ser-com-os-outros*) e como *presença-a-si-mesmo*.

A interpenetração dessas presenças é que define o espaço da experiência humana, um espaço *aberto*, visto que, são três dimensões que o configuram como *ser-para-a-transcendência*. De modo que, no voltar-se sobre si mesmo, o ser humano se descortina, inicialmente, como *essência*, é dizer, naqueles constitutivos ontológicos fundamentais (estrutura e relações) e, em seguida, como *existência*, como momento de manifestação do que efetivamente *se torna* na sua *realização*. São três momentos distintos, constituídos pelas categorias de *estrutura* (*corpo próprio*, *psiquismo* e *espírito*), categorias de *relação* (*objetividade*, *intersubjetividade* e *transcendência*) e categoria de *unificação* (*realização*), pelos quais será intentada a explicitação da *essência* e da *existência*.

4.2.2.1.1 Categorias de estrutura

Ao se perguntar sobre seu *ser* o ser humano se defronta com o problema do seu *corpo*, porém, não como totalidade biológica, mas na sua expressividade constitutiva¹⁷³. Dessa forma, a questão da *corporalidade* se mostra como o *ponto de partida* na autocompreensão humana. Mas o que significa o *corpo*? O Filósofo evidencia que se deve distinguir o *corpo* como *substância material* (*totalidade física*) e como *organismo* (*totalidade biológica*) e o *corpo próprio* (*totalidade intencional*), pois como tal “o corpo pode ser assumido na autoexpressão do sujeito” (AF I, p. 158) e, com isso, pode-se “falar de um Eu corporal, o que não é o caso para o corpo físico ou o corpo biológico” (AF I, p. 158).

Desse modo, o *corpo* assinala a presença do ser humano no espaço-tempo que, como presença *natural*, acha-se submetido às leis físicas e, como presença *intencional*, promove a articulação do espaço-tempo do mundo e o espaço-tempo do sujeito (psicológico, social e cultural). Mas é como presença *intencional* (ou *corpo próprio*) que o ser humano retoma ou

¹⁷³ A categoria do *corpo próprio* é tematizada na AF I, p. 157-166.

suprassume a objetividade da sua totalidade físico-biológica para significá-la em níveis de espaço-tempo *humano*.

Por essa razão, Lima Vaz distingue os seguintes níveis: (a) nível da reestruturação do espaço-tempo físico-biológico pelo *corpo próprio* (imagem, postura, ritmo); (b) nível da reestruturação do espaço-tempo *psíquico* do *estar-no-mundo* pelo *corpo próprio* (afetividade, sentimento, emoção, imagem); (c) nível da reestruturação do espaço-tempo do *estar-no-mundo* por meio do *corpo próprio* (sinal, gesto ou linguagem – ordem da comunicação); e (d) nível da reestruturação do espaço-tempo *cultural* do *estar-no-mundo* por meio do corpo próprio (modelagem da figura corporal, ginástica). A *mediação* realizada pelo *sujeito* é *empírica*, porquanto *suprassume* o *corpo dado* (Natureza) na *forma* do *corpo próprio*, “por meio da qual ele se torna um corpo propriamente humano” (AF I, p. 161-162).

A explicitação categorial da *corporalidade*, em seu movimento dialético, considera que a realidade do corpo é constitutivo essencial do ser humano e, portanto, há uma correspondência entre o *ser humano* e *ser corpo*. Contudo, é imperativo que se aprecie a *quaestio* na perspectiva da dialética da *identidade* na *diferença* a fim de ser explicitada a categoria da *corporalidade*, mediante as seguintes proposições: (1) o ser humano é o (seu) *corpo* – segundo o princípio da *limitação eidética* a expressão categorial do *ser humano* inclui o *corpo* como constitutivo de sua essência; (2) o ser humano não é (seu) *corpo* – segundo o princípio da *ilimitação tética*, ao *suprassumir* o *corpo-objeto* no *corpo próprio* o sujeito afirma seu *ser* como transcendendo os limites da *corporalidade*; (3) por último, pode-se afirmar a categoria da *corporalidade* como momento do discurso dialético. Entretanto, “o princípio da *totalização* impele esse discurso para além dos limites da presença *imediata* do homem no mundo pelo corpo” (AF I, p. 165-166), pois não exprime a totalidade do ser humano consigo mesmo e nem com seu *ser*; portanto, imprescindível avançar para além do *corpo próprio* (AF I, p. 165-166).

A presença no mundo pela *corporalidade* é uma presença *imediata*, mas o ser humano ao se defrontar com ela, se viu conduzido por uma presença *mediata*, ou seja, que ocorre por meio da *percepção* e do *desejo*, que é a presença do *Eu percipiente* ou do *Eu desejante*. Assim é que a passagem do *estar-no-mundo* para o *ser-no-mundo* é, eminentemente, *intencional* (da *corporalidade*), visto que, se dá por um *estar-no-mundo* para um *ser-no-mundo* como “*interiorização* do mundo ou da constituição de um *mundo interior*” (AF I, p. 169). Neste momento, o problema do *psiquismo* se defronta com as concepções *dual* (*psyché* e o *soma* ou

a respectiva relação entre um e outro) ou *trial* (*corpo, alma e espírito* ou a respectiva relação entre eles). O Doutor Jesuíta considera que,

Pelo *psiquismo* o homem plasma sua expressão ou *figura interior*, de modo que se possa falar com propriedade do *Eu psíquico* ou *psicológico*. 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. (AF I, p. 169)

É no âmbito do *psíquico* que ocorre a captação do mundo *exterior* para reconstrução num mundo *interior* sob duas dimensões: *imaginária* e *afetiva*. Assim é que a experiência *psíquica* é diferente da experiência da *corporalidade* (orgânica). O espaço-tempo adquire uma *temporalização* específica no *psíquico*, como nos casos de manifestação da memória – representações do *real* e da *afetividade*. Dessa maneira, o Filósofo avalia que neste momento, segundo a *lei da negação* dialética “a exterioridade objetiva do espaço-tempo do corpo é *negada* em si para ser *conservada* em sua interioridade subjetiva ou em sua referência ao centro unificador do Eu ou da consciência psicológica” (AF I, p. 170).

A explicitação categorial do *psiquismo* deve exprimir o objeto do *ser* do homem a *suprassunção dialética* do que é *dado* (natureza do psíquico) na *forma* (expressividade do psíquico). Por essa razão, a *mediação* do sujeito, neste momento, deve confrontar o reducionismo *materialista* (redução do *psíquico* ao somático) ou o reducionismo *intelectualista* (redução do *psíquico* ao *noético*) e mostrar a originalidade do *psíquico* enquanto categoria.

Em termos estruturais, o *psiquismo* é o próprio *sujeito* se afirmando na forma de um “Eu psicológico, unificador de vivências, estados e comportamentos” (AF I, p. 177), desdobrada na construção do discurso categorial nas seguintes proposições: (1) o homem *é* o (seu) *psiquismo* – o *psiquismo* é um momento *categorial* (princípio da limitação eidética); (2) o homem *não é* (seu) *psiquismo* – a ilimitação tética da autoafirmação do sujeito em sua amplitude transcendental ultrapassa os limites do *eidós* do psíquico.

Desse modo, o *psiquismo* se afirma como um passo dialético no discurso e é, portanto, “uma categoria *ontológica* do ser homem” (AF I, p. 177); todavia, em decorrência do princípio da *totalização*, “esse discurso é impelido para além das fronteiras do somático e do psíquico num último passo dialético na constituição das estruturas do ser homem, esses elementos devem ser assumidos na estrutura *espiritual* ou *noético-pneumática*” (AF I, p. 177).

O *espírito* como categoria compõe o ápice da unidade estrutural do ser humano como nível *noético-pneumático*. O Filósofo especifica que é neste nível que o ser humano se abre fundamentalmente para a *transcendência*, fazendo dele o “âmago mais profundo de sua unidade, um ser estruturalmente aberto para o *Outro*” (AF I, p. 181). Uma abertura na qual o “Outro desenha necessariamente seu perfil como *outro relativo* na relação intersubjetiva, e se anuncia misteriosamente como *Outro absoluto* na relação que deverá ser dita propriamente relação de transcendência” (AF I, p. 181).

O *espírito* se caracteriza pelas dimensões da *razão (noético)* e da *liberdade (pneumático)*, hauridas do encontro das experiências *grega e bíblico-cristã*. É com a noção de *espírito* que se realiza o elo conceptual entre Antropologia e Metafísica, dada sua homologia “à noção de Ser entendida segundo suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*)” (AF I, p. 182). Isto faz com que o ser humano se abra, “enquanto inteligência (*noûs*), à amplitude transcendental da *verdade*, e, enquanto liberdade (*pneûma*), à amplitude transcendental do *bem*” (AF I, p. 182); logo, “como *espírito* ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: *capax entis*” (AF I, p. 182). O Doutor Jesuíta conclui que o ser humano em sua concepção *espiritual* é propriamente um *ser de fronteira*, pois por ele passa “a linha de horizonte que divide o espírito e a matéria” (AF I, p. 183).

Essa condição fronteira do humano aponta para o fato de que a categoria do *espírito* não é estritamente antropológica, mas ultrapassa sua conceptualização dada sua correlação ao *Ser*. Portanto, há uma tensão entre o categorial e o transcendental, ou seja, entre o nível conceitual da assertiva do ser humano como *espírito* e o nível conceitual da assertiva do *espírito* sobre o ser humano (cf. AF I, p. 208). O melhor roteiro de compreensibilidade dessa tensão é aquele que perfila a *metafísica do existir* com o desdobramento do *espírito* como *reflexividade (synesis)* ou como *consciência-de-si*.

A dimensão transcendental do *espírito* como *reflexividade* absoluta tem seu acabamento com o Aquinate como “conhecimento de si do espírito absoluto na identidade da sua essência e da sua existência” (AF I, p. 212). A dimensão categorial do *espírito* como *reflexividade* não é uma reflexão absoluta essencialmente, tal como no Espírito Absoluto, pois trata-se a *consciência-de-si* de um retorno a si mesma a partir do confronto com a exterioridade da natureza. Por conseguinte, pondera o Filósofo que,

A dimensão categorial do espírito no homem aparece, desta sorte, como dimensão na qual se situa o seu conhecimento do mundo e seu relacionamento do Outro. Ela submete, pois, o espírito como consciência-de-si ao movimento dialético da *identidade na diferença*, em que esta é continuamente posta seja na *objetividade* do mundo, seja na *intersubjetividade* da pluralidade das consciências-de-si e, ao mesmo tempo, é *suprassumida* na identidade do sujeito como Eu pensante e Eu livre. (AF I, p. 212)

São duas importantes prerrogativas antropológicas – *razão e liberdade* – que estruturam o ser humano como *ser-para-a-verdade* e como *ser-para-o-bem*. Desse modo, trata-se de duas intencionalidades que se entrecruzam para formar o quiasmo do espírito: a *Verdade* como bem da *inteligência* e o *Bem* como verdade da *liberdade* (SAMPAIO, 2006, p 107). Por conseguinte, existe uma tensão no interior do *espírito*, visto que, (a) por um lado, ao afirmar-se como *espírito*, o ser humano é abertura transcendental ao Verdadeiro-em-si e inclinação transcendental ao Bem-em-si, (b) por outro lado, o *espírito* é limitado pela dimensão corporal e psíquica. Rocha de Oliveira assevera, em relação a esse tensionamento, que

Como espírito-no-mundo, ele submete a intencionalidade da razão e da vontade à mediação de um mundo no qual a verdade e o bem se relativizam. Intencionalmente aberto à Verdade e ao Bem, o espírito humano acolhe a verdade das múltiplas coisas e consente aos bens particulares. Ora, verdade e bens particulares são sempre limitados pela situação. Em consequência, apenas em referência à norma da Verdade-em-si e do Bem-em-si podemos discernir nas situações concretas o que realmente são a verdade e o bem. Além disso, uma vez que somente se realiza humanamente em sua abertura ao Bem e à Verdade, a realização do homem é sempre intencional, nunca completamente concluída. O homem deve ser pensado, pois, num contínuo processo de realização. (2013, p. 177-178)

Em suma, ao refletir sobre as categorias de estrutura – níveis da *corporalidade*, do *psiquismo* e do *espírito* –, ficou evidenciado no encadeamento dialético experiencial tanto *ascendente* como *descendente*, naquele com a prevalência da elevação do ser humano para além dos limites impostos por uma e por outra dimensão, neste, a proeminência do *espírito* como presença espiritual ou *espírito-no-mundo*, que permite refletir sobre o ser humano desde a estrutura primigênia.

Mas, ao interrogar-se sobre si mesmo e se experienciar, o ser humano se descobre como forma de expressão e, portanto, destituído de realidade. Com isso, a questão que se coloca é: como conferir realidade à expressão estrutural do ser humano? Lima Vaz salienta que a unidade estrutural humana “coroadada pelo espírito em sua circulação dialética de razão e

liberdade (...) é uma unidade apenas formal” (AF I, p. 211). Assim, a fim de que haja convolação em *unidade real*, é imprescindível a passagem para as categorias de *relação*.

4.2.2.1.2 Categorias de relação

Ao explicitar sua experiência como experiência humana, o sujeito *situado e finito* é essencialmente a *mediação* entre o que é dizível, compreendendo o que é a Natureza e a designando como Forma (fórmula: [N] – [S] – [F]). O *Ser* é expressividade que, como tal, é designada como linguagem em sentido amplo (*zôon lógon échon* ou *zôon logikón*), dado que confere significação à sua realidade. Como *dicere seipsum* fez a experiência de si próprio e estabeleceu a mediação de si a si mesmo se descobrindo como *ser-em-si* (*in se*).

Porém, tal relação se afigura como imprópria, mas ao mesmo tempo é condição para o *ser-com*, dado que, é o ser humano como unidade ontológica – ou em suas dimensões de *corpo próprio*, de *psiquismo* e de *espírito* – que se abre à realidade *ab extra* – ou ao Mundo (*objetividade*), à História (*intersubjetividade*) e ao Absoluto (*Transcendência*). Assim, a questão que se coloca é: como o Filósofo propõe a experiência humana *ab extra* como sua *essência*?

A primeira abertura humana *ab extra* que se apresenta é nitidamente não-recíproca, pois é com as coisas (*tá prágmata*) ou com a totalidade da constituição do Mundo e, por isso, designada como relação de *objetividade*. Consequentemente, cuida-se de uma exterioridade que é *dada* ao ser humano e que, por sua mediação, passa à condição de exterioridade *significada*. Por essa razão, qual o significado de Mundo em termos antropológicos?

São duas as distinções básicas da ideia de Mundo: antiga e moderna. Na filosofia antiga o Mundo era o *kósmos* (*tó pãñ*), com o sentido de *todo* ordenado e adornado figurando como uma grandeza teológica. Na filosofia moderna, houve uma inversão, pois o Mundo passou a significar o *locus* do *fazer* (*poíesis*) humano. No entanto, do ponto de vista da experiência humana, o Mundo enquanto polo da relação de *objetividade*, deve ser divisado por meio da *metáfora clássica de horizonte* e, como tal, “circunscreve o ser-no-mundo do homem e é, nesse sentido, em primeiro lugar o horizonte da ‘temporalidade’ (*Zeitlichkeit*), no qual as coisas e eventos se sucedem e que é (...) o horizonte transcendental que delimita as fronteiras da questão sobre o ser” (AF II, p. 20). Assim,

O *mundo* como horizonte pode, pois, ser descrito como *espaço intencional* cujas lindes estão em perpétuo movimento, sendo essa a justificação da metáfora do *horizonte* como exprimindo a primeira determinação da *forma* de expressão do sujeito ao relacionar-se com a realidade que lhe é exterior. Esta realidade, ele a organizará justamente como interconexão de coisas, eventos, representações, significações, constituindo desta sorte a trama do *mundo*. (AF II, p. 20)

Essa organização é a especificidade da expressão do ser humano, pois apesar de se tratar de uma relação não-recíproca, o Mundo é *ob-jectum* (está sempre lançado diante de...) e, por isso, cabe-lhe proporcionar significado por meio do *lógos*. Dessa forma, Lima Vaz lembra dois esquemas que se traduzem em visões de mundo: o *topomorfo* e o *cronomorfo*. A visão *topomorfica* corresponde à categoria de *coisa* (*pragma*) e o Mundo é atestado como *habitação* (lugar da presença humana) e como coisas (*coisas-utensílios* e *coisas-enigmas* – que servem para algo ou que provocam admiração). Já a visão *cronomorfica* corresponde à categoria de *acontecimento* segundo a ordem irreversível do *antes* e do *depois* (cf. AF II, p. 22-23).

Desse modo, ao se relacionar com a dimensão mundana na dupla modalidade conhecer-contemplar e fazer ao enunciar *Eu sou...* o ser humano “descobre, sob outro aspecto, a impossibilidade radical de cingir essa afirmação aos limites da objetividade mundana ou natural, ou de permanecer na identidade intencional homem-mundo” (AF II, p. 35).

O Mundo compõe sua esfera de *intencionalidade* e é objeto de significação pela linguagem. Todavia, ao mesmo tempo em que interpela o Mundo pela linguagem o ser humano percebe a ausência de resposta. E como a linguagem é essencialmente interpelação e resposta, o ser humano se vê impelido para o *encontro* com o *outro* no horizonte do mundo. O *encontro* no horizonte do Mundo instaura a relação de *intersubjetividade*, que é uma relação de *reciprocidade*.

São duas infinitudes intencionais que se relacionam (paradoxalmente) ou dialeticamente se opõem, visto que, se manifestam no horizonte da linguagem enquanto portadora de significação. A linguagem figura como um *medium* enquanto múltipla estrutura significante, desde a postura, o gesto até o discurso de interlocução (*diá-logos*). Dado que, como “*medium* da interlocução ou como terreno no qual se desdobra a relação recíproca entre os sujeitos” (AF II, p. 51), assim, a linguagem possibilita múltiplas formas de encontros, desde a *dual* Eu-Tu até o círculo *plural* do Nós, expandindo-se para as grandes comunidades. Entretanto, e apesar dessa inteligibilidade constitutiva do *encontro* humano, ainda assim existe

uma enorme discussão sobre a *instrumentação* do outro na condição de *objeto* (a *coisificação*) (cf. MORAIS, 2018, p. 85). Por conseguinte, uma questão de fundo (e premente) seria: como o Filósofo reflete sobre a relação entre os sujeitos sem atribuir a um dos termos a primazia sobre o outro?

É relevante compreender que a relação de *intersubjetividade* é uma relação de *reciprocidade*, o que pressupõe correspondência mútua. Dessa forma, ocorre que uma tal relação pode ser instaurada quando os seus termos se configuram como estruturalmente reflexivos e, portanto, em condições de se exprimirem a si mesmos e de se autoafirmarem. Dessarte, Lima Vaz pondera que “em virtude da reflexividade dos seus termos, a relação é relação de *reciprocidade* e, especificamente, relação de *reconhecimento*” (AF II, p. 54).

Para isso, o tema do *reconhecimento* (*Anerkennung*) adquiriu proeminência com a filosofia hegeliana¹⁷⁴. Em termos sintéticos, o *reconhecimento* pode ser pensado como processo por meio do qual a *consciência-de-si* se projeta para *fora-de-si* para, não mais encontrar um *objeto* (relação de *objetividade*) a ser conhecido, mas uma outra *consciência*, para assim se constituir como *consciência* – dialética da *alteridade*. Acerca deste *locus* hegeliano, Lima Vaz assenta que,

A ideia de que a dialética da alteridade ou da essencial e constitutiva relação do sujeito, enquanto situado e finito, ao seu *outro* (*esse ad*, ou relação de alteridade que é equioriginária, em ordem à compreensão do sujeito, com seu *esse in* estrutural) implica necessariamente a passagem do *outro-objeto* (tematizado na relação de *objetividade*) ao *outro-sujeito*, ou seja, implica o paradoxo da *reciprocidade*, segundo o qual o sujeito é *ele mesmo* (*ipse*) no seu relacionar-se com o *outro* sujeito o qual, por sua vez, é igualmente *ele mesmo* (*ipse*) no seu ser-conhecido e no conhecer seu *outro*: em suma, no *reconhecimento*. (AF II, p. 55)

Com isso, a *reciprocidade* na forma de *reconhecimento* é primordial no encontro humano, o que exclui a possibilidade do *solipsismo*. Visto que, a forma do *ser-no-mundo* tendo em vista a *intersubjetividade* é necessariamente a forma do *ser-com-o-outro*. Assim, o *eidos* da *intersubjetividade* como *reciprocidade* e *reconhecimento* se exprime com evidencia na dialética

¹⁷⁴ Segundo Brochado “a palavra é tradução do alemão *Anerkennung*, derivada dos termos simples *Kennen* (“conhecimento”) e *Erkennen* (“conhecimento” igualmente ou “reconhecimento”, no sentido banal de “confessar”). Segundo Labarrière, *Anerkennen*, entretanto, não é redutível à ordem do *saber*. Esse verbo designa um *movimento-fonte* que tem caráter de estruturas mesmas do existir, que não são estáticas, mas de movimento de condução à claridade, à luz, ato que produz as estruturas, ao mesmo tempo em que é o fundamento permanente de sua subsistência, a mesma que as faz funcionar como estruturas-em-movimento”. (BROCHADO, 2006, p. 77)

da *identidade na diferença*. Ao se autoafirmar-se o Eu se posiciona como *Eu sou um Nós* e se reconhece como *ser-com-os-outros*.

Em razão disso, o solipsismo do *para-si* do sujeito é negado. Por outro lado, na afirmação mesma do Eu está contido o reconhecimento da sua própria identidade, o que conduz à assertiva: *Eu não sou um Nós* (cf. AF II, p. 73). Dado que, o *para-si* dos sujeitos do *encontro* nega o exaurimento no *para-o-outro* ou no *em-si* da relação (cf. ROCHA DE OLIVEIRA, p. 182-183). Por conseguinte, patente que a forma da *intersubjetividade* se mostra na “unidade dialética do subsistir (*esse in*) dos sujeitos e do seu referir-se (*esse ad*) ao outro” (AF II, p. 74), bem como “na identidade na diferença do *ser-para-si* dos sujeitos e do seu *ser-para-o-outro*” (AF II, p. 75). Assim, a *limitação eidética*, contudo, dado que os sujeitos da relação se constituem como *espírito* e se encontram abertos ao Ser em sua mais profunda interioridade, é rompida.

Esse cume reflexivo da *intersubjetividade* como compreensão transcendental conduz a articulação para a interseção entre Antropologia e Ética. Isto porque, a *comunidade ética* em sua forma arquitetônica pode ser pensada como o *agir ético subjetivo*, determinado pela *consciência moral*, num universo ético de valores, normas e fins. Há uma transposição do espectro categorial *intersubjetivo* do antropológico para o ético, o que sobreleva a impossibilidade de se imaginar a relação de *intersubjetividade* numa perspectiva neutra.

Dessa forma, a relação estruturalmente ética, pressupõe-se que os sujeitos e a própria comunidade estejam submetidos à primazia e à norma do Ser, seja na sua infinidade formal (Verdade e Bem), seja na sua infinidade real (Existente Absoluto), como regentes tanto do agir *individual* como do *social*. Logo, a relação *intersubjetiva*, seja antropológica ou ética, deve manifestar uma forma própria de relação do ser humano com a Transcendência (cf. AF II, p. 76-78).

Observa-se então, que a relação de *transcendência* se mostra como *conditio sine qua non* tanto do *ser-no-mundo* quanto do *ser-com-o-outro*, bem ainda do próprio autoafirmar-se do *sujeito* enquanto *sujeito*. Com isso, o *espírito*, em sua concepção estrutural de *inteligência* e *vontade*, constitui o ser humano numa abertura à universalidade do Ser e, por conta desse excesso ontológico, empreende-se na busca por uma fundamentação última para o seu Eu em sua autoposição primordial.

As relações de *objetividade* e de *intersubjetividade* são suprassumidas neste último movimento, cujo polo relacional é o Absoluto ou o Transcendente. Portanto, caracteriza-se a

relação de *transcendência* pela relação entre a infinitude *intencional* do sujeito *finito* e a infinitude *real* do Absoluto ou Transcendente. Visto que, a infinitude *real* do Absoluto exclui qualquer possibilidade de relação *real* com o sujeito *finito*.

No entanto, evidencia o Filósofo que, a *imanência* do Absoluto ou do Transcendente no sujeito *finito* torna possível a autoafirmação deste como *partícipe* daquele. Noutros termos, assinala Rocha de Oliveira que “ao mesmo tempo em que na relação de transcendência deve ser assegurada a transcendência e a infinitude do Absoluto, por outro lado esse mesmo Absoluto é reconhecido como princípio e fonte de todo o *ser*” (2013, p. 184). E Lima Vaz elucida ao mencionar que,

A *transcendência* (...) apresenta-se como o lugar conceptual no qual o sujeito pensa o *Transcendente* como *exterior* a sua finitude e à sua situação no mundo e, segundo a mesma razão, ou seja, exatamente como *transcendente*, *interior* ou *imane*nte (*imanens*, o que permanece no interior) ao mesmo sujeito como *espírito*. Essa síntese de interioridade e exterioridade que Santo Agostinho exprimiu na dialética do *superior summo* e do *interior intimo*, ou seja, identidade na diferença (identidade *em-si*, diferença *para-nós*) entre o transcendente e o imanente apresenta-se, para o sujeito, como a estrutura conceptual fundamental do pensamento do Absoluto. (AF II, p. 94-95)

O Filósofo lembra que uma tal asserção somente é possível com uma forma de *inversão* ontológica. Enquanto na relação de *objetividade*, o sujeito *põe* o objeto *para-si* como o que se oferece ao seu *fazer* (*poíesis*), numa ordem de deficiência ontológica, na relação de *intersubjetividade* o sujeito *se põe* diante do outro da relação, numa ordem de equivalência ontológica.

Entretanto, na relação de *transcendência*, o sujeito *finito* nem *põe* e, muito menos, *se põe* diante do Absoluto, mas sim, *é posto* pela infinita generosidade ontológica do próprio Absoluto. A mencionada *inversão* ontológica fica mais evidente quando se coloca (*thésis*) o Absoluto, como termo da *razão*, dado que o próprio enunciar significa sua posição *transcendente* à *razão finita* (*superior summo*), bem ainda, que o sujeito *é posto* pelo Absoluto no seu mais profundo *ser* (*interior intimo*) (cf. AF II, p. 247 – nota n. 120). Neste momento, é que inicia, na perspectiva do Doutor Jesuíta, “a fonte do *espírito*, da qual fluem a inteligência e a liberdade para, como ‘inteligência espiritual’ e ‘amor espiritual’, confluírem no mais essencial movimento do espírito, a elevação para a transcendência” (AF II, p. 122).

Uma ascensão que fecha o círculo dialético do *ser-para* com a *suprassunção* das relações de *objetividade* e de *intersubjetividade* para concluir a integralização do *ser-em-si*

(*esse in se*) e do *ser-para-o-outro* (*esse ad alium vel aliud*) do ser humano. No entanto, é indubitável que são duas regiões que se opõem dialeticamente – *ser-em-si* e o *ser-para* – e é necessário, que se reflita sobre a unidade, ou acerca da *suprassunção* delas, que se dá com a *realização*.

4.2.2.1.3 Categoria de realização

O desenvolvimento até este momento, mostrou, dialeticamente, a constituição ontológica do *ser* do humano e sua abertura *ad extra*. Dessa forma, as mencionadas dimensões confluem com o intuito de explicitar aquilo que o ser humano *é* essencialmente e aquilo que ele deve *tornar-se* nas relações. Ocorre que o *torna-te o que és* tende a render ensejo à *unidade* do ser humano (*ser-uno*). No entanto, tal unidade não é dada, pois emerge da articulação do *ser-em-si* e do *ser-para-o-outro* como *realização*. Desse modo, Lima Vaz assinala que,

A categoria de *realização* deve mostrar exatamente os caminhos através dos quais a unidade *estrutural* do homem se cumpre efetivamente nas formas de *relação* com que ele se abre às grandes regiões do ser que circunscvem o lugar *ontológico* da sua situação e da sua finitude. (AF II, p. 144).

A *realização*, para o ser humano, ao tempo em que se afigura um enorme *desafio*, também se apresenta como uma *tarefa*. Na verdade, trata-se de um autorrealizar-se em que a *ipseidade* se defronta com a *alteridade* e deve conformar sua vida como uma vida humana. Ora, como a vida humana é um *continuum*, certamente que seu desenrolar ocorre sob o signo da *insecuritas* (i.é, de *ser* ou de *não-ser*) tanto no *existir*, quanto em termos de *sentido da vida* (cf. AF II, p. 146). E é nas camadas mais profundas do *ser* – no *espírito* – que se decide pela direção e pelo *sentido*, pois é neste recesso que o ser humano se realiza como *ser-para-a-transcendência* e atinge seu ápice como *ser-para-a-Verdade*, *ser-para-o-Bem* e *ser-para-o-Absoluto*, para então, se submeter nas relações (no seu *operar*) à *medida da Verdade*, à *norma do Bem* e à *exigência do Absoluto* (AF II, p. 147-148). Neste momento, reside o risco ontológico de a *realização* não se consumir – nitidamente um problema metafísico, visto que, o *ser que é*, tem necessariamente, que se desincumbir do *desafio* e da *tarefa* de *se tornar*.

O *realizar-se* é verdadeiramente um *operar* humano que ocorre por meio de atos, cujo propósito é a *vida perfeita*, o que conduz ao terreno no qual se dá o encontro entre Antropologia

e Ética. Os modelos filosóficos privilegiados são o platônico e o aristotélico, aquele com a inter-relação promovida entre *paideia* e *metafísica* e, este, com o estabelecimento dos três tipos de *aretai* (*fabricadora, prática e teórica*).

No entanto, são dois paradigmas que colocam a *tarefa* humana quanto a se realizar pelo que distingue o ser humano, qual seja, sua atividade racional (ou *razão*). A *praxis*, enquanto *operar* humano, é o lugar da liberdade e, não sem razão, a filosofia aristotélica a posicionou num arranjo intermédio entre a *poiesis* e a *theoria*, de modo que ela é normativa quanto à produção e, por outro, deve se submeter à teoria (normatividade: Verdade e Bem).¹⁷⁵

Em síntese, a *realização* humana ocorre na *ação* e pela *ação* num caráter empenhativo da *ipseidade* na *alteridade*, tendo como norteamento vetor metafísico – i.é, na dialética *ipseidade* e *alteridade* possibilitam a reflexão sobre a *unidade* ou o *ser-uno* ou o *ser realizado*. O *em-si* e o *ser-para* – ou o *ser* e o *dever* – são refletidos de forma entrelaçada; assim, enquanto *ipseidade* e *alteridade* se opõem dialeticamente como *estruturas* e *relações*, ambas restam suprassumidas no *ser-para-si* da *realização* como conquista do sujeito. Uma aquisição nunca terminada, que deve ser afirmada “num dinamismo contínuo rumo ao *ser-mais*” (ROCHA DE OLIVEIRA, 2013, p. 187).

Como evidencia o Filósofo, a “categoria de *realização*, obedecendo ao princípio da *totalização*, nos conduz assim ao limiar da síntese entre *essência* e *existência*, na qual o discurso pode afirmar a igualdade inteligível entre o *sujeito* (...) e o *ser* (...)” (AF II, p. 174). Por conseguinte, o *lógos* antropológico se vê impelido para um último momento, que é a assertiva sobre essa *igualdade inteligível*, que pode ser haurida na categoria de *pessoa*.

4.2.3 Integralização nocional da pessoa

A categoria de *pessoa* é expressão derradeira do *lógos* antropológico como síntese entre a *essência* e a *existência* ou expressão ontológica plena do ser humano que se significa e cumpre concretamente o propósito do seu *ser* no seu *existir*. Noutros termos, é a resposta derradeira sobre a questão *o que é o homem?* Porém, o Doutor Jesuíta adverte que a categoria

¹⁷⁵ O Filósofo avança que “a desarticulação da matriz conceptual com que Aristóteles pensou a *realização* humana está entre as causas profundas do aparecimento do *niilismo ético* na civilização contemporânea”, cuja visibilidade se torna patente desde “o ponto de vista da primazia da *produção* que passou a predominar na concepção moderna do homem e da sociedade”. (AF II, p. 160-161)

de *pessoa*, como determinação última sobre o *ser* do homem, deve ser designada como um *métodos (caminho)*, “no sentido de que ela traça um roteiro de *unidade* que recupera, ao termo do discurso, a direção primeira e a linha ordenadora da sucessão dos seus momentos” (AF II, p. 216).

Dessa maneira, Rocha de Oliveira sustenta que não se trata de especificar um novo conteúdo, dado que, “implicaria a oposição desse conteúdo a um anterior e, conseqüentemente, a necessidade de superar a oposição com nova síntese” (2013, p. 187), mas sim da explicitação do “homem como unidade final ou síntese dialética entre *essência (estrutura e relações)* e *existência (realização)*” (2013, p. 187). Essa recuperação discursiva possui duas ordens de leitura, a primeira *para-nós*, caracterizada pela descoberta paulatina do ser humano como *pessoa* e, a segunda, *em-si*, que se perfaz com o descortinamento do fundamento último de inteligibilidade que sustenta todo o itinerário expositivo.

Lima Vaz considera que tais perspectivas apontam para o “ritmo dialético de *expansão* (inteligibilidade *para-nós*) e de *reflexão* em si mesma (inteligibilidade *em-si*)” (AF II, p. 191). Dessa forma, a ideia de *pessoa* sobrevém no momento dialético da *singularidade* (itinerário *para-nós*) ao *suprassumir* a *universalidade* da *essência* pela mediação da *particularidade* da *existência* que se realiza na história de cada sujeito; bem ainda, como *singularidade* ao mediar a passagem pela *universalidade* da *essência* na *particularidade* histórica da *existência* (itinerário *em-si*). Nestes dois itinerários, e em cada um dos momentos categoriais, a marca da inteligibilidade radical do *ser* é impressa, proporcionando-lhe uma significação *humana*. (cf. AF II, p. 191)

Por essa razão, é preciso recordar a opção teórica da concepção do ser humano como *expressividade*, i.é, um movimento dialético de passagem da forma natural (*dado*) à forma humana (*expressão do ser*). De modo que, o ser humano possui uma *forma natural* composta pelas *estruturas (corpo próprio, psiquismo e espírito)* e *relações (objetividade, intersubjetividade e transcendência)*. Portanto, como ser de *expressividade*, cumpre ao próprio ser humano efetivar a *mediação* entre sua *forma natural* e sua *forma humana* – ou entre o *dado* e a *forma* (equação: [N] – [S] – [F]). Assim é que o Filósofo, com toda razão, assevera que o ser humano é um “artista de si mesmo e sua primeira obra de arte (...) é sua própria *existência* como homem” (AF II, p. 217). Por isso da conclusão de que a existência humana não é um *dado*, mas sim *expressão*.

Cabe então, ao *lógos* antropológico tematizar e articular essa passagem – do *dado* à *expressão* –, cujo último passo é proporcionado pela categoria de *pessoa*. Logo, como forma última e totalizante, nela o sujeito alcança sua identidade mediatizada consigo mesmo – o *ser* é sua *manifestação*. Porém, a questão que se coloca neste momento é: como o Filósofo engendra dialeticamente a compreensão filosófica da *pessoa*?

Inicialmente, procede-se à *determinação do objeto* (aporético: *histórico* e *crítico*), seguido da *elaboração da categoria* e da *dialética* (princípios: *limitação eidética*, *ilimitação tética* e *totalização*) (cf. AF I, p. 150-152). No entanto, o intuito não é propriamente mostrar inteiramente o constructo dialético, mas sim reunir alguns elementos que apontem a edificação categorial em sua perspectiva ontológica. Assim, mostra-se suficiente uma breve recuperação do roteiro histórico (*aporética histórica*), seguido do exame crítico (*aporética crítica*) e da conclusão.

Os componentes da *aporética histórica* emergem dos embaraços históricos quanto à reafirmação da unidade do *ser-homem* no que respeita à *essência* e *existência* e, neste momento, o Filósofo revigora três perfis humanos: clássico, cristão-medieval e moderno. Por isso, as aporias podem ser assim sintetizadas: (a) o homem antigo (concepções: *psyché*, *noûs* e *zôon lógon échon*) conferiu primazia à *essência* e abandonou sua *existência* ao acaso e ao destino; (b) o homem cristão-medieval (concepções: *hypóstasis*, *analogatum inferius*) conferiu primazia à *existência* sem preservar a inteligibilidade da *existência singular* à sua posição de criaturidade; e, (c) o homem moderno (concepção: *Cogito*) conferiu uma solução radical ao impasse antigo e cristão-medieval e conferiu primazia ao *sujeito*, resgatando-o do destino e elevando-o à dignidade de *causa* e *razão* existenciais.

Os problemas quanto à *unidade* do ser humano não foram resolvidos. A solução moderna com o *sujeito* (*Cogito*) e as tematizações posteriores, não lograram êxito em escapar da Metafísica da subjetividade. Aliás, na contemporaneidade, a desconstrução pós-metafísica foi titânica e provocou uma enorme fragmentação discursiva, atingindo todas os perfis históricos do ser humano. Visto que, o paradoxo da pessoa como *valor-fonte* na contemporaneidade, mas esvaziada do seu conteúdo ontológico. Aliás, a imanentização – moderna – do *todo* absorveu no sujeito a tensão *imanência-transcendência*. (cf. AF II, p. 218-223)

Por conseguinte, a *aporética histórica* relegou uma grave situação. No entanto, é impostergável prosseguir com o exame crítico a fim de avaliar a possibilidade de se reunir na

unidade do conceito a tensão caracterizada em cada uma das categorias antropológicas – momentos *eidético* e *tético* ou *categorial* e *transcendental*. Inicialmente, rememore-se que a categoria de *pessoa* é consubstanciada na síntese entre a *essência* e a *existência* sendo que: (a) por um lado, está limitada pela conceptualização unívoca das categorias (*corpo próprio*, *psiquismo*, *objetividade* e *intersubjetividade*) e, (b) por outro lado, surge a *abertura* pela conceptualidade analógica das categorias (*espírito* e *transcendência*).

O momento do *eidos* é expresso pela tensão – presente em todo o itinerário antropológico – entre a *racionalidade unívoca* e a *racionalidade analógica*. A *aporia*, neste momento, resulta da oposição entre o *categorial* e o *transcendental* – e nela deve ocorrer a adequação entre o *sujeito* e o *ser*. Visto que, o momento *tético* se depara com a opção ontológica decisiva, qual seja, interpretar o sentido último do percurso dialético do *Eu sou* – (a) o percurso da racionalidade *analógica* (Metafísica do espírito) ou (b) o percurso da racionalidade *unívoca* (Metafísica da subjetividade).

Desse modo, ao retornar o discurso sobre si mesmo a categoria de *pessoa* evidencia as peculiaridades da sua estrutura: (1) *limitação eidética*: definido pela sucessão de categorias o *eidos* da indagação sobre *o que é o homem?* tem como resposta *a pessoa*; (2) *ilimitação tética*: ao afirmar seu *ser* como *pessoa* o *sujeito* rompe a *limitação eidética* da sua *finitude* e *situação* e se abre à infinitude intencional do *ser* (pela *contemplação*, pelo *amor* e com a infinitude real do Existente Absoluto). Com isso, o *ser* do humano aparece em sua *totalização* como *unitas oppositorum* – por um lado a unidade mais perfeita e, por outro, reunião *em-si* dos extremos alcançados pela experiência (matéria e Absoluto). Em suma, o paradoxo do humano reside na união desses opostos ou dialética do vivente do *Uno* e do *múltiplo*. (cf. AF II, p. 223-227)

Por conseguinte, a edificação categorial da *pessoa* permite duas leituras, uma na ordem do conhecimento (*para-nós*) e outra, na ordem da essência (*em-si*), ou ainda, com a compreensão do *ser* do humano como *pessoa* segundo a metáfora da *ascensão* e da *descida* (Platão). A identidade do *terminus a quo* e do *terminus ad quem* da *ascensão* e *descida* mostram a identidade do *Eu* (sua *ipseidade*) na diferença das suas manifestações (do mesmo, *autós*), derradeiramente identificada como *pessoa*. Por isso, assinala o Doutor Jesuíta, que “o microcosmo humano pode ser descrito segundo a continuidade ascendente e descendente dos níveis de ser, em si mesmos irredutíveis, que nele se unem, sem se confundir, em síntese admirável, enunciada nessa única proposição: o homem é pessoa” (AF II, p. 227).

Em suma, pode-se observar que Lima Vaz concretiza uma recuperação ontológica magistral acerca da ideia do ser humano como *pessoa* e, assim, restabelece seu lugar como *subsistência e manifestação (hypóstasis)*, bem ainda, *totalidade e fim em si*; bem ainda, *pessoa* como *ser total e automanifestativa* no *lógos* que se abre por seus atributos espirituais – *razão e liberdade* – à *universalidade do Ser* como *Verdade e Bem*. Neste momento, remanesce a questão acerca de como o Filósofo reflete, a partir do ser humano, como *pessoa*, o *ser ético*.

4.3 O ser ético

A reflexão acerca do *ser humano* assumiu como desígnio recolher elementos antropológicos, que pudessem estruturar uma ontologia do *ser*, cujo desfecho resultou na abordagem da categoria de *pessoa*. A *aporia* que se apresentou foi consubstanciada no fato de o *ser humano*, desde a inversão metafísica operada pelo *Cogito* cartesiano, ter-se transmutado em indivíduo com um perfil *aedificador, ensimesmado e conflituoso*.

Além disso, no decorrer dos tempos modernos, a Civilização Ocidental passou a viver um paradoxo, pois, de um lado, elevou a ideia de *pessoa* à condição de *valor-fonte* e núcleo axiológico do seu sistema de valores e, por outro lado, esvaziou o próprio *sentido* do que seja a *pessoa*. O fato é que se cristalizou uma espécie de *esquecimento do ser*. Logo, o longo percurso realizado a fim de se recuperar a noção de ser humano em sua mais alta dignidade, qual seja: *pessoa*.

A extensão do itinerário se justifica dada a necessidade de uma *rememoração* que efetivasse um resgate do ideário que acompanhou a formulação do conceito de *ser* do humano como *pessoa* no curso da história e, sobretudo, que se concretizasse uma *reflexão* acerca dos resultados obtidos. Neste momento, convém lembrar, uma vez mais, o mister da filosofia – *rememoração e reflexão* –, que segundo o Filósofo, não se pronuncia sobre o que *deve ser*, por consciente precaução metodológica, mas sim, em volver ao que *é*, com olhar crítico, a fim de desvelar a inteligibilidade do real que se encontra obscurecido pelas aparências (cf. EJ, p. 438). Assim é que, debruçando-se sobre o *ser* do humano – naquilo que ele *é* –, descortinou-se que *é pessoa* – ser de *estruturas* e de *relações* ou *em-si* e *para-o-outro*, capaz de se exprimir e conformar sua *unificação* em termos de *realização* – como *ato total*.

Todo o teor do que seja a *pessoa* em termos antropológicos se aplica à sua condição de *ser ético*. Entretanto, com uma diferença no que respeita à dialética finito-Infinito. Na dialética do *ser*, o Infinito está implicado na autopoisição do sujeito, segundo o *eidos* categorial, cuja assertiva o impele a se transcender à *universalidade do ser*. Já na dialética do *agir*, o Infinito já se presentifica como Norma fundante do *agir* sob a razão transcendental do Bem.

De modo que, no instante da autopoisição, o sujeito ético (agora *pessoa moral*) já se encontra constituído em sua abertura ontológica ao Absoluto. Por conseguinte, a *pessoa moral*, como a *pessoa* no *lógos* antropológico, surge como termo categorial do *lógos* ético, porquanto nela se “exprime sinteticamente o desdobramento conceptual do *Eu sou*, do *sujeito* como *sujeito ético*” (EF V, p. 238).

No *lógos* antropológico restou esclarecido que a *pessoa* se exprime como *essência* (*estruturas e relações*) e *existência* (*realização*), o que ocorre igualmente no *lógos* ético. O ser humano, como *ético* ou *moral*, se manifesta em seu *agir* e em sua *vida* éticos no *operar* de sua Razão (*prática*), por meio de atos, que são tipicamente atos éticos. Para isso, Lima Vaz evidencia que,

Sendo por *essência* um ser *ético* ou uma *pessoa moral*, o indivíduo humano deverá desenvolver em sua *existência* esse núcleo dinâmico que o constitui como tal em sua *ipseidade*, verificando-se também e sobretudo no domínio ético o apelo do “torna-te o que és”, que aponta o *sentido* mais profundo da vida humana. Em outras palavras, a *pessoa* deve manifestar-se dinamicamente, num processo contínuo de autorrealização, em formas distintas de *personalidade*. (EF V, p. 238)

Veja-se que indagar sobre a *realização* em termos éticos, tanto quanto em termos antropológicos, é de vital importância para o ser humano. Isto porque está em jogo o próprio *sentido* da vida como vida humana. A questão nodal, neste momento, é *como convém viver?* (Sócrates). A resposta, segundo o itinerário até o momento realizado, pode ser um tanto simples: seria o modelo de vida segundo a *razão* ou de *vida sensata* e capaz de ser justificada (*lógos apodeiktikós*). O mister de uma Ética reside, conseqüentemente, em estruturar os *invariantes ontológicos* acerca do que seja referido modo de vida.

Esse o desafio que o Filósofo se impôs, de explicitar a racionalidade do *agir* humano – i.é, a reabilitação do lugar da Razão *prática*. Dessa forma, restou concluído com os dois volumes da *Introdução à ética filosófica* O primeiro, dedicado a uma *rememoração* da tradição e, o segundo, constituído pela parte sistemática, onde são enfocados os *invariantes conceptuais*

que constituem o *lógos* ético e que, como tal e a partir dos quais, “o indivíduo se articula com a *comunidade ética* e se abre ao *universo ético* no qual a sua *vida* pode realizar-se segundo padrões de razoabilidade e sensatez que lhe permitem alcançar a sua *ipseidade* ou o seu pleno desenvolvimento como *pessoa moral*” (EF V, p. 21). Um complexo teórico-dialético que se edifica como *ciência da práxis* e como *ciência da prática* e, portanto, com a finalidade de se contrapor ao “esquecimento do *ethos*”¹⁷⁶.

Esse constructo ético-filosófico permite várias abordagens e, inclusive, um resgate conteudístico ou dialético. Contudo, o intuito é apenas recolher elementos que possam delinear o *ser ético* em termos ontológicos ou o seu operar segundo a *Razão prática*. Com isso, resta escusado um possível *iter* compendiador. Assim, delimita-se a exposição para alguns aspectos da obra ética lima-vaziana, quais sejam: (a) o primeiro, quanto ao móvel do Filósofo acerca da produção de uma *Ética* filosófica; (b) o segundo, sobre o significado do que seja a *Ética* numa perspectiva fenomenológica; e, (c) por fim, o sentido e o operar da *Razão prática* como constitutivo do *ser ético*. Logo, três temáticas são convenientes: (1) *O lógos ético como imperativo filosófico*; (2) *Ética: aspectos fenomenológicos*; e, (3) *Ser ético: dinâmica espiritual e Razão prática*.

4.3.1 O *lógos* ético como imperativo filosófico

O resultado do labor *ético* do Filósofo – dois volumes da *Introdução à ética filosófica*, além de outros artigos, como aqueles encartados em *Ética e Cultura* – aparece logo depois da *Antropologia Filosófica*, como que uma tarefa da qual deveria se desincumbir, quer-se dizer, a partir de uma ontologia do *ser*, deveria sobrevir uma ontologia do *agir*. Nestes termos, uma questão deve ser colocada: quais as razões de um tal imperativo?

Acerca dessa questão, uma possível resposta poderia ser resumida com o reenvio à seção 4.1 (*O método dialético lima-vaziano*). No entanto, naquele lugar foram lançadas as

¹⁷⁶ Acerca da dialética-ética, com a qual a parte sistemática é articulada, evidencia-se sua singularidade e criatividade pelo Doutor Jesuíta. Nela aparecem os dois grandes temas o *agir* e a *vida* éticos com dois eixos bem definidos, um *vertical* e outro *horizontal*, numa perfeita inter-relação. No eixo *vertical* a explicitação da *Razão prática* corresponde à linha explicativa que vai dos momentos da *universalidade* (*abertura* ao Bem) até à *singularidade* (*agir* concreto), mediada pela *particularidade* (fatores histórico-sociais). No eixo *horizontal* segue do polo *subjetivo* até o *objetivo*, atravessado pelo *intersubjetivo*. Um aspecto importante na ontologia do *agir* lima-vaziana é que ela supõe uma ontologia do *ser*, na qual o Infinito ou o Absoluto se encontra presente no momento da *ilimitação ética*; portanto, no percurso tanto do *agir* quanto da *vida* éticos o Infinito ou Absoluto já se encontra presente no ponto de partida como Norma do agir sob a razão transcendental do Bem. (cf. EF V, p. 16)

linhas básicas da *dialética* e, aqui, o intuito será explicitar razões mais específicas. Nestes termos, poder-se-ia estabelecer que a razão/motivo que impeliu o Jesuíta ouropretano à elaboração de uma ontologia do *agir* seria a constatação de que teria havido um *esquecimento do ser* e, também, um *esquecimento do ethos* que, sequencialmente, culminaram tanto no *niilismo metafísico* quanto no *niilismo ético*¹⁷⁷ e determinado a incursão antropológico-ética. Realmente esse seria o móvel. Contudo, necessário considerar que a locução *esquecimento do ser* é matriz filosófica heiddegeriana (cf. EMS, p. 159-160), ao contrário do que promove o Doutor Jesuíta, que é uma *rememoração do ser* e uma *rememoração do agir* conjugada com uma *atenção conceptualizante* (cf. MVF, p. 684). Portanto, talvez o melhor caminho para justificar o *lógos ético*, como imperativo (além daqueles já mencionados), seja resgatar a ideia de *enigma da modernidade*, por se tratar de uma formulação genuinamente lima-vaziana.

A mencionada expressão aparece, inicialmente, no editorial *Ética e Comunidade* (de 1991), porém, seus contornos gerais já haviam sido esboçados em outro editorial, *Ética e Civilização* (1990). Segundo o Filósofo, o *enigma da modernidade* se consubstancia no “trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que no seu impetuoso e, aparentemente, irresistível avanço para a universalização, não se fez acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal” (ECiv, p. 10) que traduzisse “a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido” (ECiv, p. 10), ou ainda, o “enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética” (ECiv, p. 11).

Na observação de Perine, a compreensão desse *enigma* passa pela consideração de dois pressupostos fundamentais. O primeiro, concernente à *identidade ou coextensão de ethos e cultura* e, o segundo, respeitante ao *dinamismo de universalização da razão ocidental*. Acerca daquele pressuposto, deve-se admitir que o *ethos* é individual e social numa circularidade dialética e, a cultura, uma criação do mundo humano. Tal coextensividade conduz à conclusão de que a cultura, enquanto emanção do ser humano na edificação de um mundo humano, é eminentemente ética.

Quanto ao segundo pressuposto, deve-se admitir que a transformação do mundo humano principiou com o *ecúmeno cultural* e então, advieram alterações várias na existência humana. As origens recentes dessas mudanças são mais evidentes (tempos modernos), podendo

¹⁷⁷ O Filósofo é expresso no sentido de que a viragem antropocêntrica, “seja teórica (ciência), seja operacional (técnica)” considerado o fascínio por *objetos técnicos*, seria “o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento do Ser* e do descrédito da metafísica, bem como das consequências *niilistas* que daí se seguem”. (cf. RM, p. 282)

ser citadas algumas, como: surgimento da economia de mercado (séc. XV); a Revolução Científica (séc. XVII); a Revolução Industrial (1750); a Revolução Inglesa (1640); e, a Revolução Francesa (1789). Dessa maneira, avalia o autor que a combinação desses dois pressupostos permite aferir quão enorme e dramático é o *enigma da modernidade*, pois,

Se é verdade que a existência, primitiva e indemonstrável, do *ethos* é coextensiva à cultura; se é verdade que a natureza normativa e prescritiva do *ethos* é o que permite a sua transcrição racional nos códigos de conduta, fundamentando o caráter constitutivamente ético de toda a cultura, e se, finalmente, é verdade que a moderna civilização ocidental tornou-se efetivamente universal, gerando no interior do seu revolucionário processo uma cultura *do* universal, então seria mais do que legítimo esperar que esse revolucionário processo de gestação da modernidade fosse acompanhado pelo florescimento de um *ethos* universal e, a partir dele, uma ética que fosse a transcrição universal da sua natureza normativa e prescritiva, de modo que a cultura do universal viesse a ser constituída por uma universalidade ética. Surpreendentemente não foi o que ocorreu. (PERINE, 2002, p. 53-54)

As linhas gerais dessa temática foram trabalhadas nos itinerários pretéritos (*Demiurgia e Modernidade e Sociedade Moderna*) a partir da consideração de que essa mutação do mundo (moderno) é resultado da concretização de uma espécie de *projeto moderno* que acabou por constituir um novo perfil de ser humano (cf. MORAIS, 2018, p. 22-36). O *novum* humano é comumente denominado *indivíduo moderno* que, imbuído de uma *racionalidade*, tipicamente *operacional e instrumental* (Razão *poiética*) tornou-se *aedificador* de si e do seu existir histórico.

Assim, Lima Vaz pondera que “a formação histórica da chamada *modernidade* está provavelmente chegando ao seu fim” (PTA, p. 32). E seria o caso de indagar: o que virá depois? O Filósofo salienta que o “que virá depois não será uma qualquer pós-modernidade mas a passagem da modernidade como *programa* de civilização para a modernidade como *forma* definitiva de uma nova civilização” (PTA, p. 32).

Essa forma de vida – *práxis* tecnicizadora do *todo* da vida – não ostenta um *horizonte normativo* como referência. Por conseguinte, as práticas se exercem num espaço gnosiológico de um *relativismo universal* ou, então, sob o ditame do *nilismo* como um “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” (EF II, p. 145). São muitas as questões e os problemas colocados pelo *projeto moderno* já praticamente concretizado como *forma de vida*. Consequentemente, a Ética tem que dar conta destas indagações.

Diante desse cenário de transformação e do conseqüente surgimento de uma nova civilização, o Filósofo lança algumas perguntas: “Que *sentido* terá a vida humana nessa nova civilização?” “Que *valores* a guiarão?” “Que *fins* o ser humano poderá entrever para o seu caminho histórico?” Em seguida, pondera que essas perguntas exigem com urgência respostas, pois estamos num “acelerado processo que nos arrasta em direção a terras ignotas de cultura e civilização” (EF V, p. 240). Além disso, divisa algumas respostas para tais perguntas sobre a realidade do concerto filosófico da ética na atualidade, visto que,

Podemos identificar três grandes paradigmas inspirando, no *globus intellectualis* de nosso tempo, três tipos de respostas àquelas inquietantes interrogações. A primeira considera tais interrogações um resíduo anacrônico da civilização que termina. Ela pretende retirar qualquer validade ao problema ético e confiar a conduta da vida humana a técnicas controláveis de comportamento e previsão. Tal é, no fundo, a intenção, admitindo-se que tenha alguma, do atual *niilismo ético*. O segundo tipo de resposta é que alimenta a corrente mais poderosa do pensamento ético contemporâneo tenta renovar, no contexto dos problemas atuais, as grandes concepções éticas da modernidade fundadas todas, em última análise, nos pressupostos da chamada *metafísica da subjetividade*. Trata-se de um tipo de resposta formulada sobre o pressuposto de que todos os problemas humanos se equacionam e resolvem na imanência da história. Finalmente, uma terceira modalidade de resposta, hoje merecedora de atenção cada vez maior, pretende remontar as origens da Ética e ao paradigma platônico-aristotélico que presidiu ao desenvolvimento da Ética clássica, para nele redescobrir o *princípio* capaz de inspirar respostas adequadas aos problemas éticos futuros que já começam a ser nossos problemas atuais. (EF V, p. 241)

É com base nessa última modalidade de resposta que se inspira e se situa a Ética filosófica do Jesuíta ouropretano. Em suma, pode-se explicitar que seu *lógos* filosófico (antropológico e ético) atendeu ao imperativo ofertar uma resposta ao *enigma da modernidade*, revelado “a partir de dois traços fundamentais: o *niilismo metafísico* e o *niilismo ético*” (ROCHA DE OLIVEIRA, 2013, p. 15).¹⁷⁸ Logo, impende avaliar o que seja propriamente a Ética enquanto *lógos* ético – aspecto fenomenológico.

4.3.2 Ética: aspectos fenomenológicos

A ideia de que o *lógos* ético emergiu devido às aporias ocasionadas pelo *enigma da modernidade* conduz, necessariamente, que haja uma explicitação acerca do que seja a Ética e

¹⁷⁸ Perine considera que a filosofia lima-vazia é uma resposta ao *niilismo* (cf. PERINE, 2003, p. 57-69); porém, Rocha de Oliveira, diferentemente, evidencia que a resposta não é propriamente ao *niilismo*, mas sim ao *enigma da modernidade* (cf. 2013, p. 15).

sua respectiva finalidade, bem ainda, sobre sua natureza e estrutura. Noutros termos, naquilo que o fenômeno ético se mostra ou se apresenta como objeto do saber. Assim, duas perspectivas devem ser abordadas, primeira acerca da *quaestio nomine* e, segunda, sobre a estrutura do *ethos*.

O Filósofo salienta o fato de que a elaboração de uma Ética que se pretenda filosófica deve principiar pelo delineamento dos seus contornos semânticos, bem como o objeto ao qual são aplicadas suas reflexões. Inicialmente, pontua-se que há uma correlação entre os termos Ética e Moral, o que apresenta algumas dificuldades iniciais, por conta da distinção de origem kantiana e, posteriormente, hegeliana, que remetem aos significados *Moralität* e *Sittlichkeit* – domínio da *moralidade interior* e domínio da *eticidade social e política* (ED, p. 61-62). A diferenciação semântica se deve ao fato da separação moderna entre Ética e Política ou entre indivíduo e sociedade – espaço da *vida privada* e espaço da *vida pública*.

Apesar disso, lembra o Filósofo que o termo *moral* (lat: *moralis*) ostenta uma evolução semântica parecida à semântica do termo *ético* (gr.: *ηθικά*). Ademais, “etimologicamente a raiz de *moralis* é o substantivo de *mos* (*mores*) que corresponde ao grego *ethos*, mas é dotado de uma polissemia mais rica, pois seu uso se estende a um amplo campo de expressões como pode ser verificado nos léxicos latinos” (EF IV, p. 14). O termo *moralis* (substantivo ou adjetivo) desde a época clássica era a tradução usual de *ethike*, que passou ao latim tardio e, logo depois, escolástico (cf. EF IV, p. 14).

Por conseguinte, em termos de evolução semântica, pode-se afirmar com segurança que são vocábulos que dizem respeito ao mesmo *objeto*, seja o *costume* social legitimado, seja o *hábito* individual. Alguns moralistas utilizam a locução *Filosofia moral* e, outros, *Ética*, para designação das suas pesquisas. No entanto, Lima Vaz, em várias categorias, agrega a palavra *moral*, como no caso de *consciência moral*, *lei moral*, *moralidade*, *norma de moralidade* etc. Mas, tratando-se da designação do corpo de reflexões éticas, prefere a utilização do termo *Ética* (gr.: *ηθική*).

Cortina e Martínez possuem praticamente o mesmo posicionamento que Lima Vaz no que respeita à origem semântica desses termos, mas sustentam um viés interessante de utilização, ou seja, *Ética* para reflexões acadêmicas e, *Moral*, para normatização de condutas em termos particulares:

Não obstante isso, podemos nos propor a reservar – no contexto acadêmico em que nos movemos aqui – o termo “Ética” para nos referir à Filosofia Moral, e manter o termo “moral” para denotar os diferentes códigos morais concretos. Essa distinção é

útil, pois se trata de dois níveis de reflexões diferentes, dois níveis de pensamento e linguagem acerca da ação moral, e por isso se torna necessário utilizar dois termos diferentes se não queremos cair em confusões. Assim, chamamos de “moral” esse conjunto de princípios, normas e valores que cada geração transmite à geração seguinte na confiança de que se trata de um bom legado de orientações sobre o modo de se comportar para viver uma vida boa e justa. E chamamos de “Ética” essa disciplina filosófica que constitui uma reflexão de segunda ordem sobre os problemas morais. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2005, p. 20)

Realizados tais esclarecimentos preliminares, como a preferência na filosofia limavaziana é pelo uso do termo *Ética*, reitera-se que sua origem grega (*ethike*) especifica uma espécie de saber intermediário entre a *poiesis* e a *theoria*, consoante significativa tripartição aristotélica (cf. ED, p. 222). O saber *prático* (*ethike pragmateia*) era empregado para designar a reflexão sobre os costumes (*ethea*) ou o exercício das virtudes morais (cf. EF II, p. 17). Já o termo *ethos*, objeto da *Ética* como ciência, possui duas inserções: 1) *Ethos* (*ηθος* com *eta*) significa o conjunto de costumes (polo objetivo e/ou social); 2) *Ethos* (*εθος* com *épsilon*) expressa o comportamento individual regido pelo costume (polo subjetivo e/ou individual).

O *ethos-costume* também traz a ideia de covil dos animais que, passado analogicamente para a realidade humana, remete à ideia de *verdadeira residência* no mundo “como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo o sentido da vida propriamente humana” (EF IV, p. 15). Essas duas derivações etimológicas do *ethos* – objetivo/social e subjetivo/individual – são indissociáveis, pois na primeira, há a consideração social do costume e, na segunda, o “hábito do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade” (EF IV, p. 14).

A metáfora da morada é significativa, porquanto representativa do universo ético enquanto espaço humano de convivência. E mais, remete à ideia de que referido ambiente “não é *dado* ao homem, mas por ele construído e incessantemente reconstruído” (EF II, p. 13). Assim, “nunca a casa do *ethos* está pronta e acabada para o homem” (EF II, p. 13). O Filósofo concebe tal inacabamento como signo de “uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como a presença exigente do Bem, que está além de todo ser (*ousía*) ou para além do que se mostra acabado e completo” (EF II, p. 13).

Essa morada simbólica é o *locus* de realização humana e é onde a *praxis* de cada um dos conviventes se inscreve constantemente. Como ação ética, a *praxis* é a atualização imanente (*enérgeia*, perfeição) que ostenta uma circularidade causal singular e, como tal, especifica de forma patente a reflexão ética. Tomando-se como base *costume* e *hábito*, tem-se aquele como

conjunto de princípios e de normas com legitimidade histórico-social que, por sua vez, modelam as ações/conduas individuais.

Dessa maneira, o *hábito* se inspira no costume, na medida em que este é considerado fonte das ações tidas como ações éticas. Logo, a repetição destas acabam por propiciar forma aos hábitos dos conviventes. Assim, Lima Vaz explicita que “a praxis, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como *costume* e *hábito*, num ir e vir que se descreve exatamente como círculo dialético” (EF II, p. 15). Isto pode ser demonstrado da seguinte forma: “a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude” (EF II, p. 15). Assim sendo, “a ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como seu fim realizado na forma do existir virtuoso” (EF II, p. 15-16).

Em suma, o universo ético assim entendido é uma explicitação do que seja o *objeto* da Ética, o que não significa que seja *estático* em seu evolver, mas sim *dinâmico* consoante as exigências que se apresentam historicamente ao indivíduo ético. Muitas e multifacetadas são as contingências vividas pelo sujeito ético e, diante delas, tendo como horizonte universal o Bem, certo é que alguns padrões de conduta vigentes conflitarão com novos valores emergentes.

Assim, Lima Vaz assevera que “sendo um momento estrutural do dinamismo histórico do *ethos*, o conflito ético deve, pois, ser caracterizado fundamentalmente como um conflito de valores e não como simples revolta do indivíduo contra a lei” (EF II, p. 31). O conflito, nesse aspecto, diferencia-se do *niilismo ético*, que é uma recusa de todo o universo de valores que constitui o *ethos*. Por conta da dinamicidade do *ethos* e da inter-relação entre o indivíduo ético e as novas situações, tendo, como mencionado, o horizonte do Bem, seguramente que novos paradigmas de conduta emergirão e acabarão adotados.¹⁷⁹

¹⁷⁹ O intuito aqui é apenas explicitar os aspectos “estático” e “dinâmico” do *ethos* como universo de valores que, constantemente, devido às contingências ou mutações sociais é impulsionado para a adoção de novos padrões de conduta. Porém, é preciso lembrar que o Filósofo trabalha, na passagem mencionada, o paradigma do “conflito ético”, que possui uma enorme profundidade em termos de “mudança de paradigma” (valores), que não é o caso de explorar no momento. No caso do “conflito ético”, parece oportuno e analogicamente lembrar dos paradigmas da “moral fechada” e da “moral aberta” bergsonianos. Eles servem para mostrar o “conflito ético”. A “moral fechada” se apresenta como um conjunto de hábitos que o indivíduo adquire no âmbito da sociedade e que lhe proporciona um “eu social”, que o condiciona enquanto “eu individual”. Já a “moral aberta” configura o surgimento de um outro modelo a partir do ser humano mesmo, que rompe com o fechamento societário. No fechado há a solidariedade (grupal), mas no aberto há um salto qualitativo, da solidariedade para a fraternidade (que abrange o todo da humanidade) (cf. BERGSON, 2005, p. 23-94)

Uma vez especificados o que seja a Ética, seu objeto e, também, como tal *objeto* se apresenta à Ética enquanto reflexão, convém apresentar sua síntese ou definição. A Ética pode ser considerada “um saber elaborado segundo regras ou segundo uma lógica peculiar, pois o primeiro uso adjetivo do termo qualificava justamente, em Aristóteles, uma forma fundamental de conhecimento, contraposta aos conhecimentos *teórico* e *prático*” (EF IV, p. 17). O *objeto* desse saber (*ethos*) é uma realidade da *experiência* humana evidente e inquestionável que, como tal, é *histórica, social e individual*. A questão que surge agora é como referida realidade da *experiência* pode ser concertada a partir do ser humano como *ser espiritual* que se convola em *ser ético* – ou *pessoa moral*.

4.3.3 O *ser ético*: dinâmica espiritual e Razão *prática*

A aproximação entre a Antropologia e a Ética desfechou na igual aproximação entre as dimensões categoriais da *pessoa* e da *pessoa moral* em seus atributos de *razão* e *liberdade* ou *inteligência* e *vontade*, responsáveis pela estrutural abertura do ser humano à *universalidade do Ser e do Bem*. O mister que agora se propõe, reside no desafio de se articular essas propriedades espirituais numa perspectiva ética – no *agir ético*. Em suma, trata-se de “mostrar como o *indivíduo ético*, no exercício da sua *praxis*, se mostra na sua inteligibilidade enquanto *sujeito* da estrutura e do movimento dialético da Razão *prática*” (EF V, p. 141). A mencionada compreensibilidade pressupõe alguma incursão nas estruturas *subjetiva* e *intersubjetiva* do *agir ético*. Todavia, reitere-se, apenas para explicitar a dinâmica do *ser espiritual* como *ser ético*, o que se cumprirá com dois deslocamentos: (a) *Razão prática: Verdade, Bem e consciência moral*; (b) *Razão prática: Reconhecimento, Consenso e consciência moral social*.

4.3.2.1 Razão *prática*: Verdade, Bem e consciência moral

Lima Vaz, logo nas primeiras linhas da sua *ética sistemática*, destaca que a Razão *prática* “pode ser considerada a ideia diretriz da Ética filosófica (...), o que caracteriza o *agir ético*, objeto da Ética, é a presença da uma forma de *razão* na qual se exprimem as normas e os fins do próprio agir” (EF V, p. 25). Dessa forma, cuida-se de um tipo de *razão* que é “essencialmente *prática*, ou seja, ordenada à ação (*práxis*) e não simplesmente ao

conhecimento” (EF V, p. 25). Logo, a questão que se coloca é: como relacionar Verdade, Bem e *consciência moral* – numa perspectiva *espiritual* – nesta espécie de conhecimento que é *prático* (distinto do *teórico* e do *poiético*)? A fim de se desincumbir do mister, far-se-á uma notação sobre alguns elementos do *agir ético* em sua dimensão *subjetiva*.

A fenomenologia do *ethos* descreveu as linhas gerais do *universo ético* como o *agir* do sujeito ético numa comunidade tendo como referência um conjunto normas e princípios legitimados socialmente. Nesse momento, é necessário reafirmar o fato de que a *práxis* é, essencialmente, uma *práxis ética*. Assim, “o conhecimento *prático* e conhecimento *ético* se identificam como conhecimento que traz em si uma *norma* do agir, a qual se apresenta ao agente como prescrição do *dever-ser* da ação” (EF V, p. 32). Visto que, é indubitável, portanto, que a *práxis ética* se caracteriza como um conhecimento *reflexivo* e *judicativo*.

Observa-se que o conhecimento será reflexivo na medida em que não necessita de um objeto exterior e é imediato e, será judicativo, porque da apreensão do fim do agir e da avaliação das suas condições passa incontinenti ao *juízo prático*, que prescreve ou não determinada conduta. (cf. CVC, p. 461-476) Por isso, tal conhecimento é o conhecimento de um *dever-ser* imanente à *práxis* e, por conseguinte, *normativo* por definição. E por essa razão,

O fim da *práxis* é a autorrealização do sujeito pela consecução do *bem* que lhe é conveniente. Sendo desta sorte a *práxis* um “agir segundo o bem” (...), a *Razão prática* é, essencialmente, norma de um agir segundo o “melhor”, que, por hipótese, é o agir segundo o *ethos*. Apoiado nessa característica, Aristóteles distingue o conhecimento *prático* enquanto seu termo é *imanente* ao sujeito ou é a perfeição (*enérgeia*) do sujeito, do conhecimento *poiético* cujo termo é a perfeição do objeto produzido. (EF V, p. 33)

Observa-se que o *agir ético* enquanto pautado pela *Razão prática* é obra humana por excelência – i.é, *vida ordenada intencionalmente ao Bem como fim do agir* –, pois depende apenas do ser humano *realizá-la* a fim de que possa *autorrealizar-se* como *ser ético*. E, como se anteviu por ocasião da reflexão sobre a *realização* como categoria antropológica, tal ocorre quando se permeia uma *vida segundo o espírito* em suas dimensões profundas de *razão* e de *liberdade* (cf. AF II, p. 144-145).

Neste momento, se está diante de uma *Metafísica do espírito* que conduz às duas faces da autoexpressão do sujeito como sujeito ético numa “autoafirmação primordial” orientada ontologicamente “pela plenitude do *existir (esse)* em sua ilimitação transcendental como Verdade (objeto do espírito *teorético*) e como Bem (objeto do espírito *prático*)” (EF V, p. 34).

Na perspectiva ética, entrecruzando-se essas dimensões do *ser-espiritual*, tem-se que como *inteligência* o espírito *teórico conhece* o Bem e, como *vontade*, o espírito *prático realiza* a Verdade. Logo, tanto a Verdade, quanto o Bem passam a constituir polos intencionais da Razão *prática* em sua universalidade *subjetiva* e, deles, pode-se formular o silogismo prático entre *inteligência* e *vontade*: “a inteligência *julga* a retidão da vontade e a vontade *impera* o assentimento da inteligência” (EF V, p. 35).

Ademais, mencionado silogismo explicita duas diretrizes, uma na ordem do *conhecimento* e outra, na ordem da *vontade*. Na ordem do *conhecimento*, o universal da Razão *prática* manifesta-se em princípios de natureza teleológico-normativa como o enunciado do Bem como Fim do agir, portanto, trata-se de uma universalidade de caráter *formal* (v.g.: *regra de ouro*). Na ordem da *volição*, o universal da Razão *prática* é definido pela ordenação do Ser ao Bem, sendo que é aqui que se manifesta o dinamismo intencional do ser humano, necessariamente finalizado pelo *melhor* em vista da sua autorrealização. (cf. EF V, p. 35-36)

Nessa estruturação universalizante a Razão *prática* expressa uma inteligibilidade fundante ao estabelecer a *práxis* (individual) como ordenação intencional (*inteligência* e *vontade*) ao Bem como Fim do *agir ético*. Visto que, trata-se de um momento relevante, pois, sem admitir a teleologia imanente da racionalidade, o *agir ético* se torna impossível, inclusive, o próprio aparecimento do *ethos* como universo ou morada humanos. Herrero avalia que,

As alternativas que se ofereciam a essa ordenação constitutiva da RP ao Bem seriam ou submeter a práxis do indivíduo ao aleatório das convenções sociais ou integrá-la no determinismo da natureza. As duas retirariam do indivíduo, em última instância, a prerrogativa de receber, interrogar e, eventualmente, criticar a sua tradição ética. Portanto, a estrutura teleológica da RP (que estabelece ao agir o finalismo do Bem) é o núcleo primeiro de inteligibilidade que explica a presença do *ethos* nas sociedades humanas no qual a razão opera como norma da ação do sujeito, com o qual distancia definitivamente o agir humano do comportamento animal. (HERRERO, 2012, p. 401)

Ocorre que entre a universalidade da Razão *prática* (princípios teleológicos-normativos e ordenação ao Bem) e a ação concreta insurge o momento da *particularidade*, ocasião em que o sujeito ético se defronta com os fatores contingentes e para-rationais (psicológicos, sociais e culturais), que influem em certa medida quanto ao agir desta ou daquela maneira. Noutros termos, é no solo do mundo da vida que todas as dificuldades para o exercício da racionalidade ética se apresentam.

Desse modo, o Filósofo considera o fato de o universo social se encontrar povoado por *slogans* publicitários de toda ordem que, de uma forma até agressiva, excitam o *desejo* e a *utilidade* de um sem-número de objetos. Assim, o hedonismo e o utilitarismo acabaram elevados à estatura de códigos axiológicos. O *saber ético* se vê enfraquecido e praticamente reina uma *anomia ética*. Por essa razão, algumas ciências (psicanálise, psicologia social etc.) se dedicam à avaliação da relação do ser humano e tais condicionamentos. Mas, em que pese a variedade e utilidade destes estudos, não se mostram suficientes para explicação do *agir ético*, vez que se ocupam apenas com aqueles fatores (psíquicos ou socioculturais) com base no *método científico*, motivo pelo qual apresentam certo reducionismo. (cf. EF V, p. 43-44)

Lima Vaz aduz que este momento factual deve ser entendido como *mediador* entre a *universalidade* dos princípios e a *singularidade* da ação concreta e, também, com objetividade, pois é nele que *inteligência* e *vontade* se fazem *deliberação* (*boúlesis*) e *escolha* (*proáiresis*) dos bens para se alcançar o bem final (cf. EF V, p. 45). Nesse aspecto, Aristóteles efetivou penetrantes análises em sua *Ética a Nicômaco*, mormente acerca (a) da estrutura psicológica (na qual se insere o ato de escolha ou decisão), (b) da estrutura gnosiológica (que assegura a lógica do mesmo ato) e (c) das condições psicoafetivas (que permitem o exercício do ato) (cf. EF V, p. 46-50). Mas, afigura-se relevante o papel da *phrónesis* presente na estrutura gnosiológica aristotélica, mormente pelo cotejo entre as virtudes *éticas* e *dianoéticas* que mostram a lógica do operar da Razão *prática*, pois,

As virtudes éticas aperfeiçoam o movimento da vontade para o bem-fim e, as dianoéticas, aperfeiçoam o movimento da razão com o bem-verdade. É no nível da particularidade, i.é, quando a Razão prática se situa diante de bens que se constituem como meios para a realização de um fim, que “a estrutura gnosiológica completa a manifestação de sua natureza”. É também nesse nível que a razão se define como “forma específica do agir ético que informa o juízo último (*judicium electionis*) imanente à ação singular” (ou como prático-prática). Aristóteles a denominou por *phrónesis* (do latim *prudentia*) ou sabedoria prática, que é um hábito adquirido pelo exercício da Razão prática. A *phrónesis* desempenha uma função mediadora entre a universalidade e a singularidade do agir ético e é, assim, um juízo prudencial, que mantém o agir no meio razoável entre os extremos. (MORAIS, 2018, p. 109)

É indubitável que a *deliberação* e a *escolha* são desencadeadas com o *juízo prudencial* consistente “num sopesar as ações possíveis na situação, em relação a saber qual é a melhor ação para realizar a eupraxia” (agir valioso) (WOLF, 2010, p. 165) – eis a presença, portanto, do operar da *razão* e da *vontade* como avaliação do ato ético. A *phrónesis* pode ser pensada como uma percepção, “que não tem sentido de uma intuição ética específica, mas que concebe

a adequação da ação à situação e como uma contribuição para realização do *eidós humano*” (WOLF, 2010, p. 166). Logo, resta um último passo, que é avaliar o operar da Razão *prática* na perspectiva do ato concreto do agente ético.

Desse modo, trata-se propriamente do momento da *singularidade*, no qual ocorre a *suprassunção* da *universalidade* dos princípios, mediados pela *particularidade* da *phrónesis* e do *livre-arbítrio* e inclinação da *vontade* ao Bem como Fim numa determinada situação concreta na qual o sujeito ético se vê diante do imperativo do agir. Lima Vaz afirma que “ao efetivar-se na ação singular (...) a Razão *prática* exerce a *reflexão* sobre seu ato, que é própria de todo conhecimento racional, na forma de um juízo sobre a conformidade do ato com a norma objetiva do bem” (EF V, p. 51-52).

Mencionado juízo – ou *judicium electionis* – “não somente prescreve a ação imediata mas julga igualmente a decisão final da vontade segundo o critério estabelecido pela própria razão em seu conhecimento do bem *objetivo* que se torna então *norma* da retidão moral do ato ou razão reta” (EF V, p. 52). No entanto, a mencionada reflexão constitutiva da “identidade do agir ético é chamada de *consciência moral*” (EF V, p. 52).

A *consciência moral* é o ato por excelência da racionalidade ética por constituir o primeiro momento de autoexpressividade do *Eu sou*, cuja experiência, desde os instantes primordiais do entendimento humano como *ser-no-mundo*, continuamente o interpela e o julga. Em seu *eidós* mais elementar, a historiografia aponta dois traços da sua configuração: (a) *interioridade radical*; e, (b) *instância judicativa extrema do agir* (cf. CVC, p. 474-475).

Ambos correspondem, respectivamente, à tradição *bíblico-cristã* e à tradição *greco-romana*, sendo que aquela apresenta um caráter *afetivo-voluntarístico* (*leb, kardía*) e, esta, o aspecto *intelectualístico* (*synesis, syneídesis, conscientia*) (cf. CVC, p. 463-466). Dessa forma, o Filósofo avalia que no processo de *secularização*, a categoria *consciência moral* foi alvo desconstrução, mormente pelos Mestres da suspeita¹⁸⁰ (principalmente Nietzsche e Freud), até que, na contemporaneidade, enfrentou leituras reducionistas (hedonismo, utilitarismo, biologismo etc.) e passou por enorme dispersão semântica¹⁸¹. (cf. EF V, p. 55-56)

¹⁸⁰ A locução *mestres da suspeita*, criada por Paul Ricoeur, refere-se exclusivamente aos pensadores Nietzsche, Marx e Freud, por terem empreendido um profundo questionamento acerca da cultura ocidental. (Cf. ED, p. 136 e 138; EF IV, p. 415; MINGHETTI, 2016, p. 63-91)

¹⁸¹ A desconstrução da matriz ética *consciência moral*, segundo o Filósofo, teria principiado com a revolução cartesiana e conseqüente instituição do *Cogito*. Uma revolução que deve ser considerada sobretudo no domínio do *metafísico*, com “a inversão da prioridade entre o *ser* e o *pensamento* na fundamentação da inteligibilidade do real; e nos domínios *antropológico*, com a definição do homem como substância *pensante*, e *noético*, com a primazia da *razão metódica* sobre a *razão teórica* ou contemplativa na estruturação simbólica do mundo humano”.

E, logicamente, o Jesuíta ouropretano promove a recuperação do verdadeiro sentido do que seja a *consciência moral*. Inicialmente, Lima Vaz pontifica que ela deve ser refletida como um *juízo da consciência*, ou ainda, como uma reflexão que se volta como novo ato sobre o ato moral integralizado. Isto porque, os problemas que originaram a dispersão semântica têm relação com o fato de se ter erigido um *dualismo* entre o *ato ético* e a *consciência*.

Consequentemente, a empresa filosófica reside em eliminar a duplicidade interpretativa com a demonstração de que há *identidade* entre a *consciência moral* e o *ato moral*. Não obstante, lembra o Doutor Jesuíta, que a doutrina da identidade é originária do pensamento medieval, principalmente do Aquinate, o primeiro a propor a “concepção definitiva da consciência moral como *ato*” (EF V, p. 59) no qual se descobrem os fenômenos da consciência, que comumente são alvos da desconstrução moderna.

Ao retomar as lições de Tomás de Aquino para afirmar a *unidade* da *consciência moral*, o Filósofo considera que o “juízo da consciência é, indissolúvelmente, um juízo guiado pela razão e um juízo ordenado pela vontade” (EF V, p. 59), o que não permite, por coerência, a separação entre ato e consciência. Trata-se de uma apreciação realizada a partir dos usos referidos tanto à Razão *prática* como à Razão *teórica*. Assim sendo, admitidas como funções de uma mesma e única faculdade humana, àquela compete desvelar a *bondade* e, esta, a *verdade*.

De tal modo, a partir do instante em que se concebe que a Razão *prática* pressupõe o conhecimento do *verdadeiro* como *bom* e, à Razão *teórica*, o conhecimento do *bom* como *verdadeiro*, resta eliminada a dicotomia ou oposição entre o *voluntarismo* e o *intelectualismo* e, também, a imotivada detração efetivada contra a *consciência moral* (cf. EF V, p. 59-60). Esse concerto conduz a um outro resultado, pois se a *consciência moral* é um juízo imanente do sujeito ético sobre seu próprio agir enquanto *juízo avaliatório* e/ou *juízo prudencial* no qual se confirmam a cognição e adesão do Bem como Fim, bem ainda com a concomitante prescrição (ou não) do *agir* e respectivo julgamento (aprovação ou reprovação), percebe-se que ela assume o viés de *norma subjetiva última da moralidade* e, também, o caráter de *obrigação moral*. Por essa razão, Lima Vaz observa que,

A metáfora da *obrigação* (*deîn, ob-ligare, obrigar*) exprime a consciência moral como consciência do *dever-ser* ou consciência do liame interior da razão prática com

Mencionadas inversões de prioridade na posição do inteligível, “cuja extensão a todos os campos do pensar, do agir e do fazer deu origem ao universo intelectual da modernidade”. (CVC, p. 466)

o bem, cuja *necessidade subjetiva* reside na própria Razão *prática* independentemente de qualquer coação exterior e cuja *necessidade objetiva* procede da natureza vinculante do próprio bem como *fim* do movimento da Razão *prática*. (EF V, p. 62)

A matriz filosófica da *consciência moral*, como termo da dialética da Razão *prática* corrobora a inter-relação entre *inteligência* e *vontade* ou entre Verdade e Bem. Porém, seu *eidos* categorial ao ser posto pelo *Eu sou* (sujeito ético), em virtude do dinamismo da *ilimitação ética*, transcende para os limites da *intersubjetividade*, mesmo porque esse *em-si* ético é uma abstração. Sendo assim, conseqüentemente, é cogente que se evolua na dimensão do *ser ético* na perspectiva do *ser-com*.

4.3.2.2 Razão *prática*: Reconhecimento, Consenso e consciência moral social

O deslocamento integralizado evidenciou o dinamismo entre os atributos do ser espiritual – *razão* e *liberdade* – para especificação do movimento dialético da Razão *prática* nas dimensões de Verdade e Bem (*universalidade*), *deliberação* e *escolha* (*particularidade*) e, por fim, como *juízo avaliatório* e/ou *juízo prudencial* evidenciadores da *cognição* e *adesão* ao Bem como Fim (*singularidade*). Entretanto, o mencionado enfoque ocorreu na perspectiva do *agir ético* e tendo em vista o sujeito ético isolado. Logo, necessário que se avalie o mesmo movimento, mas tendo à frente o *encontro ético*.

Neste momento, o *encontro ético* deve ser considerado como um acontecimento sublimado, dado tratar-se da *consciência de um nós*. Por essa razão, emerge a seguinte questão: como podem ser relacionados aqueles atributos da *razão* e da *liberdade* ou *inteligência* e *vontade* no encontro humano? É importante que se tenha à frente que o *outro* do encontro deve sempre ser tratado como um *fim em si mesmo* e nunca como um *meio* (imperativo kantiano), e mais, que o encontro deve ser presidido pela ordenação constitutiva dos polos da relação – o Eu e o Outro – ao Bem, pois é exatamente nela que se funda a forma mais alta de *encontro* ou de *intersubjetividade*. Assim, a base da existência comunitária (por ser ética) que estiver ancorada no *sistema de necessidades* – e não na ordenação intencional ao Bem como Fim – acabará deformada. O Filósofo é expresso ao pontificar que,

A estrutura intersubjetiva do agir ético constitui-se, portanto, inicialmente, no âmbito da *universalidade* da razão prática, em que o encontro com o *outro* tem lugar segundo

as formas universais do *reconhecimento* e do *consenso*. *Reconhecer* a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e *consentir* em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu, eis o primeiro passo para a explicação conceptual da estrutura intersubjetiva do agir ético. (EF V, p. 71)

O *reconhecimento* e o *consenso* como categorias éticas estão correlacionadas com a *inteligência* e a *vontade* na medida em que a *cognição* do Bem corresponde o *reconhecimento* do Outro no horizonte do Bem e, à inclinação da *vontade*, corresponde o *consenso* na participação do Outro no mesmo universo de *bens*, *normas* e *valores* que o Eu dele participa.

Destarte, o mencionado espaço ético será um espaço intencional de *acolhimento* (cf. ED, p. 290). Entretanto, não se pode perder de vista que há várias formas de *reconhecimento* e de *consenso*, algumas de menor estatura e, outras, de maior significado, *v.g.*: redução do Outro a *objeto* (relação senhor e escravo) ou a exemplaridade do *amor* (amor evangélico) (cf. TOLEDO, 2005, p. 34). Aliás, neste aspecto cabe à própria comunidade a realização de um profícuo trabalho de *educação ética* a fim de não haja o definhamento da convivência ética. (cf. BROCHADO, 2006b, p. 159-188)

Para isso, tanto o *reconhecimento*, quanto o *consenso* são iniciativas fundantes da *comunidade ética*, bem ainda que é por elas que sua permanência se concretiza no tempo. Por conseguinte, é impostergável que haja um estatuto apropriado para seu exercício. Dessa maneira, o Filósofo avalia, neste aspecto, que o *saber ético* como *lógos* de coesão comunitário pode assumir duas formas históricas peculiares, a *espontânea* e a *refletida* (cf. EF V, p. 75-76).

A forma histórica *espontânea* vigora num seio convivial, no qual os conviventes se acham integrados e o *saber ético* se mostra suficiente para a harmonia social. Já no que diz respeito à forma histórica *refletida*, essa emerge como *paideia*, onde as razões do *ethos* devem ser explicitadas em forma de uma disciplina intelectual (ou de uma *Ética*) (cf. BROCHADO, 2006b, p. 159-188). Tanto no viés *espontâneo*, quanto no *refletido* as comunidades possuem dois instrumentos potentes para assegurar sua existência e permanência, que são as *normas* e as *instituições* (cf. SOUSA, 2014, p. 95).

As *normas* configuram a passagem da convicção individual (máxima kantiana) à validade de uma *lei*, com caráter de universalidade em relação a determinado *ethos*. Por sua vez, as *instituições* apresentam variadas significações e delas se ocupa, principalmente, o

Direito¹⁸². Com tais dimensões, *normas* e *instituições* aparecem como grandezas éticas. Porém, ressalta o Doutor Jesuíta o curso de um “processo de racionalização *técnica* que ameaça evidentemente a primazia de sua racionalidade *prática* e, por conseguinte, o espaço ético” (EF V, p. 77). Essa e outras questões devem ser suplantadas no momento da *particularidade*, dado que, a relação *intersubjetiva* enfocada em sua *universalidade* se constitui como um momento abstrato.

O *encontro ético* deve ocorrer numa *situação* caracterizada por uma malha de condições que afrontam e ao mesmo tempo possibilitam a concreção da *intersubjetividade*. Aliás, como já acima explicitado, as comunidades éticas, na Modernidade, se encontram estruturadas no campo das necessidades e dos interesses e isto pode, de alguma maneira, dificultar o *reconhecimento* e o *consenso*. No entanto, é imprescindível que se tenha em mente a nítida diferenciação entre a estrutura causal do movimento da racionalidade *prática* e os próprios fatores condicionantes que, como tais, permitem ou tornam possível o próprio encontro humano.

É preciso lembrar neste momento o papel da compreensão explicativa desenvolvido por algumas ciências humanas, mormente acerca das situações psicológicas, socioeconômicas, culturais e históricas dos indivíduos éticos. No entanto, o *método* empregado por elas diz respeito ao domínio das situações, circunstância que acaba por reduzir a explicação por elas produzida a uma abordagem especificada pelas externalidades do encontro. Desse modo, muito diferente é a apreciação filosófica, que leva em conta a inteligibilidade intrínseca do encontro como ético.

Na linha da sua causalidade o *reconhecimento* (emanado da *inteligência* ordenada ao Bem) particulariza-se e mantém sua natureza de *causa formal* para, assim, informar as condições com o intuito de assegurar a natureza ética do ato. Dessa forma, o *consenso* (fruto da *vontade* inclinada ao universal do Bem) emerge como *causa eficiente* ao realizar a especificidade ética do encontro na complexidade da situação. Noutros termos:

Segundo a relação de intercausalidade que, como sabemos, vigora entre a inteligência e a vontade no desenrolar dialético do agir, o *reconhecimento* como *causa formal* específica o *consenso* que resulta do movimento da vontade, e o *consenso*, como *causa eficiente*, move o *reconhecimento* no sentido da aceitação ativa do *outro*. Dupla causalidade, pois, que se exerce no mundo complexo das *condições* e dele recebe os

¹⁸² Cf. A propósito da inter-relação entre *reconhecimento*, *consenso*, *normas* e *instituições* a primorosa releitura da Prof^a. Brochado acerca da obra lima-vaziana (cf. 2006a, p. 94-101).

traços fenomenais com que o encontro do *outro* se apresenta à observação empírica. (EF V, p. 79)

Enfim, a nitidez da relação de *intersubjetividade* exsurge da constatação da *reciprocidade* do *reconhecimento* e do *consenso*, no âmbito do encontro, para especificar ou constituir a *comunidade ética*. Mas, reside aí um grande desafio, pois conjuntamente com o ideário da *reciprocidade*, há também, uma enormidade de *conflitos* entre os conviventes.

Os *conflitos* configuram uma realidade das comunidades e, certamente, a configuração contratual (formulação *hipotética*) se apresenta eficaz no operar a solução e a recomposição das divergências. Todavia, postula o Jesuíta ouropretano que, uma vez admitida a originalidade da *comunidade ética* (formulação *nomotética*), tendo como fundamento o *reconhecimento* e o *consenso*, o conflito entre os conviventes será algo *a posteriori* e não ínsito ou primacial da ordem societária.¹⁸³

No momento da *particularidade* deve-se considerar a intercausalidade própria da Razão *prática* e a ordenação dos conviventes à universalidade do Bem como Fim e, ainda assim, talvez as *condições* tendam a prevalecer. Desse modo, a dialética do *agir* não se estaciona na *particularização* das condições, que deve ser suprasumida pela *singularidade*, na qual ocorre a interiorização de todo o movimento dialético na *consciência moral social* dos partícipes da *comunidade ética*.

A *consciência moral* é o momento terminal do *agir ético* e, apenas analogicamente, pode ser referida à *comunidade ética*, como que um sujeito dotado de razão e fundamento na realidade (*persona moralis* do âmbito jurídico). Assim, Lima Vaz aduz que a referência à *consciência moral social* considera “a forma fundamental de *unidade* e *identidade* da *comunidade ética*, análoga à unidade de identidade do indivíduo ético, e na qual termina o movimento dialético de constituição da estrutura intersubjetiva do agir” (EF V, p. 85).

Por essa razão, a manifestação da presença dessa identidade refletida na *comunidade ética* pode ser vislumbrada em diversos graus e é obra do movimento dialético da Razão *prática*

¹⁸³ Importante ressaltar que “não desconhece o Filósofo a complexidade da sociedade moderna em todos os níveis do universo simbólico humano – do econômico ao político, à esfera dos valores, dos ideais, das crenças etc., bem ainda que a questão do conflito se tornou um problema ético fundamental na contemporaneidade, “para o qual várias soluções são propostas seja do ponto de vista jurídico seja do ponto de vista ético-político”, sendo o paradigma contratual constantemente invocado para “operar a composição das partes conflitantes no interior da sociedade global”. E, de fato, o estabelecimento do consenso, tendo como alicerce o contrato social, é comprovado, tanto na pragmática jurídica quanto na política; no entanto, o Filósofo indaga sobre “o problema da condição última de possibilidade do pacto social e das formas diversas de contrato que o tem como fundamento””. (MORAIS, 2018, p. 125-126; e, cf. EF V, p. 82-83)

como, por exemplo: (a) aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins; (b) ideário do estado de direito (séc. XVIII); (c) valor ético dos direitos humanos. Mas, não desconhece o Filósofo o fato de que na contemporaneidade há um conflito entre a *consciência moral individual* e a *consciência moral social*, circunstância que gera alguma instabilidade; contudo, reafirma que tal ocorre porque o movimento é explicado a partir das condições determinantes e não em consideração ao movimento essencial da sua constituição (cf. EF V, p. 86).

Dessa forma, na esteira da essencialidade desse movimento, Lima Vaz rememora que o *encontro ético* pode ser refletido em vários níveis que se ampliam concêntricamente, como no caso do *encontro pessoal*, seguido do *encontro comunitário* e, por fim, do *encontro societário*.

No nível do *encontro pessoal* ou do Eu e do Tu, como outro Eu, somente é possível no *horizonte universal do Bem* e, é a forma imediata e específica do *encontro ético* atuando numa forma de aceitação espontânea (v.g.: relação *dialógica, fidelidade, amizade e amor*). Já no nível do *encontro comunitário*, no qual a relação Eu-Tu é ampliada para acolher um terceiro termo – Ele(a) – manifestando-se numa integração mais ou menos profunda das consciências individuais, predominam fatores racionais-afetivos (v.g.: aceitação espontânea das normas do existir em comum e prescrição da *justiça* como *equidade* sem discriminações arbitrárias). Por último, o *encontro societário*, que se configura por ser o mais abrangente e no qual a reciprocidade é mediada por *instituições* (v.g.: instâncias normativas da sociedade/Estado). É neste último, segundo o Filósofo, que ocorrem a polaridade de atitudes positivas ou negativas entre os conviventes e, por isso, emergem fenômenos antiéticos como a *utilização*, a *dominação* e a *instrumentalização* do outro. (cf. EF V, p. 87-89)

Apesar desses múltiplos problemas, o Doutor Jesuíta concebe a possibilidade de uma *identidade* moral entre os conviventes que se consubstancia como *consciência moral social*. Tal seria, propriamente, a *ordenação intencional dos conviventes ao horizonte universal do Bem como Fim*, com o conseqüente fortalecimento dos vínculos em termos de *reconhecimento* e de *consenso* de todos na participação dos bens comunitários.

Em suma, com a “consciência de uma solidariedade ética que une os indivíduos numa relação recíproca de *reconhecimento* e *consenso* e que pode ser designada analogamente de *consciência moral social*, índice mais seguro da identidade ética da comunidade” (EF V, p. 92-93). No entanto, os invariantes, até o momento explicitados, se encontram no campo do *agir ético* e ostentam abstração, como já anunciado outras vezes, sem contar que apenas esboçam o

em-si e o *ser-com* do sujeito ético. Portanto, seria o caso de se indagar acerca da *realização* do *ser ético*, cujo desenvolvimento será objeto do próximo percurso.

4.4 Comunidade ética e realização

Os lineamentos produzidos acerca do *ser espiritual* e do *ser ético* especificaram tanto um, como o outro, com os atributos da *razão* e da *liberdade* como abertos à universalidade do Ser e do Bem. Uma abertura transcendental, que reluz no *ser ético* em sua dimensão subjetiva como *inteligência* e *vontade*, como dois polos intencionais que o definem como *ser-para-a-Verdade* e como *ser-para-o-Bem*, além de o capacitar com um *juízo* (*avaliatório* e *prescritivo*) da sua própria conduta (*consciência moral*).

Entretanto, como o *agir ético* pressupõe um Nós, referida abertura ainda possibilita ao *ser ético*, na dimensão intersubjetiva, *reconhecer* o Outro como outro-Eu e, também, *consentir* que ele possa participar dos mesmos Bens, Valores e Fins que o Eu deles desfruta. São elementos que estruturam uma verdadeira comunhão de vida – Nós – porque permeada por uma *consciência moral social* (em termos analógicos), quer-se dizer, uma *comunidade ética*.

As matrizes do *reconhecimento* e do *consenso* são fundacionais do *encontro humano* como *encontro ético* e, logicamente, suficientes para a constituição da *comunidade ética*. Mas é preciso aprofundar na relação de *intersubjetividade* ética a fim de mostrar a densidade ontológica da própria *comunidade* humana como *ética*. A questão que emerge é: qual categoria filosófica seria suficiente para refletir a coesão e a consistência da *comunidade ética*? O Filósofo pondera que se o *agir ético* tem em vista sempre o Bem como o melhor, a comunidade de seres humanos racionais e livres deve ser pensada a partir da virtude da *justiça* enquanto “ideia da distribuição equitativa ou proporcional do Bem ou dos bens” (EJ, p. 445).

E neste momento, reside uma grande contribuição filosófica, pois a reflexão limavaziana avança para além da inflexão antropocêntrica e dos potenciais usos estratégicos do termo *justiça*, pois a um tempo, a propõe como *virtude* do indivíduo ético *justo* e, a outro, como predicativo da *comunidade ética* na medida em que regulada por *leis* e *normas* que tendem ao estabelecimento de uma *forma de vida* pautada pela harmonia e pela solidariedade entre os conviventes.

Acredita-se que o movimento dialético encetado pelo Doutor Jesuíta na relação de *intersubjetividade* na *vida ética* seja suficiente para explicitar o ideário da *comunidade ética* como forma de *vida justa*. Assim, pretende-se acompanhar o movimento dialético em seus passos primordiais: *universalidade*, *particularidade* e *singularidade*. No primeiro, o intuito será demonstrar a virtude da *justiça* como categoria estruturante da *vida ética*; no segundo, a dinamicidade dos atributos espirituais do ser humano no confronto com os influxos condicionantes da *vida ética*; e, por fim, aqueles mesmos predicados entrelaçados com a ideia de *dignidade humana*.

Em suma, explicitar dialeticamente a *suprassunção* do *universal (justiça)* pelo *particular (influxos condicionantes)* e sua concretização no *singular (dignidade)* como forma de vida. Logo, três desenvolvimentos são necessários: (1) *A justiça como forma universal da comunidade ética*; (2) *A questão da injustiça na comunidade ética*; (3) *A justiça singularizada como dignidade humana*.

4.4.1 A justiça como forma universal da comunidade ética

A temática proposta pode sugerir uma apreciação vernacular acerca da *justiça* como fundamento das comunidades humanas para que se instituem como *comunidades éticas*. Realmente esta seria o ponto fulcral do desenvolvimento, mas, é imprescindível ter à frente o fato de que a filosofia lima-vaziana possui um fundamento *metafísico*. Nesses termos, a referida explicitação deve privilegiar, inicialmente, um desenlace que possa demonstrar a ideia de *comunidade ética* numa *situação metafísica* e, em seguida, utilizando-se da mesma inteligibilidade, refletir sobre a virtude da *justiça* tendo como embasamento tal constituição e intentar recolocá-la numa perspectiva que possa ser o ancoradouro da *comunidade ética*.

E para se desincumbir desse mister, é necessário rememorar alguns momentos do itinerário do *ser ético*. visto que, naquele passo foi divisado o *ser ético* em seu operar por meio da racionalidade *prática* numa *situação metafísica*, qual seja: sua ordenação intencional ao Bem como Fim do *agir*. O então mencionado vetor axiológico-metafísico é uma exigência racional, pois sem ele seria impossível especificar o aparecimento histórico do *ethos*.

Aliás, sem admitir tal evidência, restaria ao sujeito ético simplesmente a submissão ao aleatório convencionalístico ou ao determinismo da natureza. Nesta hipotética situação, avalia o Filósofo que o ser humano estaria alijado da “prerrogativa de receber, interrogar e,

eventualmente, criticar a sua tradição ética – conceito que perderia, então, seu sentido – fazendo uso da própria razão” (EF V, p. 143). Por conseguinte, pensar a *comunidade ética* como uma ambiência em que todos intencionam uma *vida ética*, é indubitável, posto que, a estrutura desta forma de vida deve ser refletida numa inteligibilidade lógico-dialética a partir, também, de uma *situação metafísica*, qual seja: (a) “pelo horizonte comum do Bem ao qual se referem os indivíduos na relação de *reconhecimento* e no *consenso* ou aceitação recíproca”; e, (b) “pela *categoria* segundo a qual possa ser afirmada a vida-em-comum ou o *estar-com* dos indivíduos sob a norma e o finalismo do Bem” (EF V, p. 174).

Por conseguinte, assinala Lima Vaz que esses seriam os fundamentos ontológicos da *comunidade ética*, sem os quais haveria uma lacuna insuperável, ou seja, por um lado, uma suposta ausência da *situação metafísica* entre os sujeitos éticos ou, de outro, uma *comunidade de humanos* sem sustentação teleológica. Assim, *reconhecimento* e *consenso* com profundidade ética somente podem ser admitidos caso os agentes éticos estejam orientados à universalidade do Bem como Fim. Consequentemente, a *comunidade ética* enquanto espaço simbólico, no qual ocorre o encontro, deve, de forma análoga, ser pensada também na perspectiva transempírica.¹⁸⁴

Uma vez estabelecida a necessariedade da *situação metafísica* da comunidade humana, deve-se indagar sobre a matriz teórica que pode viabilizar concretude a essa *universalidade*. De modo que, na historiografia filosófica, há certa unanimidade em se proclamar que a *justiça* (gr.: *δίκη*; lat.: *justitia*) é a categoria fundante da comunidade ético-política.¹⁸⁵ Não sem razão ela é aclamada a maior das virtudes, “porque não só ordena o homem em si próprio, mas também a vida da comunidade humana; porque, ultrapassando o sujeito individual, torna-se num sentido muito preciso, o *bonum alterius*, o ‘bem do outro’” (PIEPER, 1960, p. 97).

Há quem considere que “das quatro virtudes cardeais, a justiça é sem dúvida a única que é absolutamente boa” (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 47). As outras virtudes, como “a prudência, a temperança ou a coragem só são virtudes a serviço do bem, ou relativamente a valores (...) que as superam ou as motivam” (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 47), pois quando “a serviço do mal ou da injustiça, prudência, temperança e coragem não seriam virtudes, mas simples talentos ou qualidades do espírito ou do temperamento” (COMTE-SPONVILLE, 1995,

¹⁸⁴ A primeira tentativa de explicitação desse quilate remonta Platão (vide seção 2.3 *O Bem, a Pólis e o ser humano*) com o modelo da *pólis ideal* – o modelo ontológico de cidade ou sua *conditio sine qua non* como espaço de convivência de seres humanos orientados pela Ideia de Bem como Fim. (cf. EF IV, p. 104-105)

¹⁸⁵ As linhas gerais da fundamentação da comunidade ético-política pela categoria da *justiça* foram explicitadas, também, no cap. I, principalmente na seção 1.3.1 *Universalidade nomotética*, bem ainda, em menor amplitude, no cap. II, seção 2.1.7, quando do delineamento da *originalidade da pólis democrática*. Contudo, imprescindível que a *quaestio* seja retomada, justamente em decorrência da explicitação dialética.

p. 47). Lima Vaz restaura esse conteúdo histórico-semântico da *justiça* e a enuncia pelo par conceitual *virtude-lei*: *virtude* (excelência do agir individual) e *lei* (excelência do agir comunitário) (cf. EF V, p. 178). (cf. BITTAR, 2000, p. 1-8)

Dessa forma, a compleição da *justiça*, com tal amplitude, remonta suas origens religiosas (*dikê*, *thémis*), tanto que era celebrada como um *dom divino* do qual todos deveriam compartilhar. O mito de Protágoras é característico a esse respeito, pois narra o fato de que todos os seres humanos teriam recebido duas virtudes: o *respeito* e a *justiça*. Sendo que, tais virtudes seriam imprescindíveis para a convivência humana e, quem não as tivesse, deveria sofrer a pena capital, “por ser considerado flagelo da sociedade” (PLATÃO, *Prot.*, 322d).

Um pouco mais recente, com a evolução democrática da *pólis*, iniciou-se a formulação da *justiça* como *lei*, “segundo os predicados da igualdade (*isonomia*) e da correspondência com a ordem das coisas (*eunomia*)” (EF II, p. 48-49). Todavia, a transposição da *justiça* para o vocabulário filosófico foi realizada definitivamente por Aristóteles ao proclamar que “justo será quem observa a lei e respeita a igualdade” (EN, V, 1129 a-34) (*tò nóminom* e *tò íson*) (cf. WOLF, 2010, p. 97-100).

Esse concerto ultrapassa o Medievo e, segundo o Filósofo, “as deficiências na concepção da *justiça* que iremos encontrar na história da Ética e da Política surgirão (...) da deterioração do par conceitual *virtude-lei*” (EF V, p. 178). Uma degradação que originou a cisão entre Ética e Direito e a conseqüente “absolutização da *justiça legal*” (ED, p. 302). A partir disso, muitos tem sido os que tem se debruçado sobre referido problema, mormente Rawls com a sua *Uma teoria da justiça*. No entanto, pondera Lima Vaz que a concepção rawlseniana, apesar do grande esforço argumentativo, além de ter se escusado de uma teleologia do Bem, permaneceu no vetor antropocêntrico e deixou incólume o *individualismo* (cf. EF II, p. 175).¹⁸⁶ E ainda, segundo sustenta, este seria o o grande problema ético-político contemporâneo.

¹⁸⁶ Importante considerar, como se fez em outro lugar, que referida assertiva quanto à obra de John Rawls não pode assumir uma conotação negativa, pois o intento foi simplesmente salientar que em seu labor filosófico inexistia uma teleologia e nem uma *metafísica*, o que por ele é expressamente enunciado. “A concepção de justiça por ele adotada se situa como um princípio que se deve nortear uma hipotética distribuição dos bens entre os conviventes e, daí, a discussão acerca dos critérios, com ênfase na igualdade de oportunidades, bens primários etc. Poder-se-ia até afirmar, sem grande aprofundamento, que em sua obra o “justo” precede a ideia de ‘bem’, e, ainda, que o ‘indivíduo’, em certa medida, precede à ‘comunidade’. Trata-se, portanto, de uma elaboração que mantém íntegra, ao fundo, a tese de que o ser humano é conflituoso em sua raiz e, para conviver, imprescindível que se estabeleçam critérios quanto à divisão dos bens. Portanto, percebe-se que se cuida de um intento diferente daquele elaborado por Lima Vaz, que perfila, *ex radice*, o ideal de que o ser humano é um *ser social* e que, antropologicamente, é um *ser espiritual* – nível *noético-pneumático* – orientado para o Bem como Fim”. (MORAIS, 2018, p. 172).

A transposição dessa dificuldade somente será possível com a admissão da *justiça* em sua magnitude filosófica, é dizer, como *virtude* e como *lei*, e mais, numa perspectiva *metafísica*. Apenas assim é que a categoria da *justiça* pode ser erigida como princípio lógico-dialético e configurar uma vida que seja uma *vida ética*. Apesar dessa convicção, assinala o Jesuíta ouropretano que desde Platão a reflexão acerca da *justiça* se viu envolvida com a questão da *prática universal da injustiça*.

Desse modo, trata-se da negação da *justiça*, seja pelo indivíduo (conduta *viciosa*) no limite do *agir*, seja no recesso da comunidade (como predicado da *lei*). A prática contumaz da *injustiça* é um veículo eficaz para desintegração da *comunidade ética* e, dada a relação intrínseca entre Ética e Política, também da *comunidade política*. Dessa maneira, Lima Vaz assinala que,

O aparecimento da *injustiça* no horizonte da *justiça* pensada como categoria *universal* da vida ética na dimensão intersubjetiva assinala, por outro lado, a entrada do indivíduo que *deve* viver essa dimensão da vida ética sob o céu sem nuvens da *justiça*, no terreno coberto pelo céu nublado das *situações* ambíguas onde a *injustiça* pode medrar. Em termos lógicos-dialéticos trata-se da determinação da categoria e do movimento da *universalidade* pela *particularidade* das situações que circunscrevem o viver e o agir dos indivíduos no mundo e na história. (EF V, p. 184)

4.4.2 A questão da *injustiça* na *comunidade ética*

A alusão ao *céu nublado das situações* é emblemática, no sentido da multiplicidade de situações, nas quais o indivíduo ético e a *comunidade ética* se veem envolvidos e nelas a *injustiça* pode prosperar. A negação da *justiça*, pode ocorrer tanto como *virtude* (*subjetivo*), quanto como *lei* (*objetivo*), esta, caracterizada pela *lei injusta*, o que configuraria uma *contrarietas in terminis*, quer dizer, “uma negação da ordenação essencial da lei ao bem comum” (EF V, p. 183-184).

Por conseguinte, é necessário que se promova um cotejo dessas *situações* com o imperativo do universal da *justiça*, dado sua admissão como *princípio unificador* do corpo social (cf. EF V, p. 185). Assim, é imprescindível que se revise o *fluxo causal* da Razão *prática* a fim de se demonstrar sua importância acerca da *partilha* da *vida ética* como *vida-em-comum*, bem como dos *fatores condicionantes* (tópicas: *psicológica*, *social* e *histórica*) e, por último, intentar uma aproximação destes dois aspectos com a categoria da *justiça* aliada às *virtudes cardeais* e à *amizade*.

Ao que se entreviu, a *negação* do universal da *justiça* se inscreve na variedade de situações que podem ocorrer no exercício da *vida ética*. E é neste terreno, envolvo pelo denominado *céu nublado*, que a racionalidade *prática* é chamada para cumprir o movimento dialético da *universalidade* da *justiça* (conteúdo inteligível) para a *particularidade* (circunstâncias situacionais do sujeito). A *vida ética*, neste exato momento, é complexa e os fatores intervenientes (intrínsecos e extrínsecos) podem obnubilar o desempenho do *agir ético*. Com isto, a negatividade da *justiça* pela positividade da *injustiça* faz com que a especificidade ética do *agir-em-comum* seja inviabilizada. Logo, “nenhum ato bom subsiste ante a negação devastadora da *injustiça*” (EF V, p. 185).

Dessa forma, trata-se de uma situação delicada e o primeiro passo, a fim de que se ponha em relevo o universal da *justiça* como princípio unificador da *vida ética*, é retomar o sentido do *influxo causal* ou da intercausalidade que vigora entre *inteligência* e *vontade*, tantas vezes referida anteriormente. A recorrência temática é um tributo devido ao movimento dialético, que exige retorno a uma ou outra temática.

O *influxo causal* ou intercausalidade na Razão *prática* pode ser dito como a explicitação do *agir* ou do *reagir* na *comunidade ética situada*. E, logicamente, o *agir* ou o *reagir* não pode ser uma atividade qualquer, porquanto o privilégio disposto está outorgado à racionalidade *prática*. Portanto, deve ser uma ação segundo os atributos do *ser ético* – *inteligência* e *vontade*. Assim, será um *agir* como “hábito racional da *deliberação* (*boúlesis*) e do hábito volitivo da *escolha* (*proaíresis*)” (EF V, p. 187). Com tais lineamentos, verifica-se o trecho a seguir:

O *hábito*, nessas duas extensões, deve ser tomado como *virtude* (*dynamis* ou *potência ativa*) no sentido de algo fundamental na *praxis* humana proveniente da reiteração qualitativa de atos tendentes a configurar a vida como *vida justa*. Portanto, indubitável que é na prática como exercício que se esculpe o que é a *ação ética* e o que é *ação justa*, por meio das quais a Razão prática se mostra na razão dos *meios* que se ordenam ao *fim* que é o *bem*, circunscrita em meio, logicamente, daquele conjunto de causas (*tópica*) definido como situação (*topos*) e como ocasião (*kairós*), ou seja, o lugar e o tempo propícios para o exercício da *vida ética* ou para a realização efetiva da ação ética no *juízo de decisão* e na reflexão da *consciência moral*. (MORAIS, 2018, p. 175)

Dessa forma, especificamente sobre o operar da Razão *prática*, deve-se demarcar o entrecruzamento das causas *formal*, *eficiente* e *final*. Tratando-se da *intersubjetividade* na *vida ética*, a *inteligência* emerge como causa *formal* (cognição do *universo de valores, bens e fins*)

e, a *vontade*, como causa *eficiente* (movente como *deliberação* e *escolha*) especificadas por um *telos* (concretização do Fim que é o Bem).

A *inteligência* tendo como referência o *universo de valores, bens e fins* impulsiona a *vontade* para *deliberação* e *escolha* dos meios apropriados para agir com vistas à realização do *Fim* que é o *Bem*. Em termos dialéticos o *universal* da *vida ética* como *justiça* é *suprassumido* pela *particularidade* da *deliberação* e *escolha* em meio à *situação* que, por fim, remanesce também *suprassumida* na *singularidade* da ação concretizada como *Fim* que é o *Bem*.

Desse modo, o Doutor Jesuíta pondera que, versando sobre a *vida ética* em sua dimensão *intersubjetiva*, a “*suprassunção* do *fim* na particularidade da *situação* deverá ter lugar como *diferenciação* da *justiça* no organismo das virtudes” (EF V, p. 187). Neste momento, é preciso ter firme que a realização da *vida ética* segundo a *justiça* como universal atravessa todo o contexto da vida do agente ético e, logicamente, do *status* convivial – *comunidade ética*. Em suma,

Na *vida ética* concreta, que é a vida na comunidade ética, o indivíduo não *delibera* nem *escolhe* em esplêndido isolamento, como na figura hegeliana da “bela alma”. Mil fios o prendem aos *outros* e a tarefa, que é também o risco, da Razão prática propõem-se, no momento da *particularidade*, como a efetivação do agir virtuoso que, sendo essencialmente auto-realização do *Eu* na ordem do Bem, é, igualmente, realização do *Nós* na reciprocidade prática das virtudes sob a norma universal da *justiça*. (EF V, 188)

A síntese obrada pelo Jesuíta ouropretano é valiosa no sentido de que a realização do *Eu* implica igualmente na realização do *Nós*. Por um lado, considera a subjetividade do sujeito ético e, por outro, também leva em conta o espectro comunitário, num perfeito equilíbrio. Por essa razão, a *vida ética* é tecida num constante *agir-com-os-outros* e ninguém *delibera* ou *escolhe* de forma monádica. Assim é que, dependendo do modo como o indivíduo age, principalmente quando há a prevalência do *Eu* em detrimento do *Outro*, sem dúvida que haverá a redução deste como um *não-Eu*.

Na estrutura social, em que prevalece o vetor *antropocêntrico*, é comum o foco do agente ético fundado unicamente no seu *interesse*, contudo, necessário pontificar que tal modo de vida malfero o *reconhecimento* do *Outro* como outro-Eu no horizonte *universal de bens, fins e valores* comunitário. Dado que, exclui do *consentimento* quanto à partilha deste *universo de bens, fins e valores* que é comum a todos. Ao lado do *influxo causal*, o Filósofo levanta a questão

dos *influxos condicionantes* – da *situação* – que configuram a *tópica da vida ética*, quer dizer, o lugar e o tempo da ação ética. Mas o que seria a *situação*?

A *situação* é uma matriz antropológica-ética designativa do fato de que o ser humano é um *ser-em-relação* (*com-as-coisas* e *com-os-outros*) (cf. AF II, p. 141-142) no Mundo e na História, com igual importância. No universo das coisas a apropriação (e a própria *relação*) tem que considerar uma perspectiva ética. No universo das coisas, a apropriação (e a própria *relação*) tem que considerar uma perspectiva ética. No universo ético integrado pelo Eu e o Tu para formar um Nós é primordial a *reciprocidade* como *reconhecimento* e como *consenso*.

Porém, tanto a relação com as coisas como a relação com o Outro impactam o *agir ético* e a própria configuração da *comunidade ética*. Nesse aspecto, Lima Vaz considera três dimensões ou *tópicos*: *psicológica*, *social* e *histórica* (cf. EF V, p. 189). Dessa forma, cuida-se, em linhas gerais, de discorrer acerca das dificuldades quanto à organicidade da *vida ética* que, ao mesmo tempo, “oferecem as condições objetivas para o exercício da *vida ética* na comunidade” (ROCHA DE OLIVEIRA, 2013, p. 221).

No que respeita à *tópica psicológica* ou das *pulsões psíquicas* que atuam no indivíduo e o influenciam para agir num ou noutro sentido, na *Ética clássica* eram enfocadas como *paixões* (*páthé*) e, atualmente, como *afetividade*. Ao interagir com o meio social o ser humano acaba, de alguma forma, afetado e oferece respostas de natureza psíquicas, que são, sinteticamente, resultado das suas *paixões* ou da sua *afetividade*.

Entre os clássicos o *domínio das paixões* (*enkráteia*) era um tópico privilegiado para a prática da *virtude* e, o seu oposto (*akrasia*), um *vício*. O tema oscilou entre o rigorismo da *apátheia* (ausência de paixões) no primeiro Estoicismo e o *hedonismo* (inconfundível com a desordem da *akrasia*) no Epicurismo. Por fim, acabou recepcionado pela *Ética cristã* como *condição* para o aperfeiçoamento individual e para a *vida cristã* comunitária. No entanto, adverte o Filósofo que com a inversão antropocêntrica (e o *individualismo*) a *tópica psicológica* se alterou profundamente a *tópica psicológica*, pois,

Tornando-se pulsões dominantes e, até certo ponto, incontroladas na vida dos indivíduos, elas passam a ser agentes eficazes de desagregação da vida *social*, e sua contenção numa certa ordem da comunidade deixa de ser tarefa da Razão prática no desenvolvimento da *vida ética* e é assumida pela razão *política* enquanto detentora legítima do poder de coerção. (EF V, p. 191)

A *tópica social* é circunscrita aos limites simbólicos, nos quais se encontra inserido o sujeito ético, considerado o espaço-tempo (*cronotopo*) do agir e do estar na *comunidade ética*. Assim, trata-se de uma questão que já se encontrava presente no projeto da cidade platônica, com a proposição da ordem social segundo uma determinada hierarquização funcional. Entretanto, Lima Vaz ilustra o problema que permeia a *tópica social* com dois modelos societários: (a) *sociedade das ordens*; e, (b) *sociedade de classes*.

Na *sociedade das ordens* (ou tradicional) havia a predefinição do lugar social do sujeito ético pelo tempo de duração da sua vida e, com isso, a recomendação das *virtudes* concernentes ao seu estrato social (v.g.: mito das três classes em Platão). Na *sociedade de classes* (ou moderna) houve profunda alteração, passando a vigor a mobilidade social, com a possibilidade de o indivíduo edificar seu próprio lugar social. Os mencionados modelos podem ser alvos de inúmeras críticas: (a) a *sociedade das ordens* trazia consigo, por exemplo, o problema da subordinação do indivíduo a uma rígida ordem e, como consequência, a aceitação passiva de uma heteronomia das regras sociais (tidas como imutáveis); (b) a *sociedade de classes*, em que pese propiciar a mobilidade, que é um ponto positivo em relação àquela, estabeleceu o atomismo social, dado que nela é o indivíduo que reivindica, por suas máximas, suas normas de vida e, com isso, acaba por instalar um certo relativismo quanto aos valores. Diante desse cenário Lima Vaz assinala que,

Se o risco da *heteronomia* passiva no agir ético é inegável na concepção da *tópica social* na sociedade de ordens, a *autonomia* reivindicada pelo indivíduo na sociedade de classes, não obstante sua rigorosa formalização por Kant no *a priori* da Razão prática, traz consigo a ameaça de uma *anomia* ética que infelizmente parece tornar-se realidade na evolução recente das nossas sociedades. (EF V, p. 193)

Por fim, a *tópica histórica*, que concerne às condições que derivam para o *agir e vida* éticos ao situarem-se no tempo, que é o de longa duração ou propriamente histórico. Aqui a *quaestio* se põe na relação do *ethos* com a dimensão histórica, pois como tal constitui-se na imbricação entre *praxis* e *costume*, aquela sempre com referência a este dada sua legitimação social. Dessa forma, ocorre que o *costume* enquanto *normas, valores e fins* apenas o é na medida em que se convola em *tradição*, i.é, um legado geracional.

Nesse sentido, a *tradição* pode ser entendida “como constelação exemplar de eventos, de experiências, de ações e normas que orientam a rota do devir histórico no fugidio presente” (EF II, p. 250). A mencionada experiência – *ethos-costume* – estava bem clara na Ética clássica

e, como tal, assegurava o ideário do *reconhecimento* e do *consenso* daquela universalidade simbólica. Contudo, com os tempos modernos adveio, como já mencionado, a inversão antropocêntrica que alterou a forma com que se lida com a *tradição*, que passou a ser algo *arcaico*, *velho* etc. (aquilo que precisa ser ultrapassado), ao contrário do *moderno*, que é indicativo de algo *novo*, *hodierno* etc. (aquilo que precisa ser alcançado – v.g.: ideal de *progresso*). O vetor temporal não mais aponta para o passado-presente, mas, sim, para o presente-futuro, circunstância que ocasionou a volatilização da tradição. (cf. EF V, p. 194)

Em suma, as tópicas *psicológica*, *social* e *histórica* consubstanciam uma tríplice dimensão das circunstâncias (*influxos condicionantes*) que circunscreve a *vida ética* na *particularidade*. Por essa razão, a um, são possibilitadoras da interação ético-comunitária e, a outro, sinalizam para as dificuldades do entretencimento ético do *encontro*, como a *akrasia*, a *autonomia* e o esvanecimento da *tradio*. Dessa maneira, a instauração dos tempos modernos legou uma série de problemas que, aparentemente, parecem intransponíveis (cf. MORAIS, 2018, p. 181). Por conseguinte, a questão que se coloca é: como o Filósofo se ocupa com tal perplexidade?

Os *influxos condicionantes* mostram a possibilidade da oscilação entre a *justiça* e a *injustiça* a depender de como o sujeito ético e a própria *comunidade ética* lidam com as inúmeras circunstâncias do *mundo da vida*. O ideal de *justiça*, como universal da *intersubjetividade* humana, transita em um cenário de ambiguidade e, por isso, pode não se concretizar. Entretanto, é a partir do solo das condições que se deve recorrer ao *influxo causal* e recobrar o dimensionamento da *justiça* para fazer frente aos *influxos condicionantes*. Porém, relacionando-os com as *virtudes cardeais* – *temperança* (*sophrosyne*), *fortaleza* (*andreia*) e *prudência* (*phronesis*), além da *amizade* (*philia*), em que pese não se encontrar no círculo das *virtudes*.

No que respeita à *temperança*, avalia-se que diz respeito à “moderação pela qual permanecemos senhores de nossos prazeres, em vez de escravos” (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 31). Portanto, está relacionada com os *desejos* e as *pulsões*. O seu intuito é conter a *incontinência* segundo a racionalidade *prática* com vistas ao *bem comum*. Já a *fortaleza* remete à força e à perseverança diante das dificuldades apresentadas pelas contingências. A sua incidência é sobre o próprio atuar dos sujeitos éticos frente aos desafios existenciais, objetivando porfia para que haja *reconhecimento* e *consenso* entre os conviventes no que respeita aos *direitos*. Por fim, a *prudência*, que é uma virtude intelectual, tem relação com o conhecimento da Verdade como Bem; logo, sua atuação é sobre o *juízo avaliatório* do sujeito

ético para que a *deliberação* e a *escolha* tenham conformidade com a Verdade como Bem. Assim é que Lima Vaz considera a importância das *virtudes cardeais* no equilíbrio da *vida ética* a fim de que a *comunidade ética* seja uma realidade; bem ainda, divisa, juntamente com elas, embora não seja propriamente uma *virtude*, a *amizade*, dada sua valência no contexto da *paideia ética*. (cf. EF V, p. 195-196)

Concernentemente à *amizade* (gr.: *φιλία*; transl.: *philia*), cuida-se de um termo de rica densidade semântica, pois não se circunscreve apenas ao afeto entre pessoas próximas. Migliori evidencia que a *philía* (em Platão) era uma *experiência vital que preenchia toda a vida*, quer-se dizer: (a) partilha da vida e de atitudes que podem ser transformadas em amor; (b) elemento estável e útil à vida social; e, (c) relação com a divindade com os primeiros princípios (cf. 2009, p. 191).

Posto isso, Wolf também explicita (em Aristóteles) esta ampla conotação da *philia*, porquanto diz respeito a um sentimento de reciprocidade que une os membros de uma coletividade e que é necessária para uma vida *eudaimônica* (cf. WOLF, 2010, p. 223-249). O tema percorreu a tradição *cristã* sob o preceito do *amor ao próximo*. Assim é que, no contexto da Ética clássica, a *amizade* aparece como “disposição privilegiada para uma realização mais perfeita da *intersubjetividade* ética, podendo absorver mesmo, entre amigos, a relação de pura *justiça*” (EF V, p. 196).

A concepção clássica da *amizade* “constitui-se em um importante fator de coesão para a comunidade ética” (MORAIS, 2018, p. 184), principalmente “quando transposta semanticamente como afinidade entre pessoas boas que se relacionam enquanto *virtuosas*, circunstância que, agregada à *ágape paulina*, sublima a *amizade* no sentido de incorporar um profundo significado de *justiça*” (MORAIS, 2018, p. 184). Ao mesmo tempo, também não se pode perder de vista a importância da racionalidade ética operada pelo *influxo causal* sobre os *influxos condicionantes* com as virtudes da *temperança*, da *fortaleza* e da *prudência* no “sentido de tocar com magnitude ímpar as tópicas *psicológica*, *social* e *histórica* e, assim, aclarar as vicissitudes da *comunidade ética* sobre realizar a *justiça* e, como instrumental teórico, obviar a não concretização da *injustiça*” (MORAIS, 2018, p. 184-185).

4.4.3 A justiça singularizada como dignidade humana

O *lógos* acerca da *justiça* singularizada como *dignidade humana* configura o desdobramento dos dois movimentos anteriores, porquanto circunscritos ao *universal* da *vida ética (justiça)* e à *particularidade (influxos causal e condicionantes)*. Desse modo, a atenção se limitou à abstração normativa e às vicissitudes quanto à concretização do ideário da *vida justa*. Então, neste momento, surge o derradeiro deslocamento dialético, cujo objetivo é *suprassumir* aqueles outros na *singularidade*, ou seja, no domínio da existência ética.

Por essa razão, como se anteviu, a *justiça* como categoria universal da *vida ética* é expressa por meio do par conceitual *virtude e lei*, aquela como excelência do agir individual e, esta, como excelência do agir comunitário. No recesso da *intersubjetividade* a *virtude* se caracteriza pelo *reconhecimento* do Outro como outro-Eu e pelo *consentimento* em partilhar com o Outro o mesmo universo de *bens, valores e fins*. No entanto, é imperioso que se reflita sobre a *vida ética* em sua concretude ou sobre a normatividade da *justiça* no *sujeito ético* e na *comunidade ética*.

Essa reflexão deve considerar, em primeiro lugar, o aprofundamento moral do *sujeito ético* a fim de que seja configurada sua vida como *vida justa* e, na sequência, a noção de *dignidade humana* e seu entrelaçamento com o universal da *justiça*, a fim de se alcançar o conceito de *comunidade ética*. Desse modo, a reflexão sobre o efetivo exercício da *vida ética* deve principiar pela tese de que o universal da *justiça* como *virtude* e como *lei* rege todos os atos humanos.

Visto que, trata-se de uma presença normativa que acaba por conduzir a um paradoxo, por conta mesmo de o núcleo deste universal exprimir a *alteridade* – a *justiça* diz respeito ao Outro. Qual seria essa possível contradição? O contrassenso se exprime na necessidade, segundo o Filósofo, “para os *sujeitos* de ser o mais radicalmente *eles mesmos* como condição para sua autêntica relação com o *outro*: em suma, para se reconhecer no *alter ego*” (EF V, p. 199).

Mas o que quer dizer ser *ele mesmo* como condição para sua *autêntica* relação com o *outro*? Trata-se de uma questão que remonta ao todo do que se desenvolveu, notadamente a ideia de *ser espiritual e ser ético* em seus atributos de *razão e liberdade* e de *inteligência e vontade*. Como se verificou, tais predicativos do ser humano como *pessoa* e como *ético* é que possibilitam a abertura ao Ser e ao Bem. Mais ainda, como *inteligência* o ser humano se abre ao Bem como Verdade e, como *vontade*, adere à Verdade como Bem. Ora, mencionado aprofundamento espiritual se afigura imprescindível para o encontro como *encontro ético*.

Portanto, aquele paradoxo se mostra apenas aparente, pois, quanto maior a profundidade da abertura espiritual do ser humano maior a possibilidade do *reconhecimento* e do *consenso* na *intersubjetividade* ética. (cf. MORAIS, 2018, 186-191)

Dessa maneira, veja-se que é *conditio sine qua non* da autenticidade do ser humano a sua *situação metafísica*, i.é, sua abertura como *inteligência* e *vontade* ao Bem como Valor e como Fim. A mencionada exigência de autenticidade também deve ser estendida para o *encontro humano*, a fim de que seja um *encontro ético*. Em suma, a *abertura* tanto do ser humano, quanto da *comunidade ética* propicia o engendramento de uma *vida ética*.

Mas é preciso reconhecer, e o Filósofo não está alheio a isso, que uma tal postura filosófica pode parecer *meaningless*, quando confrontada com os fundamentos da Ética e Filosofia política modernas. Nesse aspecto, quase que nenhuma das filosofias modernas admite a *situação metafísica* numa perspectiva antropológica e, menos ainda, como um norteamento da vida comunitária. Contudo, inúmeros traços históricos consideram a realidade do ser humano como *ser-para-transcendência* (vide seção 4.2.1.2 *Experiência da transcendência*), pelos quais avança para além da sua simples natureza biológica. Neste ponto, convém salientar a ideia de ser humano como *ser de cultura*, como no exemplo do Código de Hamurabi (2000-1960 a.C.), que ressalta “uma concepção sobre a natureza do direito e mesmo uma metafísica da condição do homem” (EF V, p. 200).

Assim, Lima Vaz se contrapõe à concepção de ser humano como *tool-making animal* e sustenta que desde essa época o ser humano é um *criador de símbolos*, dentre eles, “símbolos por essência não *instrumentalizáveis*” (ED, p. 318). O próprio Código de Hamurabi representa uma série de símbolos que explicitam certo *padrão de bondade* ou de *conduta correta/certa*. Nesse rol, certamente e com enorme originalidade, insere-se a criação do *ethos* como universo simbólico de *normas, valores e fins*.

Outros traços podem ser explicitados, como a (a) consciência de uma *lei não-escrita* superior à lei humana e que se situa além do tempo, (b) a grandeza do humano refletida em suas obras e, (c) o conhecimento de si mesmo (homem interior) (cf. ED, p. 318-319). Em síntese, o ser humano não está simplesmente no Mundo e na História, mas ostenta um “estatuto ontológico que fundamenta a *vida ética* como *vida-para-o-Bem* tanto na sua dimensão subjetiva (vida na *virtude*) quanto na dimensão intersubjetiva (vida na *justiça*)” (EF V, p. 201).

Apesar de todo esse contexto, é indubitável que o ser humano é capaz de condutas abjetas. Exemplos disso são as atrocidades ocorridas no século XX, como a manipulação do ser

humano pelo próprio ser humano, experimentos científicos na pessoa, ditaduras sanguinárias, genocídios etc. (cf. KONINCK, 1995, p. 21-56) Visto que, a ideia de uma grandeza humana como *ser espiritual* poderia soar como um paradoxo, porém, tais exemplos dizem respeito à inautenticidade do ser humano, e mais, à total ausência de *dignidade*.

Mas o que seria a *dignidade humana*? A locução *dignidade humana* foi explorada em alguns sentidos anteriormente (v.g.: seção 3.1 *Homem aedificador*), contudo, a referência agora deve ser realizada no sentido de um atributo inalienável do ser humano. Com isso, deve ser chamada a atenção para o fato de que o conceito de *dignidade* tem um longo trajeto histórico, cuja centralidade consta do art. 1º da Declaração dos Direitos do Homem de 1948: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade” (COMPARATO, 1999, p. 217).

No entanto, a semântica do termo remonta às sociedades das ordens e dizia respeito àqueles que exerciam o poder ou se situavam nos estratos sociais mais elevados e, por isso, eram *dignos*. Dessa forma, foi necessário um certo amadurecimento nos campos sociológico, jurídico, político e filosófico para que o conceito alçasse ao espectro de *universalidade*, que já gozava nas tradições filosófica e religiosa. Por fim, a *dignidade humana* acabou cristalizada em termos éticos-filosóficos como uma grandeza manifestada na *razão* e na *liberdade*.¹⁸⁷ A propósito,

Manifestando-se na razão e na liberdade, a *dignidade humana* é, no entanto, predicado essencial do *Eu sou* na integralidade das suas expressões: *corpo, psiquismo, espírito*. Esta observação é dirigida contra a concepção *dualista* segundo a qual a *dignidade* compete propriamente à *alma* e ao *espírito*, e contra as concepções *monistas* que, reduzindo o ser humano ao simples orgânico, retiram toda a razão de ser ao atributo da *dignidade*. (EF V, p. 202 – nota n. 48)

Essa noção de *dignidade humana*, no contexto da *vida ética* intersubjetiva, tem uma grande inflexão e, assim, elucidada uma vez mais – com maior profundidade – aquele paradoxo inicial acerca da *autenticidade do ser humano*. Entretanto, o problema foi levantado e aparentemente resolvido com a concepção de *ser espiritual*. Porém, concebida a *dignidade*

¹⁸⁷ A propósito, Lima Vaz produz uma profunda digressão histórico-filosófica acerca da locução *dignidade humana* (cf. DDH, p. 16-17).

humana em sua radical interioridade (humano como *fim-em-si-mesmo*) – da *liberdade* e da *consciência moral* –, quer parecer que o contrassenso se resolve por completo. Isto porque,

A *dignidade* só é tal se é *reconhecida*. E somente o reconhecimento *recíproco* da *dignidade* entre os parceiros da relação do *Nós* como constitutiva da comunidade ética pode elevar essa relação ao nível da *equidade* e da *igualdade*: torná-la, em suma, uma relação de *justiça*. Desta sorte, apenas a *dignidade* reconhecida entre seus membros pode realizar-se na vida ética concreta da comunidade o *universal* da *justiça* como *virtude* e como *lei*. (EF V, p. 203)

Por essa razão, o conceito de *dignidade humana* figura como derradeiro elo da estrutura inteligível da *vida ética* enquanto *comunidade ética*. Assim, lembra o Filósofo que, como tal ela depende, do ponto de vista do *sujeito ético*, da *adesão sempre mais plena da vontade ao Bem* e, também, do *aprofundamento sempre mais exigente da consciência moral*. Visto que, são dois traços imprescindíveis para que o indivíduo possa voltar sua face para o Outro e, nele, *reconhecer a mesma dignidade* de que é possuidor e, também, *consentir* na tarefa da consecução de uma *vida-em-comum*. Uma tarefa nunca concluída e que é imposta a cada um dos conviventes na condição de, cada vez *mais livres para o bem*, intentar levá-la adiante. Com isso, Lima Vaz proclama que,

A *comunidade ética* deve ser definida, portanto, como aquela na qual é reconhecida a primazia social e jurídica da *liberdade para o bem* e na qual a *consciência moral* dos indivíduos está presente de modo eficaz na constituição e na vida de uma *consciência moral social*. (EF V, p. 205)

Posto isso, o conceito lima-vaziano de *comunidade ética* é realmente muito elevado, fruto do concerto dos atributos do *ser espiritual* (Antropologia) e do *ser ético* (Ética), em resposta aos enormes desafios postos pela Modernidade, principalmente pelos contornos assumidos pela *sociedade moderna* e sua respectiva racionalidade – *poiética*. E como se assentou inicialmente, para um desafio quase que imensurável a resposta deveria ser igualmente grandiosa. Dessa maneira, poder-se-ia redarguir que uma tal proposição pode ser objeto apenas do pensamento e que a realidade está muito distante de uma tal concretude.

Entretanto, aqui se cumpre o mister da filosofia, que é refletir sobre os núcleos de inteligibilidade do que *é* em realidade – o *ser ético* e a *comunidade ética*. Um mister que, uma vez pensado, desde já assume o posto de realidade. Noutros termos, constitui-se em *uma ideia*

reguladora e, assim, põe-se como *tarefa* para todos os seres humanos, pois apenas numa tal ambiência é que será possível a *autorrealização* humana.

4.5 Considerações

Ao assumir o desiderato de se explicitar a *comunidade ética* como *locus para autorrealização humana*, partiu-se do fato de que a *sociedade moderna* se encontra estruturada com base na racionalidade *técnico-científica* (primado da Razão *poiética*) tendo como desígnio a satisfação das necessidades humanas. Consequentemente, o ideário da *pólis grega* como vetor para instauração histórica de uma comunidade com tónus *ético* e *político* acabou empalidecido, dado o abandono da Razão *prática* como diretriz da *intersubjetividade*. Desse modo, a questão proposta foi: qual alternativa resta diante deste caldo cultural permeado pelo *individualismo* e pela *tecnociência – ciência (theoría) e técnica (operacional)*? A hipótese de solução emergiu como uma possível convergência da *sociedade moderna* em *comunidade ética* como base no arquétipo filosófico lima-vaziano.

A pesquisa ressaltou que o aparato teórico-filosófico, que intentou resolver o problema, não o fez a contento, pois não atingiu a questão antropológica subjacente à estruturação social, qual seja: o *individualismo*. Esse problema antropológico pode ser avaliado como um refluxo originário da inversão metafísica cartesiana que, ao pontificar a centralidade do *Cogito*, ensejou uma nova face para o ser humano, qual seja: *aedificador* de si e do seu mundo. O mencionado perfil ecoou na estruturação política como *homem ensimesmado e conflituoso*, inclusive na *Uma teoria da justiça* rawlseniana e, com mais ênfase, na *Anarchy, State and Utopia* nozickiana.

Com isso, entendeu-se que deveria ser empreendida uma espécie de revolução ético-antropológica a fim de que se pudesse reinstalar uma real *intersubjetividade* ética e, consequentemente, uma *comunidade ética*. A opção foi, então, trilhar o *lógos* filosófico do Jesuíta ouropretano como esteio para reflexão sobre a comunidade humana. Neste momento, é preciso ressaltar o fato de que a filosofia lima-vaziana é *metafísica*, o que poderia ser um problema devido à aversão moderna a tudo que não seja propriamente *científico* (empírico-formal). No entanto, restou claro que o *método científico* não seria suficiente para a resolução pretendida, porquanto permanece no âmbito das externalidades (aspecto *fenomênico*). Posto que seja, diferentemente do *filosofar* lima-vaziano, que desce às raízes mais profundas das questões que aguilhoam o ser humano.

Dessa forma, e devido à peculiaridade desse *filosofar* é que se dedicou um espaço ao esclarecimento do seu *método dialético*, considerado um *novum* filosófico na medida em que suas respostas às indagações – v.g.: *o que é o homem?* e *o que devo fazer?* – são constituídas por categorias que se articulam na experiência total do ser humano. Visto que, é o próprio ser humano que se autopõe para dizer a si mesmo e se autoconstituir num crescente filosófico.

Segundo a *ontologia do ser* (Antropologia), o procedimento é estruturado em três níveis de compreensão (*pré-compreensão*, *compreensão explicativa* e *compreensão filosófica*), por meio dos quais as categorias (estruturas: *corpo*, *psiquismo* e *espírito*; relações: *objetividade*, *intersubjetividade* e *transcendência*; unidade: *realização* e *essência – pessoa*) são edificadas e as aporias paulatinamente resolvidas (cf. AFI, p. 141-154). Assim, o procedimento ético possui algumas peculiaridades, devido ao seu objeto – *agir* e *vida éticos* –, e é basicamente estruturado em dois eixos: *vertical* (Razão *prática* como operar na *universalidade*, na *particularidade* e na *singularidade*) e *horizontal* (dimensões: *subjetiva*, *intersubjetiva* e *objetiva*), também objetivando a construção das categorias e a resolução das aporias (cf. EF V, p. 11-22).

Por conseguinte, qual a resposta do Jesuíta ouropretano ao problema da *antropologia individualista* e à questão do *ser ensimesmado e conflituoso*? Trata-se de uma pergunta com dois desdobramentos: antropológico e ético. Inicialmente, constatou-se que é próprio da dialética lima-vaziana um percurso que prima pela *rememoração* e pela *reflexão* conceptualizante. Ao recuperar o que seja o *ser* do humano ou sua constituição *ontológica*, primeiro o Filósofo apontou o paradoxo moderno quanto a erigir a *pessoa* em *valor-fonte* do seu sistema de valores e, ao mesmo tempo, esvaziar a ideia de ser humano.

Na sequência, desvelou tanto em termos históricos, quanto filosóficos que o ser humano é *pessoa* e, como tal, é ser de *razão* e de *liberdade* aberto à universalidade do Ser e do Bem. A *pessoa* ocupa o vértice categorial numa confluência de *essência* e *existência*. A essência que conjuga *estrutura* (*corpo próprio*, *psiquismo* e *espírito*) e as *relações* (*objetividade*, *intersubjetividade* e *transcendência*). Desse modo, o que a pessoa é em *essência* ela deve *tornar-se* na existência, i.é, realizar-se como *pessoa*, o que constitui uma *tarefa* inacabada e que se desenvolve sob o signo da *insecuritas*. Noutros termos, aquilo que o ser humano é essencialmente (*espírito: para-a-Verdade* e *ser-para-o-Bem*) deve *tornar-se* nas relações (*ser-para*) a fim de que sua vida seja uma vida realmente humana.

Dessa maneira, observa-se que a antropologia lima-vaziana se contrapõe à antropologia individualista do *pacto social*. Na sua concepção o ser humano como *espírito* é

razão e liberdade que se abre à universalidade do Ser e do Bem e, portanto, ao invés de *ensimesmado e conflituoso*, constitui-se a partir da sua *abertura* espiritual ao Mundo, à História e à Transcendência. Essa resposta é ainda mais percuciente no *lógos* ético ao mostrar que, no âmbito da *eticidade* o que está em jogo é a *realização* da própria vida, que deve ser orientada pela racionalidade *prática*, pois “o êxito ou o resultado do agir (*práttēin*) é avaliado segundo a maior ou menor perfeição que dele resulta para o *sujeito* que age” (EF V, p. 25).

O agir com o operar da Razão *prática* não se mostra automatizado ou mecanicizado, mas sim como interação daqueles atributos antropológicos: *razão e liberdade*. Tais predicativos se convolam em *inteligência* e *vontade* no agir e dimensiona o *ser ético* naquela perspectiva de *abertura à universalidade do Ser e do Bem*. Como *inteligência* ou espírito *teórico* o ser humano *conhece* o Bem e, como espírito *prático*, *realiza* a Verdade. Na perspectiva da *intersubjetividade* ética a ênfase é na caracterização do encontro como evento ético, logo, o Filósofo mostra que sua relevância se encontra na *reciprocidade*. Assim é que a Razão *prática* apresenta uma correlação estrutural neste nível, pois ao conhecimento teórico-prático do Bem universal “corresponde o *reconhecimento* do Outro no horizonte do Bem; e à inclinação da vontade para o Bem corresponde o *consenso* na participação do Outro no Bem segundo a mesma estrutura de racionalidade e liberdade com que o Eu dele participa” (EF V, p. 71).

Logo, o mencionado concerto seria suficiente para a concepção da *intersubjetividade* ética e da própria *comunidade ética*. Mas, o Filósofo vai um pouco mais além e busca uma categoria que seja fundante para a coesão comunitária, qual seja: a *justiça*. A questão, neste ponto, é qual o conceito de *justiça* na filosofia lima-vaziana? Lima Vaz promove, inicialmente, uma recuperação histórico-filosófica do que seja a *justiça*. Em um primeiro momento, a *justiça* é estabelecida como “a vontade constante e perpétua de dar a cada um o que é seu” (EF V, p. 180 – nota n. 18). A seguir, o seu teor é desvelado como *virtude* (excelência do agir individual) e como *lei* (excelência do agir comunitário) – aspectos *subjetivo* e *objetivo* –, “aquela como hábito e, esta, como regulação do *agir* relacionado com o *bem* que é *comum*” (MORAIS, 2018, p. 16).

Neste ponto, se nota outro desdobramento das categorias do *reconhecimento* e do *consenso*, ou seja: “a *justiça* se mostra em seu prisma universal objetivada como Direito – ou *lei* – quando, na natureza de hábito, implica nos indivíduos a vontade permanente de reconhecer o outro na esfera do direito que a ele compete e de consentir em respeitar esse direito” (MORAIS, 2018, p. 16). Por fim, um último passo foi dado para correlacionar, igualmente, *dignidade humana* com *justiça*, *reconhecimento* e *consenso* para se chegar ao conceito de

comunidade ética. A comunidade ética foi estabelecida como estado convivial no qual é reconhecida a primazia social e jurídica da liberdade para o bem e na qual a excelência moral dos indivíduos está presente de modo eficaz na constituição e na vida de uma consciência moral social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desfecho de um trabalho de pesquisa é a apresentação nas suas considerações finais da *verdade* (solução) como resultado do enfrentamento do tema e da questão-problema como *hipóteses*. No entanto, ocorre que uma pesquisa com pretensão dialética não pode chegar ao seu termo com a confirmação ou rejeição de *hipóteses* levantadas *a priori*. Visto que, a formulação de alguma *hipótese*, ou melhor, de uma *aporia* do contexto da realidade, quando realizada, serve apenas de pretexto para o início do *caminho*. Mais ainda, a filosofia lima-vaziana, ao propor um sistema de pensamento, coloca como horizonte um *sistema aberto*, ou seja, a impossibilidade de conclusão definitiva. Por essa razão, onde estaria a *verdade* nesta espécie de pesquisa? Segundo Rodrigues:

A enunciação daquilo que mais se aproxima da “verdade” deve estar radicada em toda a “travessia” (...). Como está poetizado na letra da música “Tocando em frente”, de Almir Sater, o ser humano, em sua singularidade, deve carregar o dom de ser capaz e de ser feliz; deve “ser estrada”; deve compor a sua história, cumprindo a sua vida, pulsando, sorrindo. O sentido de sua existência, que apenas se verifica na travessia, jamais pode ser extrinsecamente outorgado notadamente por uma estrita técnica, por mais sofisticada que seja. (2021, p. 281)

Como se observa no trecho acima, nota-se que há então, um certo obstáculo para o estabelecimento da conclusão desta pesquisa, visto que, a sua inclinação é *dialética*, o que implicaria no *refazimento* de todo o *caminho* percorrido. Esse seria um tributo a ser pago pelo *métodos* escolhido. Todavia, aqui reside aquele risco tão bem retratado no conto *Del rigor en la ciência*, de Jorge Luís Borges (1899-1986), que é a reprodução *in totum* dos passos da dialetização (cf. MORAIS, 2018, p. 207). Deste modo, tendo à frente tais dificuldades, quer parecer que uma *diagnose noética* pode cumprir o desiderato. Isto porque, nela se consubstancia um autorretorno consciencial sobre a temática e respectiva explicitação da relação de oposição entre os seus termos e de *suprassunção* progressiva numa taxonomia esclarecedora.

Assim sendo, observa-se que o tema foi enunciado como “Demiurgia ético-política: sobre os fundamentos ontológicos do *status socialis* e sua convergência em *comunidade ética*”, cuja expressão é intuitiva no sentido de que a concepção societária vigente carece de embasamento axiológico; e conseqüentemente, imperativo seu repensamento conceitual a fim de que se restabeleça como *comunidade ética*. Essa *aporia* pode ser explicitada na forma de

dilema, afigurando-se elucidativa a retomada do teor da *epígrafe* escolhida para abertura da pesquisa.

Na epígrafe inicial, o Filósofo expõe que o âmago da crise das sociedades *políticas* contemporâneas relaciona-se com a *significação ética* do ato político, cuja resposta pode ou não apontar para o destino delas como *sociedades políticas* no sentido próprio do termo, quer dizer, *sociedades justas*. E acaso não se restaure mencionado ideário, a alternativa seria essas sociedades perdurarem como *imensos sistemas mecânicos* ou como *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*.

Dessa forma, decorre apresentar que o primeiro passo da pesquisa foi promover uma compreensão sistêmica dessa conformação social em termos de *mecanicidade* tendo como *telos* a *eficácia* e a *racionalização* do controle do arbítrio individual. Posto isto, deparou-se com indicativos de que o nascedouro desta organicidade ocorreu na Modernidade, por conta de uma série de mutações no *modus vivendi* e, principalmente, devido ao surgimento de uma nova forma de racionalização – *razão moderna* ou *poiética*.

Portanto, a disposição do ser humano, a partir daí, foi a de um *fazer*, contradistinto à *práxis*, com a assunção de um perfil *construtor* da realidade. Dessa maneira, emergiu, com isso, a *categoria* de um sujeito *poiético* ou, como denominado, um *demiurgo* – compreendido como o artífice supremo da edificação da realidade. Se na filosofia política antiga (e, por conseguinte, no pensamento da *pólis grega*) o *demiurgo* é aquele que “fez os sentidos” e “modelou com muito mais esmero a faculdade de ver e ser visto” (PLATÃO, *Rep.*, VI, 507a) – “sendo que a cidade humana que é chamada a ‘imitar’ o modelo ideal” (EF VI, p. 54) – a *demiurgia*, que reemerge na Modernidade, implica a noção de *indivíduo demiúrgico* enquanto uma concepção de ser humano que (*con-*)forma o seu *mundo* (*status socialis*) por meio da racionalidade *poiética*.

Nesse sentido, a *pólis grega* e a *sociedade moderna* se colocaram, ao longo desta pesquisa, como os dois paradigmas políticos centrais do Ocidente. A primeira se estabeleceu centrada na racionalidade *prática*, na qual o *ser humano* se eleva como *ser-político* e se constitui em *comunidade política*. A *sociedade moderna*, tendo como princípio a *razão moderna* de servir aos desígnios da satisfação das necessidades dos conviventes, fez ressurgir a *demiurgia*, mas sob o horizonte do indivíduo *construtor* e *contratante*.

Noutros termos, embora a *pólis grega* tenha prevalecido como uma *ideia reguladora* para realização política da *sociedade moderna*, o problema foi a possibilidade de se erigir uma *comunidade ética* diante de um horizonte permeado pelo *individualismo* e pela *tecnociência*. Por isso se concebeu o itinerário com o mote Modernidade e Demiurgia.

A escolha teve o intuito relacionar Modernidade e Demiurgia por meio da ideia de *razão moderna*, reconhecendo-se que, na filosofia lima-vaziana, aqueles dois termos não compõem sua sistematização categorial. Melhor, a ideia de Modernidade constitui, segundo expressão do próprio Filósofo, “o terreno da urdidura das ideias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida vivida” (RM, p. 12).

Consequentemente, trata-se, em síntese, da ambiência na qual emergiram as inúmeras *aporias* que impulsionaram suas reflexões sobre a denominada crise da Civilização Ocidental. Uma delas, e que implica em todas as demais, foi a inflexão antropológica para o ideário *construtivo*. De tal modo, apropriou-se analogicamente da ideia do *demiurgo* platônico para o correlacionar tanto com este novel ser humano quanto com a noção de Modernidade.

Como mencionado anteriormente, à luz do *método dialético* vaziano, tem-se que: da afirmação do horizonte político da *pólis grega* e de sua negação performativa – decorrente, sobretudo, da imposição de uma *demirugia* individualista –, a reformulação de uma comunidade pressupõe a *negação* daquilo que *negou a polis*. Noutros termos, o desdobramento da *razão*, do *moderno*, do *demiúrgico* etc. foi efetivado devido à contraposição que se realizou entre o mundo *moderno* e o mundo *clássico*.

Assim, ao adotar a noção lima-vaziana de *comunidade ética*, como o espaço da *autorrealização humana*, verificou-se que a *sociedade moderna* se encontra estruturada com base na racionalidade *técnico-científica* (*Razão poiética*) tendo como desígnio a satisfação das necessidades humanas. Por conseguinte, o universo de valores da *pólis grega* como horizonte de realização do *ser ético* e *político* se dissolveu. Com isso, a questão proposta no derradeiro capítulo foi: qual a alternativa proposta por Lima Vaz para este enredo permeado pelo *individualismo* e pela *tecnociência* – *ciência (theoría)* e *técnica (operacional)*?

O mote da *epígrafe* explicita enfaticamente a resposta do Doutor Jesuíta. Ademais, sua antropologia se contrapõe à antropologia *individualista* do *pacto social*. Assim, o ser humano como *espírito é razão e liberdade* que se abre à *universalidade do Ser e do Bem* e, portanto, ao invés de *ensimesmado* e *conflituoso*, constitui-se a partir da sua *abertura* ao Mundo, à História

e à Transcendência. Esses mesmos atributos espirituais, convolados em *inteligência* e *vontade*, dignificam o ser humano como *ser ético* na forma do *reconhecimento* do Outro como outro-Eu e, também, *consentindo* que o Outro participe do mesmo esquema de *valores, bens e fins* comunitários.

Por fim, erige o Filósofo a categoria de coesão da *vida ética*, que é a *justiça* – como *virtude* e como *lei* – na forma de entrelaçamento de *inteligência* e *vontade*, por meio da qual se conclui o círculo ético-filosófico com a idealização do *reconhecimento* e da *vontade* agora no solo fértil da *justiça* e da *dignidade* do Outro como outro-Eu. Esses contornos ou a noção de *comunidade ética* enquanto *locus* para a autorrealização humana.

Mas quais considerações poderiam ser colhidas na filosofia lima-vaziana de teor ético-político? Afinal, pouco foi mencionado acerca de uma possível convolução da *comunidade ética* em *comunidade política*. Visto que, uma tal elaboração custaria o desenvolvimento de mais um itinerário. Porém, intentar-se-á uma espécie de correlação entre aquelas duas formas de comunidades – *ética* e *política* –, na perspectiva da dialética do *social*, do *político* e do *democrático*.

O privilégio bibliográfico, nessa hipótese, deve ser concedido aos editorais *Ética e Política* (1983) e *Democracia e Sociedade* (1985), bem como aos artigos *Democracia e Dignidade Humana* (1988) e *Ética e Justiça: filosofia do agir humano* (1996), todos publicados na Revista Síntese de Filosofia. Aqueles dois primeiros textos, conforme o Filósofo asseverou em entrevista ao *Cadernos de Filosofia Alemã 2* (1997), foram produzidos com base na Politologia Clássica e por ocasião do problema da *transição democrática* brasileira. No entanto, em todos esses trabalhos, há considerações acerca das *aporias* que impulsionaram o *filosofar*, as quais foram amplamente explicitadas anteriormente.¹⁸⁸

Lima Vaz propugna quanto ao ideário *político* recuperar a “razão de ser do *bios politikós*” (FFA, p. 101), quer-se dizer, da “vida política como forma mais alta da convivência entre os homens” (DS, p. 6), o que exige a contemplação daqueles mencionados níveis: *social* (carências e necessidades), *político* (leis justas) e *democrático* (participação política) (cf. DDH, p. 17). O primeiro nível – *social* – é caracterizado pelo confronto do ser humano com a natureza

¹⁸⁸ Por ocasião da celebração do centenário de nascimento do Filósofo o Grupo de Estudos Vazianos – GEVaz –, sob coordenação da Prof.a Dr.a Cláudia Maria Rocha de Oliveira e do Prof. Msc. Marcelo Antônio Rocha, publicou a coletânea *O que torna uma vida realizada*, com 16 capítulos. Entre eles figura *Sociedade democrática: locus para a realização humana*. Neste texto o intuito foi retomar as lições do Mestre e, assim, efetivar uma síntese dialética acerca do significado conceitual do Estado democrático de direito (níveis: *social, político e democrático*) e reafirmar que apenas neste contexto convivial é que será possível a *realização* humana.

como fonte de recursos, o que especifica uma forma peculiar de *intersubjetividade* caracterizada pela relação de trabalho (cf. EF V, p. 91).

Assim, a sociedade se organiza em um *sistema de necessidades* e o indivíduo é compelido à luta para sua satisfação psicobiológica (cf. DDH, p. 18). Entretanto, avalia o Filósofo que a esfera política não pode ser restringida a uma espécie de acessório do econômico, pena de restar o “campo livre para o maquiavelismo, no sentido mais vulgar e pior desta expressão”, pois “a ausência de autonomia do político e da reflexão política permite qualquer tipo de experimentação, inclusive do totalitarismo” (PERINE, 1990, p. 40). Aliás, “um Estado-déspota pode perfeitamente apascentar um rebanho humano plenamente satisfeito, constituído de indivíduos rigorosamente iguais segundo a medida dessa satisfação plena das suas necessidades” (DS, p. 12).

Logo, impostergável que o nível *social* seja *suprassumido* no nível *político*. Visto que, no nível *político* opera a *igualdade na diferença*, onde as *diferenças* naturais ou culturais devem ser equalizadas na igualdade perante a *lei*. A *lei* (*nómos*) surge como o “oposto da *hybris* social em todas as suas formas” (EF II, p. 136-137), a fim de assumi-las na forma da *lei* e do Direito e, ainda, assegurar ao ser humano “ser social, uma forma superior de igualdade que o eleva da particularidade das diferenças individuais à universalidade do ser-reconhecido no universo ético da *politeia* – ou *reino das leis*” (DS, p. 10).

A matriz filosófica regente neste nível é a *justiça* com suas propriedades essenciais de equidade (*eunomia*) e de igualdade (*isonomia*), que “recebe objetivação no Direito” (EF V, p. 179-180). O Estado de Direito é o único no qual pode prosperar a *democracia*, dada sua conformação como um sistema normativo baseado na *justiça*. Porém, ressalta o Filósofo que nem todo Estado de Direito é *democrático*, mas todo Estado Democrático é em regra um Estado de Direito (cf. DDH, p. 19).

No entanto, é necessário que o nível do *político* seja *suprassumido* pelo nível *democrático*. E se a primazia daquele nível é a *justiça*, neste será a ideia de *liberdade*. A *liberdade* deve ser concebida como abertura ao Bem como Fim (cf. CVC, p. 474), ou seja, trata-se de um norteamento axiológico que responde ao “apelo da comunidade democrática como constitutiva da consciência moral de cada cidadão” (DS, p. 13).

A distinção qualitativa do nível *democrático* “agora diz respeito à justiça na alma do cidadão ou na consciência moral dos partícipes da vida pública”, dada a “convergência entre justiça nas leis e justiça na alma implica na edificação de uma *vida ética* – ou democrática, na

qual o *ser-em-comum* pressupõe que todos os atos estarão informados”, em última *ratio*, “tanto na hierarquia das suas motivações quanto no teor da especificidade, pela *justiça* entendida no seu conceito mais amplo, seja como *virtude* seja como *lei*” (MORAIS, 2020, p. 181-182).

Como se vê, na filosofia lima-vaziana *comunidade ética* e *comunidade política* apresentam verdadeira analogia teórica e, se aquela se apresenta como uma *tarefa* para o ser humano, esta se erige como um *projeto* a ser realizado. Um propósito, cuja concretização depende da participação de todos os conviventes, pois somente assim será possível “fazer refluir a distância entre a miséria e a riqueza, entre a necessidade vital e o consumo supérfluo, bem como vencer a enorme desproporção entre meios e fins” (SANTOS, 1998, p. 584).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bibliografia de Henrique Cláudio de Lima Vaz

- LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Problemas de Fronteira*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Ética e Cultura*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Filosofia e Cultura*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Introdução à ética filosófica 1*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Introdução à ética filosófica 2*: 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *Antropologia Filosófica I*. 8.ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. *Ética e Direito*. In: TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (Org. e Int.). São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.
- _____. *Introdução ao pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2020.
- _____. *Ideologia e verdade*. Revista de Cultura Vozes, Petrópolis, v. 60, 1966.
- _____. *Sociedade civil e estado em Hegel*. Síntese, Rio de Janeiro, v. 7, n. 19, p. 21-29, 1980.
- _____. *Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental*. Síntese, Rio de Janeiro, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.
- _____. *Por que ler Hegel hoje?* Boletim SEAF, Belo Horizonte: n. 1, p. 61-76, 1982.
- _____. *Ética e Política*. Síntese, Belo Horizonte, v. 10, n. 29, p. 5-10, 1983.

- _____. *Democracia e Sociedade*. Síntese, Belo Horizonte, n. 33, p. 5-14, 1985.
- _____. *Cultura e Religião*. Síntese, Belo Horizonte, n. 35, p. 5-12, 1985.
- _____. *Política e História*. Síntese, Belo Horizonte, n. 39, p. 5-10, 1987
- _____. *Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)*. Síntese, Belo Horizonte, n. 42, p. 27-47, 1988.
- _____. *Democracia e Dignidade Humana*. Síntese, Belo Horizonte, n. 44, p. 11-25, 1988.
- _____. *Ética e civilização* (Editorial). Síntese, Belo Horizonte, n. 49, p. 5-14, 1990.
- _____. *Ética e comunidade*. Síntese, Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 5-11, 1991.
- _____. *Religião e Modernidade Filosófica*. Síntese, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 147-165, 1991.
- _____. *Morte e vida da Filosofia*. Síntese, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991.
- _____. *Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica*. Síntese, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 443-460, 1992.
- _____. *Mística e Política: a experiência mística na tradição ocidental*. Síntese, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 493-541, 1992.
- _____. *Sentido e não-sentido na crise da modernidade*. Síntese, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, p. 5-14, 1994.
- _____. *Ética e Razão Moderna*. Síntese, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 53-85, 1995.
- _____. *Ética e Justiça: filosofia do agir humano*. Síntese, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-453, 1996.
- _____. *Filosofia como forma de ação* (Entrevista). Cadernos de Filosofia Alemã 2, São Paulo, p. 77-102, 1997.
- _____. *Presença de Tomás de Aquino no horizonte do século XXI*. Síntese, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 19-42, 1998.
- _____. *Crise e verdade da consciência moral*. Síntese, Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 461-476, 1998.
- _____. *Filosofia da Religião e Metafísica*. Síntese, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 133-146, 1998.

_____. *Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica*. Síntese, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 149-163, 2000.

_____. *Humanismo hoje: tradição e missão*. Síntese, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 157-168, 2001.

_____. *Método e Dialética*. In.: BRITO, Emídio Fontenele de; e, CHANG, Luiz Harding (Org.). *Filosofia e Método*. São Paulo: Loyola, p. 9-17, 2002.

_____. Bio-Bibliografia, in: PALACIO, C. (Org.), *Cristianismo e história*, São Paulo, Loyola, 1982, p.415-425.

2. Bibliografia sobre Henrique Cláudio de Lima Vaz

AQUINO, Marcelo Fernandes de. *A ideia de sistema no pensamento clássico grego (I)*. Síntese, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 31-52, 2012.

_____. *A ideia de sistema no pensamento clássico grego (II)*. Síntese, Belo Horizonte, v. 39, n. 124, p. 195-204, 2012.

_____. *A ideia de sistema no pensamento clássico grego (III)*. Síntese, Belo Horizonte, v. 40, n. 127, p. 301-316, 2013.

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

_____. *Padre Henrique Vaz: um mestre incomparável*. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 43, n. 105, p. 9-14, 2002.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Ética e Direito no pensamento de Henrique Vaz*. In. PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a Cultura Contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, p. 71-85, 2003.

HERRERO, Francisco Javier. *Padre Vaz como filósofo*. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, p. 145-155, 2003.

_____. *Aspectos fundamentais da Antropologia Filosófica do Padre Vaz*, *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 2004.

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

MAC DOWELL, João Augusto. *Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz*. Belo Horizonte, Revista de Direito Constitucional, n. 9, p. 237-273, 2007.

_____. *Aspectos fundamentais do pensamento ético de Padre Vaz*. Veredas do Direito, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 63-79, 2011.

MONDONI, Danilo. *P. Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 149-156, 2002.

MORAIS, Manoel dos Reis. *Ética e Direito em Lima Vaz*. 2ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

_____. *Sociedade Democrática: lócus para a realização humana*. In: ROCHA DE OLIVEIRA, Cláudia Maria; ROCHA, Marcelo Antônio Rocha (Org.). *O que torna uma vida realizada: homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Porto Alegre: Editora Fi, p. 170-203, 2020.

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

NODARI, Paulo César; BARTELLI, Gerson. *O conceito de liberdade na Antropologia Filosófica de Lima Vaz*. Telecomunicações, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 65-89, 2010.

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

PERINE, Marcelo. *Ética e sociedade*. Razão teórica versus razão técnica. Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 49-68, 2002.

_____. *Nilismo ético e filosofia*. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, p. 57-71, 2003.

_____. *Pe. Vaz e o diálogo com a Modernidade*. (Entrevista em 25/09/2006). Revista IHU – on-line, Porto Alegre, Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/429-marcelo-perine-1>. Acessado em: 12/7/2022.

_____. *Ética e política segundo Henrique C. de Lima Vaz*. (Entrevista especial com Marcelo Perine em 29/05/2007). Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/7385-etica-e->

politica-segundo-henrique-c-de-lima-vaz-entrevista-especial-com-marcelo-perine. Acessada em 20/07/2022.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

ROCHA DE OLIVEIRA, Cláudia Maria. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *Pessoa e Sociedade: o chamado ao existir pessoal compreendido como apelo à esperança a partir da filosofia de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, Revista Portuguesa de Filosofia, v. 73 (I), p. 209-238, 2017.

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

SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2014.

TOLEDO, Cláudia. *Estrutura da relação entre ética e direito no pensamento de Lima Vaz*. Síntese, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, p. 25-38, 2005.

3. Bibliografia - outros autores

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *História da filosofia – vol. 6*. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

ADOMEIT, Klaus. *Filosofia do Direito e do Estado – vo. II*. Trad. Elisete Antoniuk. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2001.

AGUIAR, Odílio Alves. *A questão social em Hannah Arendt*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 27, p. 7-20, 2004.

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: Introdução ao jogo e suas regras*. 11ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Entre a ciência e a sapiência*. O dilema da educação. 21ed. São Paulo: Loyola, 2010.

ANDRADE, Marta Mega de. *Pólis: comunidade, política e a vida em comum numa leitura da Política de Aristóteles*. Revista Clássica, Belo Horizonte, v. 28, n. 1, p. 95-124, 2015.

- AQUINO, Marcelo Fernandes de. *Ética e liberdade em Hegel*. Síntese, Belo Horizonte, v. 24, n. 79, p. 481-496, 1997.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo e posfácio de Celso Lafer. 10ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2001.
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- _____. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle: Magna Moralia, Ethica Eudemia and De Virtutibus et Vitiis*. Trad. de W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1915.
- _____. *Ética a Nicomáquea, Ética a Eudemia*. Intr. Emílio Lledo Iñigo. Trad. Julio Palli Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- _____. *Política*. Ed. bilíngue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes (Introdução e revisão científica de Mendo Castro Henriques). Lisboa: Vega, 1998.
- _____. *Metafísica* (ed. bilíngue). Trad. e coment. De Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Constituição dos atenienses*. Trad. Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Trad. e notas de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BARROS, José D'Assunção. *A República platônica e suas imagens – Considerações sobre um modelo de sociedade*. Caderno de Letras, Pelotas, n. 40, p. 415-433, 2021.
- BÁUMAN, Zigmunt. *Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BEDIN, Gilmar Antônio; NIELSSON, Joice Graciele. *A crise dos anos 70 do século 20 e a ruptura da tendência socializante das sociedades capitalistas: algumas observações sobre a ascensão das ideias neoliberais e suas consequências*. Revista de Direito e Desenvolvimento, João Pessoa, a.2, n.4, p. 39-60, 2011.
- BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. (Os Pensadores – volume XXXIV). São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Anarchical Fallacies*. In: WALDRON, Jeremy (Org.). *Nonsense upon stilts*. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man. New York: Jeremy Waldron. London and New York: Methuen, p. 29-76, 1987.

_____. *Un fragmento sobre el gobierno*. Trad. e notas de Enrique Bocardo Crespo. 2ed. Madri: Tecnos Editorial, 2010.

BERGAMO, Maurício Sérgio. *Considerações sobre o método da história da filosofia em Hegel*. Revista Saberes, Natal, v.1, n.15, p. 6-24, 2017.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005.

BERTI, Enrico. *El pensamiento político de Aristóteles*. Trad. Helena Aguilá. Madri: Editorial Gredos, 2012.

_____. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.

BESTER, Gisela Maria. *Direito Constitucional – v. I: fundamentos teóricos*. São Paulo: Manole, 2005.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYOLI, Aglaé. *História da Filosofia do Direito*. Barueri: Manole, 2005.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Teorias sobre a justiça: apontamentos para a história da filosofia do direito*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2000.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. 9ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. *Teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath, 10ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

_____; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 11ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

_____. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. de Alfredo Fait. 2ed. São Paulo: Mandarim, 2000.

BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. São Paulo: UNESP, 2002.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. 9ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BONAVIDES, Paulo. *Do Estado Liberal ao Estado Social*. 6ed. São Paulo: Malheiros, 1996.

BROCHADO, Mariah. *Direito e Ética: a eticidade do fenômeno jurídico*. São Paulo: Landy Editora, 2006a.

_____. *Pedagogia jurídica para o cidadão: formação da consciência jurídica a partir de uma compreensão ética do direito*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 48, p. 160-188, 2006b.

BUBER, Martin. *I and You*. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

BUCHANAN, James MacGill Jr. *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. (1975) (The collected works of James M. Buchanan; v. 7). Indianápolis: Liberty Fund, 2000.

_____. *Les limites de la liberte: entre l'arnachie et le Léviathan*. Trad. Guy Millière et Pierre Lemieux. Paris: Libraire de la Cour de cassation, 1992.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Trad. e Int. de Ivone Moreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

CANFORA, Luciano. *O cidadão*. In. VERNANT, Jean-Pierre. *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, p. 105-129, 1994.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito Constitucional*. 3ed. Coimbra: Almedina, 1998.

CAPELLA, Juan Ramón. *Fruto proibido: Uma aproximação histórico-teórica ao Estudo do Direito e do Estado*. Trad. Gresiela Nunes da Rosa e Lédio Rosa de Andrade. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. *O contrato histórico contra o direito natural: A crítica à revolução francesa e o nascimento do conservadorismo moderno na obra de Edmund Burke*. Saeculum – Revista de História, João Pessoa, v. 33, p. 375-394, 2015.

CASSIRER, Ernest. *Antropologia Filosófica: ensaio sobre o homem, introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

_____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. *Sobre o político de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004.

- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O fenômeno humano*. Trad. León Bourdon e José Terra. 3ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1970.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, volume 1. 2ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHRISTIANO, Thomas. 'Democracia' (publicado originalmente pela Stanford Encyclopedia of Philosophy em 07/2006). In. MACIEL, Everton (Org.). *Textos selecionados de Filosofia Política*. Pelotas: Editora UFPel, 2021.
- CIRNE-LIMA, Carlos Roberto Velho. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: Escritos, 2017.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- CONILL, Jesús. *El crepusculo de la metafísica*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988.
- _____. *Sobre la libertad: insuficiências del individualismo*. XII Congrès Valencia de Filosofia. València: Enric Casaban i Moya, 1997.
- CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*. Trad. de Francisco De Ambrosio Pinheiro Machado. São Paulo: Loyola, 2009.
- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emílio. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2005.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- CROSS, Robert Craigie; WOZLEY, Anthony Douglas. *Plat'os Republic*. A philosophical commentary. London: Palgrave Macmillan, 1971.
- CURADO, Eliana Borges Fleury. *Oposição entre physis e nómos na sofística do século V a.C.* *Illuminare*, Goiânia, v.1, n. 2, 2018.
- D'AMBROS, Bruno. *A reorganização territorial ática sob Clístenes: a democracia como enfraquecimento dos poderes parental-aristocráticos*. *Revista Hélade*, Rio de Janeiro, v.3, n.3, p. 96-106, 2017.

DANNER, Leno Francisco. *Habermas e a ideia de continuidade reflexiva do projeto de Estado Social: Da reformulação do déficit democrático da social-democracia à contraposição ao neoliberalismo*. 2011. 206p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 206p., 2011.

DE FINANCE, Joseph. *Ensayo sobre el obrar humano*. Madrid: Editorial Gredos, 1966.

DE MORI, Geraldo Luiz. *Recordando Teilhard de Chardin por ocasião do cinquentenário de sua morte*. Síntese, Belo Horizonte, v. 32, n. 104, p. 293-308, 2005.

_____. *A trajetória do conceito de pessoa no Ocidente*. Theológica Xaveriana, Bogotá, v. 64, n. 177, p. 59-98, 2014.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DESCARTES, Rene. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. *Discurso do método*. Introdução, análise e notas de Etienne Gilson. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Reglas para la dirección del espíritu*. Int. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

DÉTIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. *A identidade nacional, um enigma*. São Paulo: Autêntica, 2013 (eBook).

DOMINGUES, Ivan. *A filosofia do 3º milênio: O problema do niilismo absoluto e do sujeito-demiurgo*. Interações, São Paulo, v. V, n. 9, p. 27-48, 2000.

DUMONT, Louis. *Homo aequalis: Génesis y apogeo de la ideología económica*. Trad. Juan Aranzadi. Madri: Taurus Ediciones, 1982.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. de Rogério Fernandes. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FASSÒ, Guido. *História de la Filosofía del Derecho – v. 2: La Edad Moderna*. Trad. José F. Lorca Navarrete. Madri: Ediciones Pirámide, 1982.

_____. *'Jusnaturalismo'*. In. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 11.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

FENSTERSEIFER, Paulo Evaldo. *Corpo e modernidade*. Espaço Plural, Marechal Cândido Rondon, v. 10, n. 20, p. 141-148, 2009.

FERNANDES, Ricardo Vieira de Carvalho; BICALHO, Guilherme Pereira Dolabella. *Do positivismo ao pós-positivismo jurídico: O atual paradigma jusfilosófico constitucional*. Revista de Informação Legislativa, Brasília, a. 48, n. 189, p. 105-131, 2011.

FERRARI, Franco. *Eros, Paidéia e Filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibíades*. Archai, Brasília, n. 9, p. 65-116, 2012.

FERREIRA, J. Carlos Viana. *Primórdios da modernidade em Inglaterra: um estudo de cultura inglesa*. Lisboa: Edições Colibri, 2008.

FINLEY, Moses. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FONSECA, Eduardo Giannetti. *Comportamento individual: Alternativas ao homem econômico*. Estudos Econômicos, São Paulo, v. 20, n. especial, p. 5-37, 1990.

FRATESCHI, Yara Adário. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

FREEMAN, Samuel. 'Contratualismo'. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral – volume 1*. São Leopoldo: Editora Unisinos, p. 341-349, 2003.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GODOY, Maria Elizabeth Bueno de. *Rumor (Φήμη) Razão (Λόγος) em Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne: considerações sobre a tragédia ática*. Revista Angelus Novus, São Paulo, n. 1, p. 4-30, 2010.

GOLDDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. 3ed. São Paulo: Loyola, 2014.

GOUGH, John Wiedhofft. *The Social Contract: A critical study of its development*. 2ed. Oxford: Oxford University Press, 1957.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GUARDINI, Romano. *O fim dos tempos modernos*. Trad. M. S. Lourenço. Livraria Lisboa: Moraes Editora, 1964.

- GUSDORF, Georges. *Mito e metafísica*. São Paulo: Convívio, 1979.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *Historia de la filosofía griega – vol. IV. Platón, el hombre y sus diálogos: primeira época*. Trad. Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Trad. de Dion Davi Macedo. 6ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. 5ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HELPERICH, Christoph. *História da Filosofia*. Trad. Luiz Sérgio Repa, Maria Estela Heider Carvalheiro e Rodnei do Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HELLER, Agnes. *O homem do renascimento*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- HENRY, John. *A revolução científica e as origens da ciência moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade*. Síntese, Belo Horizonte, n. 37, p. 13-32, 1986.
- _____. *O “ethos” atual e a ética*. Síntese, Belo Horizonte, v. 31, n. 100, p. 149-161, 2004.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. Rosina D’Angina. São Paulo: Ícone, 2000.
- _____. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBS, Eric John Ernest. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- HÖFFE, Otfried. *Justiça política: Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado*. Trad. Ernildo Stein. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Roberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Os limites da Ação do Estado* (Ideias para um ensaio a fim de determinar as fronteiras da eficácia do Estado). Int. Denis Lerrer Rosenfield. Trad. Jesualdo Correia. Rio de Janeiro: TopBooks, 2004.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano e Ensaaios morais, políticos e literários* (Os Pensadores – volume XXIII). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 5ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

JASPERS, Karl. *Origen y meta de la Historia*. Trad. Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

_____. *Os mestres da humanidade: Sócrates, Buda, Confúcio, Jesus*. Nota de apresentação: Anselmo Borges. Trad. Jorge Telles de Menezes. Coimbra: Almedina, 2003.

_____. *Introdução ao pensamento filosófico*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 14ed. São Paulo: Cultrix, 2007.

JONAS, Hans. *O princípio vida*. Fundamentos para uma biologia filosófica. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

_____. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JONES, Peter V. *O mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. Trad. Ana Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e de Alexandre Fradique Morujão. Int. e notas de Alexandre Fradique Morujão. 5ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KEYNES, John Maynard. *Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*. Trad. de Mário R. da Cruz e apresentação de Adroaldo Moura da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KENNY, Anthony. *Uma nova história da Filosofia Ocidental – Vol. IV*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

KONINCK, Thomas de. *De la dignité humaine*. Paris: P.U.F., 1995.

KRISCHKE, Paulo José Duval da Silva. *O contrato social, ontem e hoje*. São Paulo: Cortez, 1993.

KUHN, Thomas Samuel. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Viana Boeira e Nelson Boeira. 8ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *O filósofo na cidade “Não melhor que teu tempo, mas teu tempo do melhor modo”*. Trad. Marcelo Perine. Belo Horizonte, Síntese, v. 19, n. 56, 1992.

LACERDA, Bruno Amaro. *A dignidade humana em Giovanni Pico Della Mirandola*. Rio de Janeiro, Revista Legis Augustus (Revista Jurídica), v. 3, n. 1, p. 16-23, 2010.

LADRIÈRE, Jean. *A fé cristã e o destino da razão*. Porto Alegre: Unisinos, 2008.

LEÃO, Delfim. *A globalização no mundo antigo: do politês ao kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2010.

LECLERC, Gesuína de Fátima Elias. *Resenha “Os intelectuais na Idade Média”*. Maringá, Revista Brasileira de História da Educação, v. 5, n. 1, 2005.

LEVI, Lúcio, ‘*Legitimidade*’. In. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 11.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LEISTER, Carolina; CHIAPPIN, José Raymundo Novaes. *O contratualismo como método: Política, Direito e Neocontratualismo*. Revista de Sociologia Política, Curitiba, v. 18, n. 35, p. 9-26, 2010.

_____. *O programa de pesquisa contratualista da Teoria Geral do Estado: o sistema teórico de Rousseau e a vontade geral*. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 109, p. 259-307, 2014.

_____. *Contratualismo, Utilitarismo, A emergência do indivíduo e da cooperação I: Os fundamentos metodológicos e metafísicos das instituições do Estado e do Mercado*. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 109, p. 485-523, 2014.

_____. *Contratualismo, Utilitarismo, A emergência do indivíduo e da cooperação II: O Direito, a Política e a Economia das Instituições do Estado de Direito e do Mercado*. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 110, p. 347-386, 2015.

_____. *Experimento mental II: A concepção contratualista clássica, o modelo da tragédia dos comuns e as condições de emergência da cooperação*. Locke, Rousseau, Kant e Rawls. Brasília, *Economic Analysis of Law Review*, v. 7, n. 2, p. 714-736, 2016.

_____. *Experimento mental I: O problema da emergência da cooperação e o modelo da tragédia dos comuns – Hobbes, Os fundamentos do Estado e a emergência do indivíduo como pessoa*. Brasília, *Economic Analysis of Law Review*, v. 7, n. 1, p. 291-315, 2016.

LESSNOFF, Michael. *Social Contract* (Issues in political theory). Londres: Macmillan Education, 1986.

LOCKE, John. *Os dois tratados do governo*. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARCEL, Gabriel. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: J. Vrin, 1949.

MACPHERSON, Crawford Brough. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MEIER, Christian. *Introducción a la antropología política de la Antigüedad Clásica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

MENEDERO, Adolfo J. Domínguez. *La polis y la expansion colonial griega*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.

MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno*. São Paulo: É realizações, 2011.

MIGLIORI, Maurizio. *Polivalência estrutural da philia em Platão*. Hypnos, São Paulo, n. 23, p. 191-209, 2009.

MINGHETTI, Antônio Auresnedi. *O que se pensa ser, hodiernamente pode refletir aquilo que verdadeiramente se é!*. In. CASTRO, Fábio Caprio Leite de (Org.). *O si mesmo e o outro: ensaios sobre Paul Ricoeur*. 51ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

- MIRANDA, Jorge. *Manual de Direito Constitucional – Tomo I*. 4ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1990.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1986.
- MISSAGGIA, Juliana. *A noção husserliana de mundo da vida (Lebenswelt): em defesa de sua unidade e coerência*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 41, n. 1, p. 191-208, 2018.
- MONCADA, Luís Cabral de Oliveira de. *Filosofia do Direito e do Estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.
- MONDIN, Batista. *O homem, quem é ele?* Elementos de antropologia filosófica. Trad. R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. 12ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- MORAIS, Manoel dos Reis. *O nómos na pólis grega: uma convergência entre paidéia e legislação*. Pensar (Revista Eletrônica) da FAJE, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 161-178, 2011.
- _____. *O “princípio responsabilidade” como face de uma ética intergeracional*. Phronesis: Revista do Curso de Direito da FEAD, Belo Horizonte, n. 7, p. 71-104, 2011.
- MORAIS, Ricardo Manoel de Oliveira. *O verdadeiro sentido de filosofia em Leo Strauss*. Kinesis – Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia, Marília, v. V, n. 10, p. 273-287, 2013
- MORRESI, Sérgio Daniel. *Nozick e o liberalismo fora de esquadro*. Lua Nova (impresso), São Paulo, v. 55-56, p. 285-296, 2002.
- MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito: dos gregos ao pós-modernismo*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João Batista da Costa. 3ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- _____. *Péricles: o inventor da democracia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- MOUNIER, Emmanuel. *O personalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1976.
- MOURÃO, Gustavo Nunes e ANGELI, Eduardo. *Os fundamentos metodológicos de James M. Buchanan: Uma classificação sugerida*. Niterói, Anais da ANPEC, Disponível em: <http://www.anpec.org.br/novosite/br/xxiii-encontro-de-economia-da-regiao-sul--artigos-selecionados>. Acessado em: 12/02/2022.

NATHAN, Nithyananda Augustus. *The Origin and Development of the Doctrine of the Communion of Saints*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Australian Catholic University, Queensland, Australia, 2010.

NEDEL, José. *A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração da liberdade e da igualdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

NODARI, Paulo César; BARTELLI, Gerson. *O conceito de liberdade na Antropologia Filosófica de Lima Vaz*. Telecomunicação, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 65-89, 2010.

NOVAIS, Jorge Reis. *Contributo para uma teoria do Estado de Direito: do Estado de Direito liberal ao Estado social e democrático de Direito*. Coimbra: Suplemento ao Boletim da Faculdade de Direito, 1987.

NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado y utopia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

NUNES, Antônio José Avelãs. *Neoliberalismo e Direitos Humanos*. Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, n. 98, p. 423-462, 2003.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia Política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Platão e a questão da democracia na República*. Revista de Estudos Filosóficos, São João Del Rey, n. 12, p. 28-47, 2014.

PAVIANI, Jayme. *A gênese da dialética em Platão*. Veritas, Porto Alegre, v. 41, n. 164, p. 629-635, 1996.

_____. *A ideia de Bem em Platão*. Conjectura, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 68-82, 2012.

PEREIRA, Márcia Regina Santana. *Considerações sobre a epistemologia dos experimentos mentais*. Conjectura: Filosofia e Educação, Caxias do Sul, v. 20, n. 2, p. 181-197, 2015.

PEREIRA, Paulo Trigo. *A teoria da escolha pública (public choice): uma abordagem neoliberal?* Lisboa, Análise Social – revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, v. XXXII (141), p. 419-442, 1997.

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

_____. *Tripartição e estrutura bipolar da alma em Platão*. Veritas, Porto Alegre, v. 59, n. 3, p. 417-429, 2014.

_____. *Será preciso de novo falar de humanismo?* Cuadernos de Filosofia Latinoamericana, Colômbia, v. 37, n. 114, p. 49-65, 2016.

PETTIT, Philippe. *Liberalismo*. In. CANTO-SPERBER, Monique (Org.). Dicionário de Ética e Filosofia Moral – volume 1. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 877-885.

PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de Filosofia Política*. Trad. José Raimundo. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2014.

PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à Filosofia de Aristóteles*. Trad. de Gabriel Hibon. São Paulo: Paulus, 2002.

PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais*. Trad. Narino e Silva e Beckert da Assumpção: Lisboa: Editorial Aster, 1960.

PINTO, Márcio Moreira. *A noção de vontade geral e seu papel no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo, v. 7, p. 65-82, 2006.

PLATÃO. *O banquete – Fédon – Sofista – Político*. Trad. José Cavalcante de Souza (*O banquete*), Jorge Paleikat e João Cruz Costa (*Fédon, Sofista e Político*) 1ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Protágoras – Górgias – O Banquete – Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1980.

_____. *Leis*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

_____. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Loyola (Puc Rio), 2001.

_____. *A República*. Trad. Ana Lia Amaral de Almeida Prado e introd. de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos e Jovino Maia Júnior. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *A República*. Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 15ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

_____. *Timeu e Crítias*. Trad., int. e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos, 2011.

- POPPER, Karl. *La miseria del historicismo*. Trad. Pedro Schwartz. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- POSSENTI, Vittorio. *O novo princípio pessoa*. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2016.
- PRIETO, Maria Helena Ureña. *Breves interrogações sobre a condição feminina na obra de Platão*. Coimbra, Humanitas, XLVII, p. 343-356, 1995.
- RAMOS, Marcelo Maciel. *A originalidade da compreensão de lei na Grécia antiga*. Belo Horizonte, Revista Brasileira de Estudos Políticos, n. 107, p. 295-329, 2013.
- RAMOS, César Augusto. *Hegel e o moderno conceito de sociedade civil*. Aurora, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 39-54, 2008.
- RAVEN, John Earle. *Plato's Thought in the Making*. Cambridge University Press, 1965.
- RAWLS, John. *Justiça como equidade: Uma concepção política, não metafísica*. Lua Nova (CEDEC), São Paulo, n. 25, p. 25-29, 1992.
- _____. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pissetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Trad. Victor Bazterrica. Barcelona: Editorial Herder, 1985.
- _____. *Para uma nova interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. Trad. Marcelo Perine. 14ed. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. *Platão*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007a.
- _____. *Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007b.
- _____. *Renascimento do platonismo e do pitagorismo*. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Filosofia pagã antiga – volume 1*. 2ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *História da filosofia: Patrística e Escolástica – volume 2*. 2ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *História da filosofia: do Humanismo a Descartes – volume 3*. 2ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *História da filosofia: de Spinoza a Kant – volume 4*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *História da filosofia: do Romantismo ao Empiriocriticismo – volume 5*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *História da filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt – volume 6*. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. *História da filosofia: De Freud à atualidade – volume 7*. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média – volume 1*. 7ed. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *História da filosofia: Do Humanismo a Kant – volume 2*. 6ed. São Paulo, Paulus, 2003a.

_____. *História da filosofia: Do Romantismo até nossos dias – volume 3*. 6ed. São Paulo: Paulus, 2003b.

REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 19ed. São Paulo: Saraiva, 1999.

REDFIELD, James. *O homem e a vida doméstica*. In: VERNANT, Jean-Pierre. *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 146-171.

REISMAN, David. *James Buchanan*. Great Thinkers in Economics Series., Antony P. Thirlwall (Ed). New York: Palgrave MacMillan, 2015.

RODILLA, Miguel Ángel. *Contrato Social: de Hobbes a Rawls (Hobbes – Locke – Rousseau) I e II*. Salamanca: Ratio Legis Ediciones, 2014.

_____. *Buchanan, Nozick, Rawls: Variaciones sobre el estado de naturaleza*. Anuário VII Jornadas de Profesores de Filosofía del Derecho, Salamanca, p. 229-284, 1984.

RODRIGUES, Bruno Alves. *A inteligência artificial no Poder Judiciário e A convergência com a consciência humana para a efetividade da Justiça*. São Paulo: RT, 2021.

ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*. Paris: Société D'Édition “Les Belles Lettres”, 1971.

ROSENFELD, Denis Lerrer. *A questão da Democracia*. Brasília: Editora Brasiliense, 1984.

ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social – Ensaio sobre a origem das línguas – Discurso sobre as ciências e as artes – Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado (Os Pensadores – Vol. XXIV). 1ed. São Paulo: Editora Globo, 1973.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. *O Estado Mínimo de Robert Nozick*. Síntese, Belo Horizonte, v. 31, n. 100, p. 225-238, 2004.

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

_____. *Estado ético e Estado poético*. Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, 1998.

SANDEL, Michael J. *Contra a perfeição*. Ética na era da engenharia genética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência – Vol. 1*. 4ed. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

SANTOS, José Henrique. *Ética e política, uma tragédia do mundo ético*. Cadernos da Escola do Legislativo, Belo Horizonte, 5(8): jul/dez, p. 9-39, 1998.

SANTOS, Lorena Maria de Moura. *A comunidade moral em Tomás de Aquino*. Cadernos do PET Filosofia, Teresina, v. 6, n. 12, p. 1-10, 2015.

SARDEIRO, Leandro de Araújo. *A significação da mathesis universalis em Descartes*. 2008, 114p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *O Tomismo e a Ética: uma ética da consciência e da liberdade*. Bioethikos, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 177-184, 2008.

SCHELER, Max. *Diferença essencial entre o homem e o animal*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

SCOLNICOV, Samuel. *Como ler um diálogo de Platão*, Hypnos, São Paulo, ano 8, n. 11, p. 49-59, 2003.

SILVA, Adriana Campos; MORAIS, Ricardo Manoel de Oliveira. *A redução moderna da Política à Economia: Uma análise foucaultiana e arendtiana*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 70, p. 23-49, 2017.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Universalidade e Simbolização em Leibniz*. Cadernos Espinosanos, São Paulo, n. 15, p. 41-58, 2006.

_____. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2ed. São Paulo: Moderna, 2005.

SILVEIRA, Denis Coitinho. *Teoria da Justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 30(1), p. 169-190, 2007.

_____. *Justiça e Coerência: ensaios sobre John Rawls*. São Paulo: Loyola, 2014.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SOUKI, Nádia. *A metáfora hobbesiana do corpo e o biopoder*, Porto (Portugal), v. 33, p. 261-271, 2016.

SOUZA, Márcia Teixeira de. *James Buchanan e a construção do consenso social*. Perspectivas, São Paulo, v. 19, p. 11-32, 1996.

SPINELLI, Priscilla Tesch. *Conhecer, legislar e educar*. A filosofia das coisas humanas na *Ética Nicomaquéia*. 2010, 239p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010.

STRAUSS, Leo. *Derecho natural e historia*. Trad. Ángeles Leiva Morales y Rita da Costa García. Barcelona: Circulo de Lectores, 2000.

_____. *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Trad. Silvana Carozzi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. *Uma introdução à filosofia política*. São Paulo: É Realizações, 2016.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O antigo regime e a revolução*. 4ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

TARCOV, Nathan. *Locke's education for liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

TASSET, José Luís. *Hume e o Utilitarismo: convergências e discrepâncias. Ética e Utilitarismo*. Luís Alberto Peluso (Org.). Aliena: Campinas, 1998, p. 27-48.

TOCQUEVILLE, Alexis. *O antigo regime e a revolução*. 4ed. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. 1-4. São Paulo: Loyola, 2000.

TONETO JR., Rudinei. *Buchanan e a análise econômica da política*. Lua Nova, São Paulo, n. 38, p. 125-145, 1996.

TONNIES, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Lousada, 1947.

_____. *Principios de Sociología*. Trad. Vicente Lloréns. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

TOSI, Giuseppe. *Direitos humanos: uma retórica vazia?* Symposium, Pernambuco, ano 3, p. 47-59, 1999.

TUCIDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. 4ed. Brasília: Editora UnB, 2001.

ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno y politica en la Edad Media*. Trad. Graciela Soriano. Madri: Editorial Revista de Occidente, 1971.

VÁRNAGY, Tomás. *O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo*. In: BORON, Atílio. *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*. (Biblioteca virtual da USP). Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/filopolmpt.pdf>. Acessado em: 8/12/21.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, p. 7-22, 1994

_____. *As origens do pensamento grego*. Trad. de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Jean-Jacques Rousseau: a supremacia da vontade geral, a unidade do corpo moral e coletivo e a sobrecarga ética do cidadão*. Prisma Jurídico, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 93-108, 2008.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Filosofia do direito*. Definições e fins do direito. Os meios do Direito. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VITOR, Hugo de São. *Didascálicon: da arte de ler*. 2ed. São Paulo: EDUSF, 2007.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História: O mundo da pólis* (volume II). São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Ordem e História: Platão e Aristóteles* (volume III). São Paulo, Loyola, 2009.

_____. *Ordem e História: A era ecumênica* (volume IV). Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

VLASTOS, Gregory. *O universo de Platão*. Brasília: Editora UnB, 1987.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ed. Brasília: Editora UnB, 2012, v.1.

WEIL, Eric. *Filosofia Política*. 2ed. São Paulo: Loyola, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig Joseph Johann. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ed. São Paulo: EDUSP, 2010.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Trad. de Thereza Cristina Ferreira Stummer. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2010.