

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Renon Pessoa Fonseca

**A CONSCIÊNCIA POLÍTICA
NA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOAQUIM CARLOS SALGADO**

Belo Horizonte

2018

Renon Pessoa Fonseca

**A CONSCIÊNCIA POLÍTICA
NA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOAQUIM CARLOS SALGADO**

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

Linha de Pesquisa: Estado, Razão e História

Orientador: Professor Doutor Joaquim Carlos Salgado

Belo Horizonte

2018

F676c Fonseca, Renon Pessoa.
A consciência política na teoria da justiça de Joaquim Carlos Salgado / Renon Pessoa Fonseca. – 2018.

Orientador: Joaquim Carlos Salgado.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Salgado, Joaquim Carlos
3. Ética jurídica 4. Consciência (Ética) I.Título

CDU₍₁₉₇₆₎ 340.12

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

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

A tese intitulada “A CONSCIÊNCIA POLÍTICA NA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOAQUIM CARLOS SALGADO”, de autoria de RENON PESSOA FONSECA, foi considerada _____ pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Professor Doutor Joaquim Carlos Salgado
(FDUFMG - Orientador)

Professor Doutor José Luiz Borges Horta
(FDUFMG)

Professora Doutora Karine Salgado
(FDUFMG)

Professor Doutor Eugênio Pacelli de Oliveira
(Instituto Brasiliense de Direito Público)

Professor Doutor Paulo Roberto Cardoso
(Sociedade Hegel Brasileira)

Belo Horizonte, ____ de _____ de 2018.

DEDICATÓRIA

Mais uma vez, e sempre, para meus pais, os maiores responsáveis por todas as minhas realizações.

E para Marina, que as inspira.

AGRADECIMENTOS

Neste momento de coroamento de minha formação intelectual, devo agradecer primeiramente a Deus por todas as bênçãos que tem colocado em meu caminho; entre elas as principais foram meus pais, Máris e Nedson, aos quais serei eternamente grato, por tudo.

Agradeço à Marina, outro presente divino, que tanto me ilumina, pelo apoio e compreensão nos momentos de ausência.

A meus amados irmãos, Igor e Saulo, pela amizade.

Agradeço à Vovó Marli e a toda minha família pelo carinho e afeto.

Agradeço especialmente a meu orientador, Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado, por todos os ensinamentos generosamente compartilhados durante estes dez anos de orientação. A meus co-orientadores de fato, Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, Profa. Dra. Karine Salgado, Prof. Dr. Paulo Roberto Cardoso, Prof. Dr. Ricardo Salgado e aos demais mestres também agradeço pelo incentivo e pela confiança.

Agradeço à Universidade Federal de Minas Gerais e ao Colégio Militar de Belo Horizonte, logo, ao Estado brasileiro, pela educação gratuita e de qualidade que me proporcionou durante vinte anos de formação intelectual.

Agradeço à Câmara dos Deputados, na pessoa dos colegas Cláudio Santana e José Rui Carneiro, cujo apoio institucional dado pelo Programa de Pós-Graduação do Centro de Formação, Treinamento e Aperfeiçoamento foi muito importante para a consecução deste trabalho.

À Escola Superior de Guerra, na pessoa da Profa. Dra. Maria Célia Barbosa Reis da Silva – minha orientadora no trabalho de conclusão do Curso de Altos Estudos de Política e Estratégia de 2017, que integra esta tese –, instituição que tão bem me acolheu e cujos debates e reflexões a mim possibilitados durante a realização do CAEPE também contribuíram em muito para a elaboração desta tese.

Aos colegas de pós-graduação Cezar Cardoso de Souza Neto, Daniel Cabaleiro, Felipe Bambirra, Gabriel Lago, João Paulo Medeiros, José de Magalhães, Pablo Leurquin, Paulo César Oliveira, Phillippe Almeida, Raoni Bielschowsky e Thiago Saccheto, agradeço pelo convívio e interlocução sempre profícuos.

Agradeço, finalmente, a todos os demais amigos que, de todas as formas, colaboraram para o êxito em mais esta etapa.

“O direito é o momento da verdade ética, em que o processo se conclui, a partir do momento da moralidade, mediante o momento do político.”
Joaquim Carlos Salgado

RESUMO

Esta tese propõe uma interpretação para o momento da consciência política na Teoria da Justiça de Joaquim Carlos Salgado, nesta apresentado como a mediação entre a consciência moral, individual, e a consciência jurídica, universal. Para tanto, nos valem das filosofias de Hegel e de Lima Vaz, que influenciaram decisivamente o pensamento de Salgado, de modo a estabelecermos no conceito de reconhecimento, presente em ambos, o papel universalizante desempenhado pela consciência política. Como pano de fundo desse objetivo principal, buscamos, ainda, evidenciar que da reflexão de Salgado emerge um sistema ético no qual o direito ocupa o ponto de culminância, como *maximum* ético de uma cultura.

Palavras-chave: Consciência política. Reconhecimento. Intersubjetividade. Comunidade ética. *Maximum* ético.

ABSTRACT

This thesis proposes an interpretation for the moment of political consciousness in Joaquim Carlos Salgado's Theory of Justice, in which it is presented as the mediation between the individual moral conscience and the universal juridical consciousness. For this, we use Hegel's and Lima Vaz's philosophies, that influenced decisively the thought of Salgado, in order to establish in the concept of recognition, present in both, the universalizing role played by political consciousness. As a background of this main objective, we also try to show that from Salgado's reflection emerges an ethical system in which law occupies the culmination point, as the *maximum* ethical of a culture.

Keywords: Political consciousness. Recognition. Intersubjectivity. Ethical community; *Maximum* ethical.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 RAZÃO E ESTADO EM HEGEL	15
1.1 A formação do pensamento político de Hegel	17
1.2 A <i>Fenomenologia do Espírito</i> e a experiência da consciência	24
1.2.1 <i>Consciência de si</i>	27
1.2.2 <i>A dialética do senhor e do escravo</i>	28
1.2.2.1 <i>Luta</i>	29
1.2.2.2 <i>Trabalho</i>	31
1.2.3 <i>Razão: o eu que é um nós</i>	33
1.2.4 <i>Espírito: o eu que é um mundo</i>	36
1.2.5 <i>Revolução e reconhecimento</i>	40
1.3 O Espírito Objetivo e o sistema da vida ética	44
1.3.1. <i>Direito abstrato</i>	47
1.3.2 <i>Moralidade</i>	49
1.3.3 <i>Éticidade</i>	56
1.3.3.1 <i>Família</i>	57
1.3.3.2 <i>Sociedade civil</i>	57
1.3.3.3 <i>Estado</i>	63
1.4 Conclusão do capítulo	75
2 INTERSUBJETIVIDADE E COMUNIDADE ÉTICA EM LIMA VAZ	78
2.1 A crise ética contemporânea e a resposta de Lima Vaz	80
2.2 <i>Ethos</i> e cultura	84
2.3 A ontologia da intersubjetividade na Antropologia Filosófica de Lima Vaz	89
2.4 A Ética Filosófica de Lima Vaz	99
2.4.1 <i>O agir ético</i>	101
2.4.1.1 <i>A consciência moral como estrutura subjetiva do agir ético</i>	102
2.4.1.2 <i>Reconhecimento, consenso e a consciência moral social: a estrutura intersubjetiva do agir ético</i>	104
2.4.1.3 <i>A estrutura objetiva do agir ético</i>	110
2.4.2 <i>A vida ética</i>	116
2.4.2.1 <i>A estrutura subjetiva da vida ética</i>	118
2.4.2.2 <i>A estrutura intersubjetiva da vida ética</i>	120
2.4.2.3 <i>A estrutura objetiva da vida ética</i>	124
2.5 Conclusão do capítulo	128

3 CONSCIÊNCIA POLÍTICA E O DIREITO EM JOAQUIM CARLOS SALGADO	139
3.1 A Teoria da Justiça de Joaquim Carlos Salgado	141
3.1.1 A experiência da consciência jurídica	144
3.1.2 Da consciência moral à consciência jurídica	146
3.2 Consciência política e o processo ético total	151
3.2.1 A consciência jurídica imediata	152
3.2.2 A consciência moral	161
3.2.3 A consciência jurídica concreta	173
3.2.3.1 Consciência política: reconhecimento e universalização	173
3.2.3.2 Consciência jurídica concreta: direitos fundamentais, maximum ético e a comunidade universal	201
3.3 Conclusão do capítulo	214
CONCLUSÃO	219
REFERÊNCIAS CITADAS	224
REFERÊNCIAS CONSULTADAS	229

INTRODUÇÃO

Muito comumente se fala em consciência política quando se quer referir ao exercício da cidadania, à participação democrática do cidadão, seu envolvimento nas questões de interesse comum, sua preocupação com a coisa pública, com os problemas da comunidade, com o destino do país etc. É claro que também nessa acepção, que poderíamos entender como uma “disposição cidadã”, essa consciência política constitui um elemento imprescindível para o fortalecimento e avanço da democracia e dos direitos por esta via estabelecidos: um condicionamento para a participação política.

Não nos parece, contudo, que tal comportamento se confunda com aquilo que devemos compreender como consciência política, visto que se trata de um termo que carrega uma carga semântica e alcance muito maiores que os que traduz quando de sua utilização adstrita ao contexto político atual, já que a vida política do homem precede sua atual estruturação constitucional democrática.

A consciência política deve ser concebida, então, como o elemento que faz do ser humano o *zoon politikon* da definição de Aristóteles ao estabelecer a disposição fundamental da consciência para conformar, com outras consciências, uma comunidade política, essa sim o ponto de partida da experiência política do Ocidente e da ulterior sofisticação de suas estruturas até o ponto culminante do complexo arcabouço político-jurídico da democracia constitucional, na qual se dá o exercício da cidadania propriamente. A consciência política, estaria, assim, na raiz da constituição das comunidades humanas, unidades (comunidade = *unidade com*) nas quais o homem se integra e que só por isso podem fundamentar toda e qualquer forma de organização jurídico-estatal.

Feito esse breve balizamento inicial (que, como veremos, deflui do próprio pensamento de Joaquim Carlos Salgado), é importante deixarmos claro que não pretendemos, entretanto, formular um conceito original de consciência política; trata-se, diferentemente, de *uma proposta de interpretação desse momento e de seu significado no processo ético total, ou processo da consciência jurídica, que Joaquim Carlos Salgado estabelece em sua Teoria da Justiça.*

Salgado atribui à consciência política no bojo desse processo a promoção da mediação entre a consciência moral, individual, e a consciência jurídica, universal. A partir dessa significativa e original formulação, e levando em conta os aportes das filosofias de Hegel e de Lima Vaz, sobretudo no que se refere ao tema do reconhecimento, nossa tese é que *o papel mediador da consciência política entre a consciência moral e a consciência jurídica concerne*

à promoção, por meio do **reconhecimento**, da universalidade do nós a que consciência jurídica se refere. Não se trata, então, de fornecer um conceito de consciência política, mas de interpretar o papel que ela desempenha no processo da consciência jurídica conforme a filosofia de Salgado. Assim, pretendemos evidenciar que a consciência política é o elemento fundante de toda a ordem político-jurídica, pois está na raiz da sempre mencionada essência gregária do homem, e que, por isso, ao lado da consciência jurídica, norteia toda a experiência ética que até os marcos atuais do Estado Democrático de Direito e dos direitos fundamentais nos conduziu.

Destarte, não por simples opção metodológica, mas como condição de exequibilidade, não realizaremos uma incursão no tema da consciência política, pois é uma temática tão ampla, com tantos desdobramentos, tantas interfaces com outras áreas (praticamente todas do universo das ciências humanas, como Ciência Política, Sociologia, Antropologia, Psicologia, Direito, História, Teoria do Estado etc.), que só se torna viável falar em consciência política dentro de marcos restritivos a serem rigorosamente observados. Esse marco, então, será o pensamento de Salgado, mas cuja interpretação será aqui precedida pela apresentação do pensamento político de Hegel e do pensamento ético de Lima Vaz, suas maiores referências intelectuais.

Assim, a ordem dos capítulos deste trabalho, ao lado da linha genealógica da filiação do pensamento de Salgado, retrata também uma lógica dialética subjacente ao processo de formação do pensamento de Salgado, pela qual a universalidade abstrata do político em Hegel (primeiro capítulo) e a particularidade da moral em Lima Vaz (segundo capítulo), são suprasumidos na universalidade concreta do direito, o *maximum* ético de uma cultura segundo Salgado (terceiro capítulo).

Mas, ao contrário do que alguns intérpretes consideram, a política não é colocada em plano acessório no pensamento de Salgado, pois, como pensamento dialético, ele traz em si os momentos político e moral preservados e elevados ao plano da universalidade concreta do direito. O processo da consciência jurídica, como um processo ético total, traz a consciência moral e a consciência política para o âmago da consciência jurídica, onde permanecem, negando-se e preservando-se dialeticamente num processo que se revelará como o responsável pela produção e atualização do direito.

Justifica-se tal empreitada pela relevância, e, mesmo, pela premência de se reassentar teoricamente o direito em suas verdadeiras bases políticas, fundando-o em uma realidade ético-cultural que efetivamente tenha o condão de fundá-lo e refundá-lo incessantemente. Ainda hoje, e desde muito, diversas correntes liberais insistem na tentativa sistemática de depurar Estado e direito da substância que os conforma para atrelá-los a uma principiologia abstrata que, para além das efetivas e importantes conquistas que legara ao indivíduo, constitui atualmente uma

forma de acorrentá-los a esse momento formal. Tal modelo é o mesmo que Hegel apresenta como o *Estado do entendimento*, Lima Vaz como a *civilização sem ethos* e Salgado como o *Estado poiético*, e nessa crítica todos eles assumem que não há direito nem Estado onde não há a existência política de um povo integrado numa comunidade eticamente estruturada.

Dessa forma, quando Salgado situa a consciência política como fundamento dialético da consciência jurídica, o que se apresenta é que o conteúdo jurídico de um Estado nada mais estabelece que as condições de existência que uma comunidade concreta erige para si mesma em determinado momento histórico. Isso significa que o Estado e o direito são frutos inextrincáveis da cultura – como tal política – que os gestou, e para além de toda e qualquer neutralidade e tecnicidade que pretendam engessá-los em um momento abstrato para enquadrá-los a uma normatividade que se pretende autofundada, há e sempre haverá a inexpurgável vocação política do ser humano, dada pela consciência política, que fundamenta eticamente o Estado e conforma concretamente seu direito a partir da constituição político-cultural de um nós comunitário.

Como veremos, a Filosofia do Direito de Joaquim Carlos Salgado, que posiciona no Estado de Direito e nos direitos fundamentais o ponto de cumeada do processo histórico de realização da ideia de justiça, não desvincula esse momento atual de suas bases ético-culturais, que possibilitaram seu surgimento a partir de uma substância política específica construída historicamente. É nesse sentido que interpretamos a consciência política como o momento dialético que diz respeito à aptidão relacional do ser humano para, reconhecendo e se identificando com o outro, conformar politicamente a unidade, que é origem e fim das determinações universais da consciência jurídica.

Nesse contexto, a consciência política realiza a operação a partir da qual os valores esposados pelo indivíduo moral passam a concorrer a nível intersubjetivo mediante sua assunção ao plano de um nós após o qual a passagem ao jurídico se dá pela formalização e positivação de tais valores, tendo como referência a universalidade já consagrada como unidade cultural no momento anterior da consciência política. Em outras palavras, a consciência política é o liame que possibilita a passagem da consciência moral para a consciência jurídica, exatamente porque o conteúdo das normas a serem universalizadas formalmente pelo direito exsurge de uma unidade política previamente constituída e que, apenas por constituir uma unidade, pode ser destinatária de normas (para ela) universais. Desta sorte, nossa pesquisa tem em mira o estudo dessa dinâmica de criação do jurídico a partir do moral, e é a partir daí que pretendemos compreender a consciência política como a grande responsável por essa mediação.

É por isso que, conforme entendemos, a consciência política que Salgado estabelece como a mediação entre a consciência moral e a consciência jurídica concerne justamente ao aspecto da disposição da consciência a reconhecer e conseqüentemente se identificar com outras consciências de modo a, assim, partilhar parâmetros morais em comunidade que, só por ser fundada num laço ético, permitirá a universalização formal pela consciência jurídica daqueles valores morais (como deveres) que, desse modo, se transformam em bens jurídicos (a serem fruídos como direitos subjetivos).

Logo, a consciência política em Salgado, a nosso ver, se relaciona estreitamente com o elemento que determina a formação, em Hegel, do Estado racional concreto, e, em Lima Vaz, da comunidade ética, ambas como determinações fundamentais do político, que não é nada mais que a determinação do homem de viver integrado numa comunidade, numa *pólis*, determinação essa que em Salgado se realiza derradeiramente na linguagem ético-política do direito. Dessa forma, tem-se que em Hegel, Lima Vaz e Salgado a vida em comunidade pressupõe a unidade entre seus membros, e é esse lastro político que conforma substancialmente a comunidade cujo conteúdo será sorvido e expresso em termos normativos, universais, pelo direito. Se para Hegel o Estado, logo o político, é o ponto de chegada de um processo ético idealmente configurado, e se para Lima Vaz é na comunidade ética moralmente fundamentada na ideia transcendente de bem que o homem realiza sua essência ética, para Salgado é o direito como *maximum ético* (resguardado pelo Estado Ético, que declara e efetiva os direitos fundamentais) que realiza a vocação universal do ser humano.

Assim, ao final da tese, pretendemos ter deixado clara a centralidade do momento político no pensamento de Salgado, pois ao estabelecer a consciência política como a mediação entre a particularidade da consciência moral e a universalidade da consciência jurídica (o ponto de cumeada do ético), é porque a tem como a responsável, por meio do reconhecimento, no plano da cultura, pela elevação do homem à universalidade.

1 RAZÃO E ESTADO EM HEGEL¹

Este capítulo concerne a uma breve incursão no pensamento político de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, 1770-1831), um dos maiores nomes da história da filosofia, e que interessa de perto à nossa tese não apenas pela dimensão e impacto de sua obra (que fazem dele um marco importante em qualquer pesquisa em sede de filosofia), mas, sobretudo, devido à influência que seu pensamento exerceu sobre Joaquim Carlos Salgado.

De fato, Salgado, em sua tese de cátedra, que deu origem ao livro *A ideia de justiça em Hegel*² (que neste capítulo será a principal referência utilizada como obra de acesso à filosofia de Hegel), oferece uma interpretação original da filosofia hegeliana, cuja ideia de justiça se firma, conforme propõe, nos valores da liberdade, igualdade e trabalho. Entendemos que a filosofia hegeliana é o elemento mais importante para a compreensão do pensamento de Salgado, e é isso que justifica a opção metodológica natural de estabelecer o pensamento de Hegel como ponto de partida de nossa investigação sobre aquilo que Salgado chama de consciência política.

A reflexão política ocupa lugar de destaque em Hegel, sendo o Estado seu ponto nodal, o qual não reputamos exagero considerar ainda como o ponto de maior expressão de toda a sua filosofia. Junte-se a isso o patamar a que ele alça a história, como o grande palco do desenvolvimento do Espírito, uma história que, como processo, possui racionalidade imanente, e teremos o vigoroso panorama revelado por seu pensamento. Far-se-á necessária, assim, a exposição dos elementos que determinam que o momento político – tanto como disposição da consciência para reconhecer o outro de modo a conformar fenomenologicamente o Estado abstrato, quanto como ponto de chegada do Espírito Objetivo no sistema, o Estado racional concreto – se exprima no pensamento de Hegel como o momento fundante da realidade objetiva e da história.

É assim que exploraremos o pensamento hegeliano tendo em vista a identificação de uma consciência política, ainda que não designada dessa forma, de cuja atividade decorre a conformação da ordem política. Pretendemos demonstrar que Hegel, como não poderia deixar

¹ Este capítulo concerne a um desenvolvimento e aprofundamento do texto de minha dissertação de mestrado, orientada pela Profa. Dra. Karine Salgado: FONSECA, Renon Pessoa. *A unidade política como fundamento ético do direito e do Estado em Hegel e Schmitt*. 2013. 243 f. Dissertação (Dissertação em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-9G9G4E/fonseca_renon_pessoa_a_unidade_pol_tica_como_fundamento_tico_do_direito_e_do_estado_e_m_hegel_e_schmitt.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 nov. 2017.

² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

de ser, tematizou sobre o que Salgado chama de consciência política como o implícito daquele que é seu resultado, o Estado. Ora, como este pressupõe um vínculo entre os membros da ordem que encerra, nosso entendimento é que tal vínculo é dado exatamente pela consciência política, cuja atividade é o *reconhecimento*. É dizer, o *reconhecimento* de outras consciências e consequente inauguração de uma convivência baseada em uma relação de reciprocidade (conforme definição de Lima Vaz) na Fenomenologia, e o *patriotismo*, identificado no sistema como uma espécie de reconhecimento concreto que leva o indivíduo da sociedade civil a se integrar, como cidadão, na totalidade ética do Estado.

Como veremos, Hegel se ocupa de maneira muito especial com o problema do (re)estabelecimento de uma instância de integração total entre os homens, o que para ele só se dá sob o manto ético do Estado. Dessa sorte, direciona seus esforços para fundamentar teoricamente a comunidade política em um liame ético, o que faz em duas frentes complementares: no bojo da Fenomenologia do Espírito, trata do *reconhecimento* como o momento da consciência que marca o encontro e identificação com o outro; no sistema, o *patriotismo* é apresentado como um influxo ético do indivíduo para, negando seus interesses particulares que imperam na sociedade civil, acorrer ao todo do Estado.

Ambos os conceitos são fundamentais para a compreensão filosófica das condições de possibilidade da fixação do agrupamento humano como uma unidade na pluralidade. Entretanto, o reconhecimento presente na Fenomenologia do Espírito, é dizer, na ciência da experiência da consciência, na qual Hegel descreve o percurso da formação da consciência para o conhecimento (e o reconhecimento, como conhecimento de si por meio do reconhecimento do outro, é um estágio desse processo), se mostra como um conceito ainda mais fundamental, porquanto mais próximo da terminologia salgadiana (consciência política). Com efeito, é na Fenomenologia que se dá a experiência da consciência na qual se verifica o nascimento do Estado em seu aspecto exterior e abstrato e sua caminhada até seu ponto de chegada, o Estado pós-revolucionário, concreto e autoconsciente; este, como momento da integração plena do indivíduo na comunidade, será abordado no segundo tópico em seu lócus próprio, qual seja, dentro do sistema, no qual se articulam racionalmente as objetivações do Espírito no mundo da cultura, o momento do Espírito Objetivo – tal como formulado de maneira definitiva na *Filosofia do Direito*.

Assim, dividiremos a abordagem em duas perspectivas, com o objetivo de sistematizar a exposição. São elas: (i) a existência, no pensamento hegeliano, no âmbito da Fenomenologia do Espírito, de uma espécie de consciência política na condição de disposição fundamental da consciência para se identificar com outras consciências e, assim, reconhecê-las, qual seja, o

reconhecimento; e (ii) a existência no pensamento hegeliano, no âmbito do sistema, de uma consciência política (como o reconhecimento concreto) que é uma disposição fundamental do indivíduo para romper sua imersão em seus interesses privados e superar abstração da sociedade civil para ingressar no todo do Estado, que em seu momento histórico derradeiro se manifesta como a totalidade ética do Estado racional pós-revolucionário, qual seja, o *patriotismo*.

Antes disso, à guisa de uma brevíssima apresentação, iremos pontuar algumas das noções fundamentais que norteiam o pensamento político de Hegel, bem como fornecer um esboço dos contornos de sua filosofia, extremamente sofisticada e complexa, o que permitirá a compreensão de como o problema da fundamentação do Estado moderno, pós-revolucionário, se coloca em sua reflexão. Não se trata, contudo, de simples contextualização, mas de imperativo lógico, pois, como veremos, em uma filosofia de totalidade, dialeticamente constituída, é impossível separar a parte do todo.

1.1 A formação do pensamento político de Hegel

Uma questão nevrálgica do pensamento de Hegel, talvez a mais importante de toda a sua filosofia, é formulada nos seguintes termos no prefácio de a *Filosofia do Direito*: “o que é racional, isto é efetivo; o que é efetivo, isto é racional”³. Esse impactante aforismo, que certamente é um dos mais célebres da filosofia ocidental, é o pano de fundo da reflexão de Hegel, que ele busca demonstrar por meio do discurso da Fenomenologia e que norteia sua proposta de sistema, e é a grande marca de seu idealismo. Para Hegel:

Importa [...] conhecer, na aparência do temporal e do passageiro, a substância, que é imanente, e o eterno, que está presente. Pois o racional, que é sinônimo da idéia, entrando ao mesmo tempo em sua efetividade na existência externa, surge numa riqueza infinita de formas, de fenômenos e de configurações e reveste seu núcleo com a casca colorida, em que a consciência inicialmente se aloja, a qual apenas o conceito atravessa, a fim de encontrar a pulsação interna e sentir ainda sua batida mesma nas configurações externas.⁴

Compete à filosofia, então, captar na realidade e suas contingências e exterioridades a racionalidade que lhe é imanente, pois “a tarefa da filosofia é conceituar o que é, pois o que é, é a razão”⁵. Aqui devemos analisar em sua gênese essa tarefa reservada por Hegel à filosofia.

³ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 41.

⁴ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 42.

⁵ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 43. E prossegue: “Reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e, com isso, alegrar-se com esse, tal discernimento racional é a

Trata-se de estudar o nascedouro da filosofia hegeliana, aqui abordada desde o ponto de vista de sua culminância política, a partir de contraposição e assunção simultâneas, isto é, da suprassunção de duas grandes correntes de pensamento que se objetavam à época: Ilustração e Romantismo. Ao mesmo tempo que faz uma vigorosa crítica à razão abstrata e vazia e ao artificialismo intelectualista da Ilustração, Hegel irá valorizar na história o espírito dos povos e sua objetivação em suas instituições pátrias como o grande ideal de harmonização do indivíduo com o todo, tal como vislumbrado no arquétipo da totalidade grega. Entretanto, não cai ele na unilateralidade das correntes românticas e historicistas (ademais análoga, porém em sentido oposto, ao unilateralismo da razão iluminista) que, por sua vez, se negam a buscar uma fundamentação racional desse desígnio. Como explica Karine Salgado:

[...] o Romantismo é marcado por uma reação à ilustração, opondo o sentimento à razão, a concepção de Estado como um todo orgânico à de Estado como resultado de um contrato. Assim, o historicismo representa uma reação ao racionalismo, que, ao empregar o método dedutivo, demonstra desprezo pelo material histórico.⁶

É na tentativa de superar, ou melhor, suprassumir a contradição entre essas duas perspectivas abstratas, que Hegel irá alicerçar seu edifício filosófico sobre a tênue, porém bem delineada, linha que divide o racionalismo anti-historicista ilustrado do historicismo antirracional romântico. A necessidade de se resolver essa contradição decorre do fato de que nenhuma dessas propostas oferece um caminho eficaz para o ingresso do indivíduo na comunidade, já que ambas partem de um unilateralismo insuperável. Enquanto no romantismo se parte de um sujeito imediatamente sensível, apaixonado, que, fundando na interioridade do sentimento o anseio impetuoso de se unir ao todo, chega a uma totalidade orgânica que dispensa fundamento racional, desde a perspectiva ilustrada se tem que a razão identificada com a vontade subjetiva autônoma se mostra impotente para construir um todo orgânico, apenas mecânico. Em outros termos, enquanto ao todo orgânico romântico falta fundamentação racional, o todo ilustrado fundamentado racionalmente carece de organicidade. Como resume Salgado:

A individualidade do romantismo ou sua particularidade que se exprime na “sensibilidade, nas emoções e paixões” aspira ao universal na forma do orgânico, ao

reconciliação com a efetividade que a filosofia concede aos que já atingiram alguma vez a exigência interna de conceituar e de manter, igualmente, a liberdade subjetiva no que é substancial, assim como de permanecer com a liberdade subjetiva não num particular e contingente, porém, no que é em si e para si.” (*Op. cit.*, p. 43).

⁶ SALGADO, Karine. História e Estado de Direito. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XXVII, v. 71, n. 2, p. 102-113, abr./maio/jun. 2009, p. 104. Disponível em: <<http://revista.tce.mg.gov.br/Content/Upload/Materia/449.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

passo que a individualidade preconizada pela Ilustração aspira a um universal na forma de uma totalidade mecanicista.⁷

Mas, ao mesmo tempo que o pensamento de Hegel rechaça essas duas perspectivas abstratas, ele é tributário das contribuições de cada uma. Com efeito, há forte influência romântica no pensamento de Hegel, o que se percebe desde os tempos de juventude, nos quais se destaca em seus escritos a defesa da religião natural, da religião viva do povo contra a positividade morta da religião institucionalizada. Vem da juventude, também, seu saudosismo da totalidade grega, da bela e harmoniosa integração do cidadão no todo, mas que não passava de uma quimera desde que o princípio da subjetividade livre fissurara o espírito do homem moderno, transformado em indivíduo apartado da comunidade. Ora, se inicialmente Hegel enxerga nesse distanciamento um estigma incictrizável da modernidade, desdenhando a ordem positiva na qual não se encontrava a si mesmo, em meados dos anos 1800, porém, ele abandona “a beatitude na qual o eu se opõe a tudo e a tudo mantém sob seus pés”⁸ a que se refere Franz Rosenzweig e se reconcilia consigo, com seu outro e com seu mundo. Como prossegue Rosenzweig em sua magnífica obra, *Hegel e o Estado*:

[...] ele encontra a reconciliação, senão com “esta época”, pelo menos com a “pátria” cuja “terra sagrada” devém para ele garantia de futuro que já murmura no coração do presente, esta pátria que vive nos hinos novos que ele agora canta. [...] O momento presente lhe oferece a garantia de que o solo da pátria irá prover o amigo cujo caminho se separou do seu. Sua intenção é achar novamente um meio de intervenção na vida do homem, escreve a Schelling. [...] A bússola da alma dirigiu sua agulha na direção contrária, a “mais alta subjetividade” de outrora cedeu lugar à mais extrema objetividade; a estrela que a agulha agora indica é a “época”. “Ser perfeitamente ela”, unir-se a ela, é a nova fórmula mágica, e logo veremos como esta disposição da personalidade, fortemente conquistada, dará igualmente à imagem de Estado a sua forma definitiva, para além da idéia de um Estado-destino (*Schicksalstaat*).⁹

⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 288. Assim, também, Gonçal Mayos Solsona: “A partir da perspectiva dos românticos, Kant e grande parte do Iluminismo dão uma abordagem claramente analítica que distingue e contrapõe mais que vincular e sintetizar. [...] Em contraposição, Herder e o Romantismo têm uma abordagem mais sintética que analítica, buscando sempre a conciliação e unidade que equilibre ou submeta todas as diferenças.” (MAYOS SOLSONA, Gonçal. *O iluminismo frente ao romantismo no marco da subjetividade moderna*. Tradução de Karine Salgado. Versão de capítulo da obra originalmente publicada em castelhano: MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo; Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Editorial Herder, 2004. p. 363-408. p. 14. Disponível em: <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos_old/PDF/IluminismoFrenteRomantPort.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017).

⁸ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 174.

⁹ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 175-176. Rosenzweig cita, evidenciando essa nova resolução, o conhecido epigrama de autoria de Hegel intitulado, significativamente, *Resolução*:

“O filho dos deuses pode ousadamente empreender o
combate confiante no seu cumprimento
Rompe com a paz em ti, rompe com as obras do mundo
Inclina-te, experimenta mais que o hoje e o ontem:
E assim tu não serás melhor que o tempo,

O problema fundamental que a filosofia política hegeliana tentará resolver será, a partir de então, estabelecer o modo pelo qual é possível a construção e manutenção de uma totalidade orgânica do povo em meio a um mundo moderno dilacerado pela subjetividade. O concreto que Hegel encontra na vida comunitária, no espírito do povo, constitui, dessa maneira, o ideal político “romântico” que perseguirá, mas nisso encontra um problema: na medida em que o romantismo se ergue na esfera imediata do sentimento, não pode propor no plano político a realização concreta de sua aspiração, e por isso o gênio romântico encontra seu refúgio na poesia, na arte, na qual seu eu poderá projetar pela intuição a integração com o todo, com a natureza, com a vida, e somente nesse sentimento encontrar sua satisfação.

Como o romantismo rechaça a razão ilustrada, porque analítica, autossuficiente e prepotente (já que pretende, mediante seus ditames universais, dar ordens à realidade), não pode nada propor no plano político, se limitando a pugnar pela irrestrita adesão à realidade ocasional dada no presente mediante o vislumbre estético e sentimental, e não pela construção racional. Hegel, ao contrário, pretende recorrer à razão para fundar seu edifício estatal, mas, por não lhe bastar um Estado abstrato, mas sim um Estado orgânico, precisa lançar mão de um outro tipo de razão que não aquela razão analítica que funda o Estado contratado: trata-se da razão dialética, um pensar que tem a mesma substância que o pensável, e que, por isso, acolhe todas as contradições da realidade da qual agora passa a dar conta como unidade.

A razão analítica da Ilustração só consegue pensar o todo como soma das partes, como todo mecânico, o que, no plano do saber, remonta ao saber enciclopédico, por justaposição, e no plano político funda o “Estado do entendimento”. Já a razão dialética, por assumir as contradições inerentes à realidade, pode determinar um saber absoluto, para a filosofia, e um Estado ético total, racional e orgânico, no plano político. Esse Estado realiza a unidade do uno e do múltiplo, ou a *identidade da identidade com a não-identidade*, isto é, a identificação dos indivíduos numa totalidade na qual fica mantida sua particularidade. Hegel reconstrói as bases da pólis grega cindida pelo indivíduo moderno por meio da suprassunção desse indivíduo no todo de maneira consciente, refletida, de modo que seu Estado passa a ser um momento superior ao Estado antigo. A constituição do Estado se mostra, destarte, viva e orgânica, mas também racional, pois, das luzes da razão, desde sua descoberta também pelos gregos, não pode um filósofo abrir mão em seu esforço de desvelar a realidade, o que só é possível pela via do logos. Assim, em preciosa síntese, Rosenzweig aduz que:

Mas o tempo mesmo, perfeitamente”

(HEGEL, G. W. F. *apud* ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 175).

[Hegel] colocou sua angústia pessoal na imagem da época inteira e descobriu um esforço de aproximação mútua entre aqueles que, após o reino luminoso da razão, inclinam-se à vida, e aqueles que, após o opressivo cativo do real, aspiram à consciência espiritual, e finalmente encontrou na “união com o a época” a solução mais pessoal à angústia mais pessoal.¹⁰

Hegel percebe que, entre Ilustração e Romantismo, a contradição aparente se revela como carência mútua; o que falta em uma perspectiva é preenchido por aquilo que na outra avulta unilateralmente. Hegel não faz do ingresso do indivíduo na totalidade ética um projeto político pessoal – ou, menos, um refúgio estético –, movido por um empuxo interior, por um capricho do sentimento, mas, ao contrário, busca dar fundamento racional ao ingresso nessa totalidade, demonstrando, pelo desenvolvimento dos conceitos e do pensamento, como a integração em um Estado cuja constituição viva encarna a existência ética de um povo politicamente organizado constitui uma necessidade da razão. Como Bourgeois explica:

[...] o Estado *strictu sensu* chega à sua realização verdadeira, imanente a si mesmo, na unidade concreta do *espírito de um povo* amadurecido historicamente. Um tal reconhecimento por Hegel da Historicidade do Estado – oposto à reconstrução abstrata deste pelas idéias revolucionárias – opõe-se, portanto, igualmente, à exploração romântico-restauradora dessa historicidade, desejosa de banir assim a emancipação racional do Estado de todo destino nacional-natural ou de toda destinação sobrenatural-religiosa.¹¹

Essa “*emancipação racional do Estado de todo destino nacional-natural*” que Bourgeois menciona concerne à fundamentação do Estado na liberdade, mas uma liberdade que está muito além da mera liberdade individual tão cara ao pensamento liberal, pois se trata da liberdade do Espírito, cuja determinação é se objetivar racionalmente, isto é, manifestar-se na história, ao mesmo tempo em que livre, necessariamente.

Sem essa fundamentação racional do Estado na liberdade como ideia (e não como autonomia ou senso estético particulares), estaríamos diante de qualquer outra tendência intelectual (opinião, representação, intuição etc.) à totalidade, não do saber de totalidade, com o qual se ocupa a filosofia; esta deve, portanto, para Hegel, por meio da razão, mas da razão dialética, não a analítica, ilustrada, determinar racionalmente seu desenvolvimento a partir de si mesma rumo a este universal concreto.

Uma filosofia que pretenda fundar a universalidade do direito e do Estado na abstração racional do indivíduo é impotente, assim como um movimento artístico que queira, a partir de uma inclinação do coração, de uma disposição de alma, dar-lhe refúgio no gozo estético – se

¹⁰ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 176.

¹¹ BOURGEOIS, Bernard. *Hegel – os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 118.

bem que a impotência, nesse caso, seja aceitável, pois deliberada.¹² É necessário fundamentar racionalmente a totalidade orgânica, e isso só será possível por meio de uma razão também “orgânica”, isto é, que dê conta, dialeticamente, de integrar o indivíduo em uma totalidade na qual ele não apenas é parte, mas também todo; ou melhor, numa totalidade na qual ele seja parte, sendo todo, e seja todo, sendo parte. A crítica à impotência estética ante a razão dialética para apreender e exprimir a identidade entre a parte e o todo não nos impedirá, contudo, de colacionar preciosa estrofe de Gregório de Matos, a fim de que, assim como em Hegel, a intuição dessa identidade possa auxiliar sua compreensão racional:

O todo sem a parte não é todo,
A parte sem o todo não é parte,
Mas se a parte o faz todo, sendo parte,
Não se diga, que é parte, sendo todo.¹³

¹² Veja-se que, pelo contrário, quando a fundamentação do direito e do Estado no sentimento e na opinião subjetiva (o que, como já mencionamos, Hegel capitula como uma espécie de moralidade epistêmica) se apressa a tingir-se da dignidade da filosofia, a irritação de Hegel avulta, como ocorre frequentemente na *Filosofia do Direito*, sobretudo no prefácio, em críticas quase sempre com destinatário fixo: Jakob Freidrich Fries, contra quem ele dispara: “Um comandante supremo dessa superficialidade, que se chama filosofia, Sr. Fries, teve a coragem, por ocasião de uma cerimônia pública solene, cuja reputação se tornou duvidosa, de expor em um discurso cujo objeto era o Estado e a constituição do Estado a seguinte representação: ‘num povo, em que dominasse um autêntico espírito comum, toda a ocupação dos assuntos públicos receberia a vida a partir de baixo, do povo, a cada obra singular da cultura popular e do serviço do povo se consagrariam as sociedades vivas, de maneira inquebrantável reunidas pela cadeia da amizade’ e semelhantes. Este é o sentido supremo da superficialidade [:] colocar a ciência não no desenvolvimento do pensamento e do conceito, mas antes na percepção imediata e na imaginação contingente e igualmente a rica articulação do ético dentro de si, que é o Estado, a arquitetônica de sua racionalidade, a qual pela diferenciação determinada das esferas da vida pública e de suas legitimações e pelo vigor da medida, na qual se mantêm cada pilar, arco e viga, faz nascer a força do todo da harmonia de seus elos, - [a superficialidade consiste em] deixar esse edifício formado fundir-se no caldo ‘do coração, da amizade e do entusiasmo’. Como o mundo em geral, segundo Epicuro, não é facilmente assim, mas assim deveria ser, o mundo ético, segundo tal representação, deveria ser entregue à contingência subjetiva do opinar e do arbítrio. Com o simples remédio caseiro de colocar no sentimento o que é o trabalho, de fato milenar, da razão e de seu entendimento, poupa-se certamente todo o esforço de discernimento racional e de conhecimento que conduz ao conceito pensante.” (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 36).

¹³ Trata-se do primeiro quarteto do soneto intitulado “*Ao braço do mesmo Menino Jesus quando apareceu*”, escrito por ocasião do aparecimento de uma parte (o braço) da imagem do menino Jesus que estava desaparecida. Apesar do objeto aparentemente prosaico, o poema deixa entrever de modo assaz oportuno a razão dialética que Hegel haveria de caracterizar conceitualmente:

“O todo sem a parte não é todo,
A parte sem o todo não é parte,
Mas se a parte o faz todo, sendo parte,
Não se diga, que é parte, sendo todo.

*Em todo o Sacramento está Deus todo,
E todo assiste inteiro em qualquer parte,
E feito em partes todo em toda a parte,
Em qualquer parte sempre fica o todo.*

*O braço de Jesus não seja parte,
Pois que feito Jesus em partes todo,
Assiste cada parte em sua parte.*

Nesse precioso verso, temos muito bem intuída a dialética hegeliana, cujos termos ele haverá de conceituar racionalmente. Em sua filosofia política, o todo cujas partes (na condição de todo) são as leis, os costumes, as instituições, e, sobretudo, os cidadãos, é o Estado, que, manifestando o espírito do povo, encarna o Espírito em seu caminhar pela história. Portanto, a necessidade lógica que determina que o Estado exista como uma totalidade ética é a mesma que determina a racionalidade de suas manifestações sucessivas na história, o palco (racional) da objetivação do Espírito rumo ao saber concreto de si mesmo.

A grandiosidade da filosofia hegeliana nesse aspecto – um de seus principais, senão o principal –, está em ter dado acabamento racional à necessidade sentida e intuída esteticamente pelo Romantismo de dar existência concreta à vida coletiva, no plano da totalidade, bem como de ter percebido que à universalidade abstrata fixada no Estado liberal pelo entendimento da Ilustração faltava a organicidade apetecida pelo ímpeto romântico. A solução será, então, no desenvolvimento racional do conceito, demonstrar a razão imanente ao direito e ao Estado do seu tempo.

É assim que a razão dialética em Hegel, como ideia, dará conta de toda a realidade objetiva plasmada na história pelo Espírito e, assim, fará da constituição do Estado concreto seu momento pleno e acabado. Sua determinação no plano objetivo será a constituição ético-política de uma vida universal, da vida de um povo. Em Hegel, só o todo é o verdadeiro, e é por isso que compete à filosofia captar a totalidade do real que é razão como racionalidade do real que é totalidade. Essa totalidade como racionalidade e racionalidade como totalidade que compete à filosofia captar na realidade concreta do tempo presente, no plano da cultura, é o Estado. Sua totalidade é o povo que nele e por meio dele se manifesta; e sua racionalidade é o direito, no Estado e pelo Estado realizado como direito positivo, pois “o direito absoluto da ideia é destacar-se nas determinações legais e nas instituições objetivas”¹⁴.

Ora, sendo o problema geral que Hegel se coloca conhecer na realidade a razão imanente, na *Filosofia do Direito*, trata-se, então, de conhecer no direito positivo e no Estado sua racionalidade imanente que se dá conforme seu conceito, e é justamente aí que a realidade efetiva é a realização concreta de uma liberdade racional em si e para si. Essa racionalidade será explicitada na *Filosofia do Direito* como a racionalidade que perfaz a articulação interna

*Não se sabendo parte deste todo,
Um braço, que lhe acharam, sendo parte,
Nos disse as partes todas deste todo.”*

(MATOS, Gregório de. *Obra poética*. Organização de James Amado. Preparação e notas de Emanuel Araújo. Apresentação de Jorge Amado. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992).

¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 309, §350.

do Espírito Objetivo, cujo ponto de chegada é o Estado constitucional concreto.¹⁵ Mas, para além dessa configuração concreta da razão na articulação do Espírito Objetivo internamente ao sistema, deve-se lembrar sempre que o Espírito certo de si mesmo descrito por Hegel no momento do Estado pós-revolucionário nasce como Espírito imediato, de modo que todo o seu desenvolvimento histórico-fenomenológico está também abarcado pela razão que faz desse percurso um movimento necessário, já que, com Salgado, “a história é [...] a história do Espírito, vale dizer, a história é a história do Estado”¹⁶.

Feitas essas considerações gerais acerca da formação do pensamento de Hegel e do lugar do Estado e da história em sua filosofia, vejamos como se dá o percurso histórico-fenomenológico do Espírito até chegar à época de Hegel, tal como ele interpreta.

1.2 A *Fenomenologia do Espírito* e a experiência da consciência

Antes de tudo, é necessário estabelecermos como o conceito de “consciência”, do qual a “consciência política” seria uma especificação, será trabalhado. Trata-se de um termo polissêmico, que assume inúmeros significados a depender do contexto em que está empregado e dos pressupostos teórico-filosóficos que cada autor assume. Tal polissemia, contudo, como ensina Lima Vaz, surge na modernidade, pois até a Idade Média, quando se falava em consciência, se queria referir à consciência moral.

A consciência, cuja raiz etimológica remete a “saber com” (do latim, *conscientia* = *scientia* + *cum*), seria o conhecimento do homem por si mesmo, ou seja, um saber de si consigo mesmo que se constitui, nas palavras daquele renomado filósofo mineiro, em “um ato absolutamente autônomo de livre julgamento do sujeito moral sobre si mesmo”¹⁷. Nessa acepção, como explica Mariá Brochado, “consciência significa a reflexão que o sujeito faz no sentido de se desdobrar e recuar para se observar e julgar”¹⁸, e teria como nascedouro a própria Ciência da Ética, desenvolvida por Sócrates no século V a.C., que coloca como centro da

¹⁵ “Assim, esse tratado, enquanto contém a ciência do Estado, não deve ser outra coisa do que a busca para *conceituar e expor o Estado como um racional dentro de si*. Enquanto escrito filosófico, é preciso que ele esteja o mais distante de dever construir um *Estado, tal como ele deve ser*; o ensinamento que pode residir nele não pode tender a ensinar ao Estado como ele deve ser, porém, antes como ele, o *universo ético*, deve vir a ser conhecido.” (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 47, §1)

¹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 395-396.

¹⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Crise e verdade da consciência moral. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 393-432, 1998. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/691>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 467.

¹⁸ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 45.

reflexão ética as ideias de virtude e bem pelas quais o indivíduo moral deve pautar seu agir como resposta ao relativismo sofista.

Mas tal sentido se desnaturou na modernidade com a inflexão antropocêntrica inaugurada por Descartes e aprofundada por Kant que marcou o início do período da metafísica do sujeito, que, também designada como filosofia da consciência, diz respeito à colocação do homem como sujeito que a partir de si capta e significa a realidade. Como explica Mariá Brochado, “a consciência na filosofia do objeto é tratada como um tópico da realidade prática. A partir de Descartes, a filosofia passa a ser uma filosofia da consciência, sendo o centro de toda a realidade, pois a realidade é determinada pelo sujeito”¹⁹. Doravante, a consciência passa a significar aquilo que o sujeito faz dela, e a partir daí múltiplas interpretações e especificações aparecem, conforme a perspectiva de cada pensador acerca daquilo que a constitui como essência humana a ser por ele conhecida. Isso gerou uma dispersão semântica do termo, cujas acepções são as mais diversas possíveis, e que vão aumentando à medida que aumenta o grau de especialização das ciências humanas, tais como: consciência psicológica, consciência transcendental, consciência sociológica, consciência cultural, consciência profissional, consciência de classe, consciência neurofisiológica etc.

É Hegel, portanto, ao inaugurar o período da metafísica especulativa, que irá dar a formulação – a nosso ver – mais consistente daquilo que se deve compreender por consciência, e que assim será utilizada em nosso trabalho, tanto mais porque Salgado, cujo conceito de consciência política pretendemos detalhar, tem seu pensamento determinantemente marcado pela filosofia hegeliana, que se singulariza pela tentativa de unificar todas as atividades da consciência, tanto no âmbito do conhecer quanto do agir, no momento superior do saber absoluto. Ora, isso se dá por meio de um processo, uma *experiência da consciência*, cuja apreensão filosófica Hegel chama de *Fenomenologia do Espírito*.

A *Fenomenologia do Espírito*²⁰, texto escrito em Iena e publicado em 1807, representa o grande esforço de Hegel para pensar o absoluto, e o insere no idealismo alemão, movimento do qual veio a ser o grande expoente. A principal proposta que norteia a *Fenomenologia* é revelar como se dá a formação do conhecimento, ou melhor, como o homem se forma para o conhecimento. Hegel irá demonstrar que isso se deve a um processo dialético trilhado pela consciência, que atravessará diversas experiências concretas que a conduzirão à identificação entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. Ao final desse percurso, no qual a consciência

¹⁹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 49.

²⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

é Espírito, ela terá chegado ao saber absoluto, pelo qual se sabe toda a realidade. Mas, como o conhecimento da totalidade do real abrange o conhecimento, pela consciência, de si mesma e de outras consciências, esse processo há de conduzir necessariamente à dialética subjacente que concerne à formação do homem para a liberdade, o que se dá pelo conhecimento de si do homem como livre por meio do *reconhecimento* do outro como livre. Eis o mote da *dialética do reconhecimento*, que a nosso ver diz respeito à atividade da consciência política em Hegel (porquanto concerne à experiência política da consciência, em seu contato originário com o outro), e cujas linhas gerais pretendemos desenvolver neste tópico.

Para Hegel, o exterior só existe para o homem, pois este o pensa na condição de indivíduo pensante, e por isso é indivíduo. Só é indivíduo diante da universalidade que lhe é exterior, que lhe nega em sua condição de indivíduo, e esse conflito atinge grau máximo quando a exterioridade se apresenta como outra consciência. Uma das grandes originalidades da filosofia política hegeliana está em estabelecer nessa relação negativa a origem do convívio entre os homens pela descoberta, afirmação e realização da liberdade. Para tanto, é mediante um processo que conduz ao reconhecimento do outro que a consciência de fato saberá de si, como individualidade e como universalidade.

Mas o reconhecimento, tal como descrito na Fenomenologia, não se dá abstratamente, e sim por um processo concreto, no plano em que efetivamente se sucedem as relações que os homens travam entre si, é dizer, na história. Por isso, como afirma o filósofo catalão Gonçal Mayos Solsona, a Fenomenologia diz respeito a uma “*experiencia vital siempre en contraposición consigo misma, con sus fenomenizaciones o figuras de la conciencia, y continuamente redefiniéndose dolorosamente a partir de las más terribles experiencias de la pérdida de sí*”²¹.

Com efeito, a matéria da Fenomenologia, o terreno no qual a consciência irá se manifestar e desdobrar quando é Espírito, é a história, mas, e ao mesmo tempo por isso mesmo, não estamos diante de uma história meramente *efetual*, contingente, ou então, diríamos, uma história *cronológica*, mas sim de uma história que, por ser ela o próprio palco da manifestação do Espírito até seu saber concreto de si mesmo, é, em si mesma, lógica. A fenomenização da consciência em figuras e momentos históricos até o saber absoluto tem como fio condutor uma necessidade lógica que os envolve na trama do Espírito como momentos do seu

²¹ MAYOS SOLSONA, Gonçal. Modernidad y racionalidad. Razón geométrica y razón dialéctica. *Convivium*, Barcelona, Universitat de Barcelona, n. 18, p. 47-72, 2005. p. 72. Disponível em <<http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73229/98858>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

desenvolvimento racional, tal como Hegel identificou em seu tempo. Atesta Salgado que “a Fenomenologia é esse liame entre história e lógica”²², e explica:

Ora, se a Fenomenologia procura responder que fundamento racional se pode encontrar nas diversas formas de manifestação da cultura ocidental e assim dar sua justificação em termos de uma razão histórica que direciona a civilização ocidental para uma “sociedade política de consenso na esfera do reconhecimento universal”, essa resposta é encontrada na idéia de liberdade, a um só tempo o vírus deletério das estruturas de dominação e o germe vital da plena reconciliação do Espírito consigo mesmo numa organização política de liberdade. A afirmação dessa liberdade ou o seu reconhecimento, primeiro como liberdade do sujeito, depois como liberdade de todos na unidade da substância e do sujeito, cujo saber é a demonstração da “necessidade histórico-dialética do reconhecimento universal”, é o que mostra o discurso da *Fenomenologia* na matéria da história.²³

1.2.1 *Consciência de si*

O primeiro lampejo da consciência, como consciência imediata, “constitui o grau da reflexão ou da relação do espírito: do espírito como fenômeno: o Eu é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como relação subjetiva, como certeza de si mesmo”²⁴. Nesse estágio, a consciência é apenas consciência em si, seu primeiro degrau no caminho fenomenológico, e se desdobrará nos momentos da Certeza sensível, da Percepção e da Força e Entendimento, após os quais se faz consciência de si.

A consciência de si, superior à consciência em si, ao se colocar de maneira determinante diante do objeto, conhece a si mesma, sabe de si. Como explica Hegel no capítulo sobre a Fenomenologia do Espírito da Enciclopédia, “a verdade da consciência é a consciência-de-si, e esta é o fundamento daquela, de modo que na existência toda a consciência de um outro objeto

²² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 232.

²³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 249-250. Assim, também, Lima Vaz, em sua basilar apresentação da edição brasileira da Fenomenologia do Espírito: “Vale dizer que a ordem dos momentos descreve propriamente o movimento dialético ou a lógica imanente da Fenomenologia e faz com que a aparição das figuras não se reduza a uma rapsódia sem nexos mas se submeta ao rigor de um desenvolvimento necessário. Figuras e momentos tecem a trama desse original discurso hegeliano, que pode ser considerado a expressão da consciência histórica do filósofo Hegel no momento em que a busca de uma fundamentação absoluta para o discurso filosófico como auto-reconhecimento da Razão instauradora de um mundo histórico – o mundo do Ocidente – pode ser empreendida não como a delimitação das condições abstratas de possibilidade, tal como tentara Kant, mas como a rememoração e recuperação de um caminho de cultura que desembocava nas terras do mundo pós-revolucionário onde o sol do Saber absoluto – o imperativo teórico e prático de igualar o racional e o real – levantava-se implacável no horizonte.” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A significação da Fenomenologia do Espírito (Apresentação). In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 16).

²⁴ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011. p. 182, § 413.

é consciência-de-si: eu sei de um objeto como meu (é minha representação); portanto, nele eu sei de mim”²⁵.

Seu próximo passo será se encaminhar para o outro, mas, por ser a outra consciência um igual, ou seja, um outro ser racional, logo, livre, a relação que se instala não é de mero conhecimento, pois essa é uma relação de desejo, na qual o objeto desejado é consumido, o que estabelece um infinito abstrato ou mau infinito, já que a consciência de si, ao consumir seu objeto, passa ao desejo de outro, e assim indefinidamente. Hegel chama de desejo essa primeira atividade de visar ao conhecimento do objeto exterior porque por essa via a consciência nega a independência do objeto. Dessa forma, acaba por consumi-lo, já que este, apesar de negar o sujeito, não é preservado, não permanece à frente da consciência de si exercendo a função mediadora da negação conservada e elevada ao plano da identidade suprassumida. Apenas um ser racional, um igual a si, pode efetivamente realizar esse papel, precisamente por ser a negação igualmente viva da consciência de si, seu ser-outro. A consciência de si só poderá se reconhecer verdadeiramente à medida que se depare com um “objeto” inconsumível, que também seja em si e para si: outra consciência de si²⁶, diante da qual se descobrirá como um *nós*, ou razão, tal como Hegel descreve na *parábola do senhor e do escravo*.

1.2.2 A dialética do senhor e do escravo

A *dialética do senhor e do escravo* é uma das mais belas, vigorosas, e, ao mesmo tempo, complexas passagens da filosofia ocidental. Trata-se da figura pela qual Hegel descreve a descoberta da liberdade na Fenomenologia como um percurso do Espírito inaugurado pelo contato da consciência de si com outra, após já ter ela se defrontado com as coisas do mundo exterior. Estas são por ela conhecidas; outra consciência, porque, igual, deve ser como tal

²⁵ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011. p. 195, § 424.

²⁶ Em trecho de grande clareza, Hegel explica: “Nesses três momentos se completa o conceito de consciência-de-si:

O puro eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato.

Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o suprassumir do objeto independente; ou seja, ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade.

Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença de-nada, e nisso é independente.

A figura diferente, apenas viva, suprassume sem dúvida no processo da vida mesma, sua independência, mas junto com sua diferença cessa de ser o que é. Porém o objeto da consciência-de-si é também independente nessa negatividade de si mesmo e assim é, para si mesmo, gênero, universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva.”

(HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 16).

reconhecida. Isso se dá por uma experiência concreta, que é o que Hegel descreve na dialética do senhor e do escravo, ou dialética do reconhecimento.

A dialética do reconhecimento se desdobra em duas figuras fundamentais: a *luta* e o *trabalho*. Pela primeira, a luta, as consciências de si, como absolutas, confrontam-se para a afirmação unilateral, exclusiva, por parte da outra consciência de si (e daí a abstração desse momento de desigualdade), de sua liberdade. Por meio do trabalho, essa desigualdade será superada, e a liberdade, doravante universalmente reconhecida, concreta.

1.2.2.1 Luta

O primeiro contato entre duas consciências de si que até então apenas se relacionavam com as coisas do mundo exterior pela relação de desejo tem como resultado imediato um choque: a *luta de vida e de morte*. Isso, pois, ao reivindicarem ambas o reconhecimento absoluto de sua individualidade, de seu ser para si abstrato, o resultado é a tentativa de uma consciência de si submeter a outra para forçá-la a reconhecer sua liberdade de maneira unilateral. Com isso, dois valores fundamentais para a consciência de si estarão em jogo: vida e liberdade (da qual aqui ainda não é plenamente consciente). A consciência de si vencedora submete a vencida, que, para manter sua vida, abre mão de sua liberdade. A vida lhe é concedida como uma graça pela consciência de si vencedora, e, a troco disso, a consciência de si derrotada aliena sua liberdade para a vencedora: torna-se escrava.

Assim tem início a relação histórico-fenomenológica entre as consciências de si, que até a Revolução Francesa é desigual, já que elas se postam em situações distintas: uma independente (senhor) e outra dependente (escravo). A independência do senhor diz respeito ao fato de poder ele fruir livremente o que é produzido pelo escravo, enquanto este não tem alternativa senão alienar o objeto de seu trabalho para o senhor, sem poder fruí-lo.

É interessante destacar o papel basilar que a luta assume na filosofia de Hegel, pois ela constitui, em verdade, o primeiro passo da consciência em direção à outra consciência, o que significa que ela marca o encontro com o outro, ponto de partida para a posterior coexistência no seio de uma comunidade. Salgado explicita o significado dessa singular e profunda percepção de Hegel da seguinte forma:

O que vai distinguir a Filosofia política de Hegel da Filosofia política da tradição moderna, sobretudo da tradição liberal, é a substituição da idéia de reconhecimento, que é uma idéia dialética, é uma situação dialética dos indivíduos, à idéia de contrato social, que é uma situação jurídica dos indivíduos. Como é que aparece imediatamente a diferença entre esses dois conceitos? Na idéia de contrato social supõe-se que os contratantes se encontram, inicialmente, num estado de perfeita igualdade, porque se

não há igualdade não há contrato. Ao passo que, na idéia de reconhecimento, os indivíduos se encontram, inicialmente, numa situação de desigualdade ou de luta. Aquilo que Hobbes e o Direito Natural clássico pensavam que devia cessar para começar a sociedade, Hegel diz o contrário: a sociedade nasce da luta, quer dizer, nasce da dialética dos indivíduos que se opunham, ou das consciências que lutam para se reconhecerem.²⁷

Portanto, é a luta, e não um contrato, que está na origem do Estado, e aqui o pensamento de Hegel mostra toda a sua concretude na irrestrita adesão à realidade, na qual a ideia, muito longe das abstrações contratualistas, se realiza na história, essa que mostra inequivocamente que nos primórdios da evolução do homem o conflito ditava o tom das relações sociais. Por conseguinte, Hegel faz da constatação da conflitualidade dessa realidade (a mesma *bellum omnium contra omnes* que leva Hobbes ao rumo oposto) não um panorama que o homem irá, de súbito, descobrir e pretender se livrar por um pacto social, mas, diferentemente, estabelece a luta aqui verificada como o ato inaugural de um processo lento e penoso cujo fim é a descoberta e realização da liberdade.

O que distingue a filosofia política de Hegel, então, é que para ele a liberdade não é apriorística, não surge *ex nihilo* em um *homo homini lupus* até então totalmente inconsciente da sua liberdade para se manifestar em um momento imediatamente posterior como a vontade autônoma que negocia as cláusulas do contrato social. Contra essa abstração, Hegel estabelece a necessidade de que a liberdade seja descoberta no bojo do processo de seu desenvolvimento histórico, ou, em outras palavras, no caminhar da consciência rumo à sua realização.

Portanto, esse primeiro momento da luta, apesar de gerar imediatamente uma situação de desigualdade entre os indivíduos, os coloca em relação e inaugura a caminhada do Espírito, como Estado, na história, que culminará na Revolução com a descoberta da igualdade em liberdade de todos. Nas palavras de Hegel:

A luta pelo reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados*. A *violência*, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do *direito*, embora seja o momento *necessário e legítimo* na passagem do *estado* da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal. É o começo, ou o *começo fenomênico* dos Estados, não seu *princípio substancial*.²⁸

Salgado observa que é no momento em que a vida é colocada em risco, quando o atributo da animalidade, a vida pura, se vê em vias de ser sacrificada, que a liberdade vem à tona e é descoberta como o predicado essencial que faz do homem humano: “É o risco da vida o

²⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 392.

²⁸ HEGEL, G. W. F. A Filosofia do Espírito. In: _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. v. III. p. 204, § 433. (grifos no original).

primeiro momento pelo qual o homem põe como valor absoluto a liberdade, ou realiza e manifesta o que ele tem de propriamente humano, ingressando no dia luminoso do Espírito”²⁹.

É por cumprir esse papel de inaugurar a convivência humana, ainda que de modo violento, que a luta de vida e de morte já está coberta pelas determinações do Espírito, de modo que ela não tem e não pode ter como resultado a morte do vencido, nem apenas a vida do vencedor como um dado em si, mas a vida do homem livre. Não se trata, então, de uma luta por sobrevivência, como entre dois animais, de onde jamais sairia a liberdade, mas de uma luta que tem como finalidade o reconhecimento da liberdade, e que por isso mesmo se trata de uma luta travada no mundo da cultura, do Espírito.

A luta tem o condão de colocar em contato duas consciências de si, que, como descobrirão ao final do processo de reconhecimento, só o podem ser para a outra, é dizer, são consciência de um nós. A consciência de si precisa da mediação de outra consciência de si, precisa reconhecer seu ser-outro e assim nele se reconhecer para ser o que é: livre. Mas, para tanto, deve ter início a segunda figura da dialética do senhor e do escravo: o trabalho.

1.2.2.2 Trabalho

Após a submissão da consciência vencida pela vencedora, uma situação de desigualdade gerada pela luta de vida e morte, a consciência servil irá mirar a superação dessa desigualdade. Ao compreender que a diferença entre ela e o senhor reside no desfrute da liberdade, ela descobre a liberdade, se descobre livre, e assim empreenderá uma nova luta pela conquista da liberdade. Essa descoberta, como veremos, se dá pelo *trabalho*. O que caracteriza o trabalho servil é a alienação (conceito do qual posteriormente Karl Marx se apropriará e dará tratamento diverso) de seu produto pelo senhor, ou seja, ele é realizado exclusivamente a serviço do senhor, serve unicamente à satisfação de seu desejo, já que o escravo não pode fruir o que produz. Logo:

Enquanto o senhor frui o objeto, consumindo pelo desejo, o escravo forma-o pelo trabalho, dominando o seu desejo, e, com isso, forma-se a si mesmo, superando o temor, como consciência de si que é. O temor e o trabalho são elementos que possibilitam que a consciência de si escrava seja consciência de si livre, pois, enquanto ela pode ver-se no senhor como sua verdade, o senhor não pode ver-se no escravo, que é sua verdade. “Enquanto mediadora”, segundo a mais autorizada interpretação da dialética do senhor e do escravo, “a consciência servil passa a ser a *verdade* da consciência de si independente”.³⁰

²⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 259.

³⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 263. (grifo no original).

Chega ela a essa verdade pela constatação da relação de interdependência que se estabelece entre ambos. Dir-se-ia que apenas o escravo depende do senhor, pois este tem direito de vida e de morte sobre ele, mas, não obstante, o senhor, ao mesmo tempo que é independente, pois pode fruir livremente o produto do trabalho do escravo, torna-se dele dependente, pois sua independência só existe porque o escravo a reconhece e trabalha para ela; logo, sua liberdade está condicionada ao reconhecimento do escravo. Com isso, o senhor se torna dele dependente e, assim, a consciência de si escrava descobre ser a liberdade resultado de um ato seu: o reconhecimento. A consciência de si servil, que produz, que trabalha, faz, por isso, inverter a posição da consciência de si que frui a coisa trabalhada: o senhor passa a ter sua independência dependente do reconhecimento do escravo. Por isso este descobre que, apesar de não ser livre, tem a capacidade de sê-lo, pois para tanto basta que sua liberdade seja reconhecida pelo senhor.

Desse modo, o escravo reconquista a liberdade (interna), ou melhor, a conquista, pois somente agora sabe que é livre, apesar de não o ser efetivamente. Essa descoberta da liberdade interior e da conseqüente igualdade universal abstrata é apresentada por Hegel na filosofia estoica, que coloca no mesmo plano o imperador Marco Aurélio e o escravo Epiteto, e para cujos representantes as correntes não constituem óbice para o desfrute da liberdade interna, que é inerente a todo ser humano. Evidente que se trata de uma concepção abstrata da liberdade, que é por isso criticada por Hegel. Como salienta Salgado, o progresso da história só é possível porque a atitude que o escravo toma diante da liberdade recém-descoberta no senhor é bem diversa:

O escravo mira no senhor a sua própria imagem e vê que é consciência de si livre como o senhor; o senhor, entretanto, não pode ver no escravo a sua própria imagem. A bandeira da história é empunhada pelo escravo que empreenderá a luta pela reconquista do seu para si, o que fará, não mais pelo processo da luta de morte, que faria da relação dialética um processo infinito negativo, mas pela relação de trabalho e modificação do mundo exterior.³¹

É, portanto, por meio do trabalho que o escravo empreende a luta por sua liberdade, e assim impulsiona a história. Se, do contrário, o fizesse empreendendo uma nova luta de vida e de morte, uma possível vitória da consciência de si escrava sobre a do senhor apenas faria inverter os polos da relação, ou seja, o senhor passaria a ocupar o lugar do escravo, e vice-versa, o que impediria uma suprassunção dialética e desvirtuaria a relação para um mau infinito. Quando o escravo, por via diversa, se volta novamente para o mundo exterior – mas agora pelo trabalho e tendo que conter seu desejo –, devendo, em vez de consumi-lo, transformá-lo, ele transforma-se também. Enquanto o senhor se relaciona com o escravo pela relação de desejo,

³¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 265.

tratando-o como uma coisa dentre as demais, o escravo, ao ter contido seu desejo, por não poder fruir as coisas que produz, tem sua liberdade negada, mas assim reconhece a liberdade do senhor, e assim se reconhece no senhor, pois se reconhece livre.

No entanto, como lembra Salgado, apesar de ser o escravo quem empunha a bandeira da história pelo trabalho, o que faz dele um trabalho propriamente humano é o projeto, e esse fica a cargo do senhor, que é quem de fato define qual será o produto do trabalho e estabelece sua disciplina. Dessa sorte, não apenas concorre para a afirmação da centralidade do trabalho na dialética do senhor e do escravo o trabalho enquanto realizado pelo escravo, mas também enquanto projetado pelo senhor, pois é o projeto que imprime racionalidade à natureza, que faz do mundo trabalhado cultura, ou seja, Espírito.

1.2.3 Razão: o eu que é um nós

Até o momento da luta de vida e de morte, do primeiro encontro com o outro, a consciência apareceu apenas como consciência de si, isto é, “como consciência particular. Ela agora vai se mostrar como consciência universal. Vai passar pelo momento da Razão, em que ela sabe ser toda a realidade, chegando ao nível de uma consciência coletiva”³². Como explica Lima Vaz, “aqui a consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência-de-si porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência-de-si”³³.

Doravante, a consciência de si encontra sua verdade na medida em que o saber de si é resultado não mais de uma dialética do desejo cujo resultado é o consumo do objeto inanimado, mas sim de uma dialética na qual ela se põe em relação com outra consciência, não consumível. Dessa maneira:

Somente como consciência de si para outra consciência de si, na medida em que é eu e objeto ao mesmo tempo, ela é Espírito cuja dialética começa pela cisão da luta de morte e da desigualdade do senhor e do escravo, cisão decorrente do fato de reivindicar a consciência de si, isoladamente, a absoluta universalidade e reconhecimento, até o advento do *nós* ou do momento em que a consciência é um eu e um nós. Esse momento luminoso só será realizado quando a consciência de si reconhecer a outra consciência de si como tal, ou seja, conhecendo-se como livre, como para si, conheça a outra como também livre e para si, como *igual*. O processo de reconhecimento é exatamente essa conquista da igualdade das consciências de si,

³² SALGADO, Joaquim Carlos. O aparecimento do Estado na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 17, p. 178-193, 1976. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/775/722>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 182.

³³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Senhor e Escravo – Uma Parábola da Filosofia Ocidental. *Síntese*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981. Disponível em: <faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 17.

como para si, em que o eu se conhece em primeiro lugar nele mesmo e, em segundo lugar, se conhece no outro, ou se vê também no outro (num duplo conhecimento), porque seu igual.³⁴

Ou seja, reconhecendo a outra consciência de si como o outro de si, vale dizer, como sua igual, a consciência de si se conhece concretamente³⁵, já que sabe de si pelo saber de seu outro, isto é, sabe de si como um nós: é *razão*. É o momento da razão, de unidade do eu com o nós, que emerge do reconhecimento figurado por Hegel na majestosa parábola do senhor e do escravo. Diz ele:

Tomemos em sua realidade essa meta [alcançada]: o *conceito*, que já surgiu para nós – isto é, a consciência-de-si reconhecida, que tem em outra consciência-de-si livre a certeza de si mesma, e aí precisamente encontra sua verdade. Destaquemos esse espírito ainda interior como substância já amadurecida em seu ser-aí. O que vemos patentear-se nesse conceito é o *reino da eticidade*.

Com efeito, esse reino não é outra coisa que a absoluta *unidade* espiritual dos indivíduos em sua *efetividade* independente. É uma consciência-de-si universal em si, que é tão efetiva em uma outra consciência, que essa tem perfeita independência – ou seja, é uma coisa para ela. [Tão efetiva] que justamente nessa independência está a consciência de sua unidade com a outra, e só nessa *unidade* com tal essência objetiva é consciência-de-si.

Essa *substância* ética, na *abstração da universalidade*, é apenas lei *pensada*; mas, não menos imediatamente, é a consciência-de-si efetiva ou o *etos*. Inversamente, a consciência *singular* só é esse Uno essente porque em sua própria singularidade está a consciência da consciência universal, como de seu [próprio] ser: porque seu agir e seu ser aí são o etos universal.

É na vida de um povo que o conceito da efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada: ao intuir, na independência do Outro, a perfeita unidade com ele; ou seja, ao ter por objeto, como meu ser-para-mim, essa livre coisidade de um outro, por mim descoberta – que é o negativo de mim mesmo.³⁶

Assim, quando a consciência de si se reconhece em outra consciência de si, tem início uma vida partilhada, uma construção coletiva da realidade cuja objetividade é o *ethos* de um povo: “Essa unidade do ser para o outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa

³⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 252-253. (grifos no original).

³⁵ “A consciência-de-si encontrou a coisa como a si, e a si como coisa, quer dizer: é para ela que essa consciência é em si efetividade objetiva. Não é mais a certeza imediata de ser toda a realidade; mas é uma certeza tal, que o imediato tem para ela a forma de um suprasumido, de modo que sua objetividade só vale como superfície, cujo interior e essência é a própria consciência-de-si.

Assim sendo, o objeto a que ela se refere positivamente é uma consciência-de-si; um objeto que está na forma da coisidade, isto é, um objeto independente. No entanto, a consciência-de-si tem a certeza de que esse objeto independente não lhe é nada de estranho, pois sabe que por ele é reconhecida em si. Ela então é o espírito, que tem a certeza de ter sua unidade consigo mesmo na duplicação de sua consciência-de-si e na independência das duas consciências-de-si [daí resultantes].” (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 249, § 347).

³⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 250-251, §§ 349-350.

substância universal fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de seu povo”³⁷. Isso porque, como esclarece Salgado:

A consciência [...] experimenta que, como consciência individual, não pode ela ser conteúdo do mundo e que só o coletivo pode operar a síntese concreta da consciência e do seu mundo. A operação da razão é pois afastar o individualismo. [...] O concreto é a totalidade dos indivíduos integrados, exprimindo o seu mundo que é a sua realidade histórica, a sua cultura, o espírito de um povo, etc. O individualismo é uma abstração superada no desenvolvimento do espírito.

Como consciência coletiva, a Razão compreende o seu mundo e se torna substância espiritual. Se a substância espiritual pode ser a consciência de si do indivíduo, deve ser a consciência de si da pluralidade dos indivíduos. Deve constituir-se não no “cogito” cartesiano, mas como um “cogitamus”, que é o cogito da comunidade. Daí a razão por que na fase da “coisa mesma” a consciência não tinha a compreensão do seu mundo, embora aí estivesse o mundo humano.

Pelas mesmas razões, as anteriores figuras da consciência são meras abstrações do Espírito, pois, a consciência ainda não existe como um nós.

O cogito cartesiano é abstração porque o “eu existo” de uma consciência de si só é possível por outro “eu existo”. Isto, porém, não significa que a consciência de si universal é um penso em geral. Ela é o “nós” que unifica os “eus”, é a intersubjetividade pela qual os “eus” se enviam através da obra humana.³⁸

Apenas mediante o reconhecimento pela consciência de si da outra consciência de si como seu ser-outro é que é possível falar no surgimento do Estado, pois, doravante identificadas, elas se postam lado a lado, como um nós, que se exterioriza no mundo da cultura, e marcha pela história mediante a objetividade das leis, costumes e tradições do povo, isto é, seu *ethos*. Destarte, como afirma Salgado, “cada povo, segundo a particularidade do seu *ethos*, realiza o espírito universal na medida em que constitui um Estado”³⁹. De fato, ensina Lima Vaz que:

Com a passagem da dialética do desejo para a dialética do reconhecimento o movimento da *Fenomenologia* encontra definitivamente a direção do roteiro que Hegel traçará para essa sucessão de experiências que devem assinalar os passos do homem ocidental no seu caminho histórico e dialético para cumprir a injunção de pensar o seu tempo na hora pós-revolucionária, ou para justificar o destino da sua civilização como civilização da Razão. Com efeito, o que aparece agora no horizonte do caminho para a ciência são as estruturas da intersubjetividade ou é o próprio mundo

³⁷ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 251-252, § 351. No mesmo sentido, na *Filosofia da História*, afirma Hegel: “É [na história] que se expressam concretamente todas as facetas da consciência e do querer, da realidade total desse povo. É na história que uma nação encontra o cunho comum de sua religião, de sua constituição política, de sua moralidade objetiva, de seu sistema jurídico, de seus costumes e também de sua ciência, arte e habilidade técnica. [...] Assim, o espírito de um povo é um espírito determinado, que se ergue em meio a um mundo objetivo. Ele existe e persiste na forma do culto religioso, nos costumes, em sua constituição e em suas leis políticas – em todo o complexo de suas instituições, dos acontecimentos e dos fatos que compõem a sua história. É essa a sua obra; é isso que essa nação particular é.” (HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999. p. 60-68).

³⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. O aparecimento do Estado na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 17, p. 178-193, 1976. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/775/722>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 183-184.

³⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 412.

humano como lugar privilegiado das experiências mais significativas que assinalam o itinerário da *Fenomenologia*.⁴⁰

É aqui que nos colocamos diante daquilo que acreditamos ser a atividade da consciência política em Hegel: o reconhecimento como a experiência (política) da consciência que faz dela, no célebre aforismo de Hegel, “*Eu que é Nós, Nós que é Eu*”⁴¹. É para a universalidade desse nós que a consciência política encaminha a experiência humana, a universalidade da comunidade em cujo *ethos* o Estado e o direito (logo, como pretendemos evidenciar, a consciência jurídica) deitam seu fundamento histórico-fenomenológico. “O universal, descobre-o a consciência de si na inter-relação de consciências de si que realizam a obra da cultura; é Razão”⁴². Essa inter-relação, a que entendemos corresponder a consciência política de Salgado, é o fundamento do Estado e da cultura, cuja gênese, portanto, é exatamente o reconhecimento descrito por Hegel na *Fenomenologia* como o momento da Razão em que, na figura da dialética do senhor e do escravo, a consciência de si se revela como consciência de um nós.

1.2.4 Espírito: o eu que é um mundo

Na lição de Pe. Vaz, o reconhecimento “se insere, em Hegel, num contexto muito mais vasto do que o da simples expressão da relação de intersubjetividade, constituindo o primeiro passo de um movimento dialético que abrangerá todo o domínio do Espírito”⁴³.

De fato, aparecendo, mediante reconhecimento, o nós de um povo identificado eticamente, surge o Estado em sua existência exterior, ainda como Estado abstrato, pois esse é apenas o início de seu desenvolvimento histórico, que irá se prolongar até a efetivação da totalidade ética em-si e para-si do povo no Estado concreto, pós-revolucionário. Por isso, no

⁴⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Senhor e Escravo – Uma Parábola da Filosofia Ocidental. Síntese*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981. Disponível em: <faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 17-18. (grifo no original). E, mais à frente, assinala: “É necessário, com efeito, que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão – ou que se forma para a ciência – passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo. Somente essa emergência tornará possível a existência do indivíduo como existência segundo a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política. Essa é a forma de existência histórica que o filósofo deve justificar e cuja justificação ele irá buscar exatamente na necessidade, a um tempo dialética e histórica, que conduz a sucessão de experiências descritas pela *Fenomenologia*.” E é por isso que “o implícito hegeliano sobre o qual se apóia a dialética do Senhorio e da Servidão deixa-se entrever, assim como sendo o problema da racionalidade do *ethos*.” (*Op. cit.*, p. 20).

⁴¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 142, § 177.

⁴² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 272.

⁴³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. 2. p. 54.

momento do reconhecimento tem início também a história⁴⁴, pois, como esclarece Lima Vaz, “o tempo histórico é o tempo urdido pelas relações intersubjetivas”⁴⁵. Ora, após a consciência de si saber de si como seu outro, ela buscará ir além desse reconhecimento ainda abstrato e ir à procura de sua realização efetiva na história; e aqui temos a marcha do Espírito, esse que, como veremos, nada mais é que a união do eu (que é um nós) com todo o produto da sua atividade (ou seja, todo o mundo, já que não só a cultura, mas também a natureza está envolvida pelo intelecto humano). Como já vimos, é o labor da consciência de si escrava em sua árdua faina até o reconhecimento concreto de sua liberdade que, criando cultura, move a história. Mas já a partir do reconhecimento abstrato tem início o desdobrar-se do Estado por meio dele constituído – e que é, na realidade, o próprio desdobrar-se do Espírito (na condição de unidade da consciência com o mundo objetivo) – na história. Por isso tal desdobramento se dará mediante figuras e momentos concretos⁴⁶, até que o Espírito chegue ao momento efetivo do Estado pós-revolucionário. Como afirma Saulo Pinto Coelho:

O Espírito é o reconhecimento concreto, não abstrato, da consciência de si como sabendo-se de si enquanto sendo toda a realidade, somente possível porque pensa a si como sujeito universal, como um *eu que é um nós*. É no Estado que se dá esse reconhecimento universal e concreto, que efetiva a consciência de si como um nós (que tem o seu eu como elemento supracomunado, nunca eliminado).⁴⁷

O Espírito representa não apenas a identidade entre consciências de si, unidade do eu com o nós no Estado abstrato, pois esse é o momento da razão, mas, indo além, ele é a unidade entre o eu (e logo entre o nós) e o mundo, o que significa que, nele, o Estado representa a reconciliação efetiva entre o sujeito e o objeto no mundo da cultura que será identificado precisamente como o seu mundo. Com efeito, “a razão é espírito quando a certeza de ser toda

⁴⁴ Nesse sentido: “Apenas no Estado, com a consciência das leis, ocorreram ações claras, e com elas a claridade de sua conscientização, conferindo a capacidade e mostrando a necessidade de registros duradouros.” (HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UnB, 1999. p. 59) É exatamente por isso que a história só começa com o advento do Estado (sendo o império chinês o primeiro apontado pelos registros, segundo Hegel), o que faz desnecessário o estudo de toda forma de existência que lhe antecede, pois “a consciência da existência exterior só surge com determinações abstratas. Existindo a capacidade de formular leis, surge também a possibilidade de considerar objetos prosaicamente. Sendo o pré-histórico aquilo que precede a vida política, ele está além da vida consciente, e quando se estabelecem os pressentimentos e pressuposições, estes não são ainda fatos.” (HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UnB, 1999, p. 101).

⁴⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ontologia e história. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001. v. VI. p. 219.

⁴⁶ “São figuras, porém, que diferem das anteriores por serem os espíritos reais, efetividades propriamente ditas; e [serem] em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo.” (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 306, § 441).

⁴⁷ COELHO. Saulo de Oliveira Pinto. O Aparecimento do Direito no Pensamento Hegeliano: O Estado de Juridicidade em Roma como Momento do Estado Ético na Fenomenologia do Espírito. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Coord.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010. p. 166. (Grifos no original).

a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma”⁴⁸. Espírito é, então, a totalidade do real, é a consciência do eu e do nós que busca o saber concreto de si mesma e de sua liberdade e sua identificação com o mundo na história. Salgado explica:

A liberdade [...] só é efetiva na história ou no momento do Espírito, na identidade do eu e do nós pela mediação do seu mundo, que pressupõe a identidade da consciência (razão, nós) com esse mundo. O Espírito que é essa mesma liberdade, como liberdade de um nós manifestada na história, é o Estado. [...] A história é assim a história do Espírito, vale dizer, a história é a história do Estado. A identidade de um povo é a particularidade em que o Espírito se manifesta na história, e pela qual o indivíduo pertence ao universal.⁴⁹

O reconhecimento é o momento fundante dessa história porque dele decorre a unidade do eu com o nós que subjaz o Estado, e a partir dele se processa a unidade desse nós com a realidade objetiva por ele criada, a cultura. A partir do reconhecimento, então, as figuras da consciência se desdobram paralelamente às figuras da história, porque o Espírito, que foi instaurado a partir da experiência do reconhecimento pela consciência de si seguirá seu curso na história em direção ao Saber Absoluto. Até lá, as figuras históricas nas quais a consciência irá sucessivamente se perder e se reencontrar são as aparições do Espírito no percurso que o conduzirá ao momento derradeiro de sua manifestação objetiva (ou seja, o ponto de chegada do Espírito Objetivo), que é o Estado contemporâneo.

Por isso, o desenvolvimento do Espírito na Fenomenologia se dá mediante manifestações concretas do Estado em suas feições históricas, alçando-o do momento imediato de seu aparecimento até sua compleição, em si e para-si, que é o Estado pós-revolucionário que Hegel viu surgir. Nesse sentido, identifica três momentos fundamentais do Espírito que irão corresponder a três figuras histórico-estatais. São eles: o Espírito Imediato, que se apresenta no Estado antigo grego; o Espírito Estranho a si mesmo, que, apesar de suas várias manifestações, pode ser identificado com o Estado moderno; e o Espírito certo de si mesmo, que corresponde ao Estado pós-revolucionário. Assim explana Salgado:

Hegel considera, no processo histórico de revelação do Espírito como Estado, três figuras principais: a do Estado Grego (Estado antigo), a que se formou a partir de sua dissolução (o Estado moderno) e o Estado pós-revolucionário, a partir de Napoleão (o Estado contemporâneo). Esses momentos históricos obedecem, na sua formação, à dialética que se trava entre o princípio da ordem objetiva do Estado e o princípio da subjetividade ou da liberdade do sujeito.⁵⁰

⁴⁸ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 304, § 438.

⁴⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 395-396.

⁵⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 392.

Dessa sorte, identifica Hegel como primeira aparição concreta do Espírito o Espírito Imediato, cuja figura histórica é a bela totalidade grega. Como esse momento concerne à infância do Espírito, quando a consciência de si acabara de se identificar com as outras consciências de si, encarna o atributo da imediatidade dessa relação, que, por isso, é de unidade total, de modo que a consciência se encontra absolutamente imersa na substância objetiva da cidade. O cidadão grego encontra a si mesmo na pólis apenas como membro, isto é, se determina exclusivamente em função dessa sua identidade com o todo substancial. Há uma relação de unidade integral com o todo, com o qual sua vontade se funde, porque converge e se identifica plenamente com a vontade substancial. Por isso, nessa totalidade:

[...] o espírito é a vida ética de um povo, enquanto é verdade imediata: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até à consciência do que ele é imediatamente; deve suprassumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo.⁵¹

A próxima figura é a do Espírito estranho a si mesmo, aquele que, após passar pela experiência da unidade imediata com a comunidade ética, experimenta a partir de Sócrates a irrupção da subjetividade e, com ela, o momento da cisão entre sujeito e ordem, do qual resultará o desmoronamento da bela totalidade, que se esvai fragmentada no indivíduo abstrato. A passagem na qual Hegel narra essa cisão experimentada pelo mundo ético é das mais interessantes da Fenomenologia.⁵² Nela Hegel apresenta na figura da Antígona, de Sófocles, o conflito entre a lei humana, a lei do Estado, representada por Creonte, e lei divina, ou a família, representada por Antígona. Cada uma dessas instâncias reivindica autoridade absoluta, desconhecendo a outra, e por isso esse conflito resulta na desagregação completa da totalidade grega que repousava exatamente na coincidência plena entre essas esferas.

Após essa desagregação, Hegel encontra no Império Romano (direito privado), na Idade Média (mundo da fé), na Ilustração (razão abstrata) e na moralidade (subjetividade)⁵³ (ou seja,

⁵¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 306, § 441.

⁵² Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 308-331, §§ 446-476.

⁵³ “O mundo ético vivo é o espírito em sua verdade; assim que o espírito chega ao saber abstrato de sua essência, a eticidade decai na universalidade formal do direito. O espírito, doravante cindido em si mesmo, inscreve em seu elemento objetivo, como em uma efetividade rígida, um dos seus mundos – o reino da cultura – e, em contraste com ele, no elemento do pensamento, o mundo da fé – o reino da essência. No entanto, os dois mundos, apreendidos pelo espírito, que dessa perda retorna a si mesmo – apreendidos pelo conceito – são embaralhados e revolucionados pela [pura] inteligência e por sua difusão, o iluminismo. O reino dividido e distendido entre o aquém e o além retorna à consciência-de-si, que agora na moralidade se apreende como essencialidade, e apreende a essência como Si efetivo. Já não coloca fora de si seu mundo e o fundamento dele, mas faz com que dentro de si tudo se extinga; e, como boa-consciência, é o espírito certo de si mesmo. O mundo ético – o mundo cindido entre o aquém e o além- bem como a visão moral do mundo – são assim os espíritos, cujo movimento e retorno ao simples Si para-si-essente do espírito vai desenvolver-se. Surgirá, como

período compreendido entre a totalidade grega e o Estado pós-revolucionário, mas cujo conteúdo essencial pode ser apresentado pelo princípio da individualidade no Estado moderno) as figuras históricas, cada qual a seu modo, correspondentes a esse momento de cisão ética experimentada pelo Espírito, agora estranho a si mesmo, negando, portanto, sua primeira aparição como totalidade imediata:

No “mundo ético”, a essência é a comunidade. Uma vez dissolvida a comunidade, a essência se concentra no “eu”. O “eu” é, pois, a essência em-si e para-si. Há então uma total renúncia da realidade efetiva, voltando-se a consciência de si para si mesma. Fugindo da realidade, a consciência tem apenas o pensamento da sua independência da comunidade. No “mundo ético” não havia independência da consciência de si com relação à comunidade. Agora cada indivíduo resume em si todo o Estado.⁵⁴

Mas é justamente essa negação da totalidade abstrata pelo indivíduo que permitirá a recuperação da totalidade antiga, mas agora concreta, porque mediada. A organização harmônica da convivência humana é, assim, o início e o fim do Espírito Objetivo. Tem-se, então, o Espírito certo de si mesmo que é o Estado universal concreto, assim caracterizado após a recomposição da unidade entre os cidadãos, tal como ocorria na totalidade grega, mas agora com a participação da vontade subjetiva, que ocorre conscientemente à substância objetiva do *ethos* comunitário.

Ora, essa configuração só é possível após a Revolução Francesa, na qual o indivíduo livre entra em cena com sua vontade autônoma tendo em vista a formação da vontade substancial que, aliada à necessidade da ideia, subjaz o Estado como totalidade ética.

1.2.5 Revolução e reconhecimento

A Revolução Francesa é o evento histórico mais importante para Hegel, pois representa o ponto de chegada do processo histórico-fenomenológico de desenvolvimento do Estado, que começa com a bela totalidade da pólis grega e culmina no seu restabelecimento, agora mais bela e mais universal. A pólis grega sempre fora o arquétipo da existência política para Hegel; seus textos dos tempos de juventude, de franca inspiração romântica, já deixavam antever sua predileção pelo ideal de vida integrado. Mas, ciente dos obstáculos ao retorno a esse panorama devido ao surgimento e inexorável participação do indivíduo na política, ele fará desse óbice o degrau para a atualização da pólis aos tempos modernos, e assim, pela dialética, fará da

meta e resultado deles, a consciência-de-si efetiva do espírito absoluto.” (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 306-7, §§ 441-443).

⁵⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. O aparecimento do Estado na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 17, p. 178-193, 1976. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/775/722>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 182.

subjetividade uma instância mediadora para a restauração da totalidade ético-estatal em um momento superior ao grego.

Essa realização da liberdade era, desde seu aparecimento, a meta do Espírito no plano objetivo: ser em-si e para-si, autoconsciente. Ora, a consciência imersa na totalidade imediata não pode conhecer a substância na qual está inserida pois lhe falta a consciência dessa realidade. Era, assim, uma universalidade abstrata. Apenas quando se aliena e volta para si mesma, para a sua particularidade interior, ela conhece a realidade objetiva, mas como algo externo. Por consequência, o vínculo com a comunidade deixa de ser algo natural, como um dado, e com isso o reatamento desse elo deverá ser conscientemente buscado pela sua vontade. A liberdade reconhecida a todos na Revolução efetivar-se-á na comunidade como vontade substancial, pela qual a unidade é visada. Esse é o Estado que Hegel vê nascer após a Revolução, que realiza a liberdade em si e para si em uma universalidade que é, assim, concreta. Como atesta Salgado, “o Estado de Hegel, pós-revolucionário, realiza essa unidade da liberdade substancial e da liberdade subjetiva”⁵⁵, pois:

A Revolução é a marca do “destino” histórico ocidental, da cisão e da reconciliação, da partida e da chegada, do abandono e do retorno triunfal. Afirmção absoluta do indivíduo livre, ela prepara o encontro harmonioso dessa individualidade com a comunidade, cuja realização a história ocidental persegue tragicamente, desde a fragmentação da bela totalidade ética da *polis grega*. A nova era que se abre torna impossível aceitar a vida na sociedade contemporânea sem o conceito harmonioso da sociedade política e do indivíduo que a compõe e nela exerce a sua liberdade. Nela novamente o homem põe-se, frente a frente, no combate pelo reconhecimento da liberdade individual, fazendo a experiência da morte, na trágica eliminação do ser-para-si vivente.⁵⁶

E ainda:

[...] sem a Revolução Francesa não poderia Hegel desenvolver a teoria política do Estado contemporâneo tal como a concebeu: sistema convencional de realização da liberdade. Eis porque Hegel reconhece na Revolução Francesa o momento histórico da realização da liberdade, objetiva e subjetiva, bem como do direito nela fundado, pois uma constituição foi elaborada segundo o conceito do direito; nela tudo encontra seu fundamento. Pela primeira vez, “desde que o sol está no firmamento” o homem constrói a realidade segundo o modelo do pensamento.⁵⁷

⁵⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p.320.

⁵⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 315. (grifo no original).

⁵⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 307. Essa esplêndida passagem de Hegel sobre a Revolução que Salgado cita assim se encontra na *Filosofia da História*: “Nunca, desde que o Sol começou a brilhar no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor, se havia percebido que a existência do homem está centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constrói o mundo real. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o voç rege o mundo; mas só agora o homem percebeu que o pensamento deve governar a realidade espiritual. Assim se deu um glorioso amanhecer. Todos os seres vivos pensantes comemoraram essa época. Naquele período, reinou um sublime entusiasmo, um entusiasmo do espírito, que estremeceu o mundo como se só agora tivesse acontecido a verdadeira reconciliação

A liberdade é o grande fundamento da Revolução Francesa, já que o trunfo revolucionário é a constituição de uma organização política livremente pactuada por indivíduos livres. O Estado pós-revolucionário advém, portanto, do reconhecimento de que todos são livres. No lapidar aforismo de Hegel, “os orientais só sabiam que um *único* homem era livre, e no mundo grego e romano *alguns* eram livres, enquanto nós sabemos que *todos* os homens em si – isto é, o homem como homem – são livres”⁵⁸. Essa constatação de que todos os homens são livres é o ponto de chegada da dialética do reconhecimento, e a organização política dele decorrente é o Estado pós-revolucionário que concretiza no plano objetivo a liberdade a todos reconhecida. A declaração de direitos é o marco desse reconhecimento universal da liberdade, e seu produto é o Estado que advém da Revolução como a organização racional da liberdade.

Portanto, a Revolução é a derradeira figura fenomenológica do reconhecimento, iniciado pela dialética do senhor e do escravo, porque consiste no reconhecimento universal da liberdade e sua concretização no plano político-objetivo. Com isso, se compreende o alerta de Karine Salgado, segundo o qual “o tema do reconhecimento é tratado no plano fenomenológico em dois momentos [:] a relação entre o senhor e o escravo e a Revolução Francesa”⁵⁹. A Revolução se posta ao final do percurso inaugurado na dialética do senhor e do escravo pela luta de vida e de morte, resultando diretamente do já explicitado processo histórico de luta do servo pelo reconhecimento da igualdade em liberdade com o senhor. Trata-se do reconhecimento concreto da outra consciência de si como o outro de mim livre, que ocorre porque o indivíduo moderno, que na Fenomenologia realiza a mediação para o momento do Estado ético mediato, o faz pela ação revolucionária, por meio da qual se descobre indivíduo livre, que pode, portanto, agir livremente no lócus político de modo a conformar racionalmente um Estado que será a morada da liberdade.

Doravante, esse reconhecimento concreto do indivíduo livre que se dá na Revolução Francesa possibilitará o aparecimento do Estado concreto cujo tratamento sistemático será dado por Hegel na *Filosofia do Direito*. Assim, como ressalta Salgado, a “Filosofia do Direito [é o] plano sistemático do tratamento do reconhecimento”⁶⁰, pois nela Hegel irá explicitar a

do divino com o mundo.” (HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999. p. 366).

⁵⁸ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999. p. 25.

⁵⁹ SALGADO, Karine. A Revolução Hegeliana em Joaquim Carlos Salgado – Breves Comentários sobre a Obra A idéia de justiça em Hegel. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Coord.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010. p. 105.

⁶⁰ SALGADO, Karine. A Revolução Hegeliana em Joaquim Carlos Salgado – Breves Comentários sobre a Obra A idéia de justiça em Hegel. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Coord.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010. p. 105.

estruturação lógico-dialética do Estado que a Revolução fez surgir. Por isso, é possível dizer que o reconhecimento, “no máximo, é o começo aparente dos Estados, não o seu princípio substancial que, para Hegel, é o fundamento racional ou sua explicação na esfera do conceito, a ser estudado na Filosofia do Direito”⁶¹.

Portanto, vimos neste capítulo que o reconhecimento se desdobra em duas figuras fenomenológicas: a primeira, que concerne ao momento da razão e consequente aparecimento do Estado exterior, do Espírito e da história, é a dialética do senhor e do escravo, por meio da qual a consciência de si se identifica com as outras consciências de si; a segunda é a Revolução Francesa, na qual o Espírito, sabendo-se livre, isto é, reconhecendo a liberdade de todos, objetivará sua liberdade no Estado racional concreto.

Importa registrar que, sendo a Revolução uma figura fenomenológica, nela o Espírito ainda está sujeito aos revezes que marcam a experiência da consciência e, por isso, antes da efetivação do Estado concreto dela resultante, a liberdade individual que nela se projeta ainda é abstrata, e por isso o Espírito experimenta a perda de si no Terror⁶², para, após, reencontrar-se.

Superada essa negatividade, findo seu calvário, chega o Espírito à sua manifestação fenomenológica no Estado pós-revolucionário, o Estado que Hegel vê nascer, e a tarefa do Filósofo agora será oferecer-lhe, para além da explicitação da racionalidade do devir histórico-fenomenológico que possibilitou seu surgimento, o tratamento sistemático exigido por sua racionalidade imanente, isto é, sua necessidade lógica dentro do sistema, para além de sua necessidade histórica determinada pelo devir do Espírito. Por isso Salgado afirma que, após a análise fenomenológica do reconhecimento na Revolução, chega-se:

[...] ao plano sistemático do tratamento do reconhecimento, a *Filosofia do Direito*, em que o reconhecimento deixa de ser um momento abstrato para realizar-se concretamente na sua forma mais alta, “existência política como esfera do consenso plenamente racional”, no seio da qual o desejo é substituído pela vontade racional e o trabalho servil pelo trabalho livre. Nesse caso, já não se trata mais de uma consciência de si no plano da existência singular, mas de uma consciência de si no plano da realidade efetiva, a consciência de si universal, cuja expressão é o Estado.⁶³

Passemos, então, à análise, no plano sistemático, do Estado hegeliano.

⁶¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 267.

⁶² Sobre o terror na Revolução Francesa, cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 269 e ss.; e COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. Revolução e terror como figuras-chave para a compreensão da liberdade no Estado racional hegeliano. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Coord.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010. p. 117-137.

⁶³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 207.

1.3 O Espírito Objetivo e o sistema da vida ética

É na obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, ou, resumidamente, *Filosofia do Direito*⁶⁴, escrita em 1820, que Hegel expõe de modo mais acabado seu pensamento sistemático sobre o Espírito Objetivo. Trata essa obra de um detalhamento e aprofundamento da estrutura dialética do Espírito Objetivo, já exposta como um capítulo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de 1817. Aqui, o Estado, tema da predileção de Hegel desde os escritos de juventude, textos acadêmicos e libelos políticos, tem sua arquitetura interna esmiuçada para demonstrar sua absoluta racionalidade, bem como sua inserção no sistema estruturada de modo a alçá-lo ao ponto de culminância da do Espírito Objetivo.

O sistema hegeliano resulta de um esforço gigantesco para pensar a totalidade da realidade, aspiração genuína da filosofia desde seu surgimento na Grécia, cuja originalidade consistiu justamente na busca por um princípio de racionalidade da realidade, o logos, tido como uma exigência de ordenação do universo. O sistema é, portanto, toda a realidade pensada e o pensamento identificados num todo articulado em uma série de momentos cujo arranjo é logicamente dado. Não se trata de partes que se justapõem como em um sistema mecânico, no qual cada parte exerce uma função a ser identificada por um método analítico e o todo é tido como a mera soma das partes. O sistema hegeliano é uma totalidade viva na qual o todo é cada parte e cada parte é o todo. Ele tem como eixo vertebral os momentos da Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito, que se sucedem dialeticamente, cada um deles com múltiplos desdobramentos. Na Lógica, Hegel apresenta os momentos *ser*, *essência* e *conceito*, que constituem o movimento dialético pelo qual o sujeito conhece seu objeto. Trata-se a Lógica do pensamento se debruçando sobre si mesmo não para operar uma crítica e apresentar suas limitações, mas para reconhecer seu movimento infinito. O objetivo de Hegel não é estabelecer um método como forma de conhecer a realidade, mas sim identificar a dialética como estrutura do pensar identificada com o conteúdo do pensável. Com isso ele revela o modo dinâmico pelo qual a razão opera dentro e fora do sujeito que pensa, no qual a negatividade exerce papel essencial, porque mediador, para a formação do conhecimento e para a própria constituição da realidade, abarcada pela ideia.

Ao contrário das críticas kantianas, conforme as quais a razão é considerada em sua finitude (e por isso Kant tenta identificar nela seus limites), Hegel concebe a razão como

⁶⁴ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

ilimitada. Como já afirmamos, sua perspectiva filosófica tenta recuperar a tradição pré-socrática que concebe o logos como princípio unificador de sentido do universo – portanto, como infinito –, abarcando todo o cosmos.

Este talvez seja o âmago da filosofia hegeliana: o fato de que a Lógica transborda as fronteiras do sujeito que pensa e a perspectiva formal nas quais a filosofia moderna mantinha o pensamento adstrito para abraçar todos os domínios da realidade – natureza, cultura e absoluto. O idealismo hegeliano, portanto, irá desaguar na magnífica e audaciosa construção que é o sistema, fruto de um esforço especulativo cuja pretensão de abarcar em pensamento a totalidade do real não encontra precedentes na história da filosofia. Não se trata, portanto, de um idealismo, como o kantiano, transcendental, dado à intelecção pura, mas sim de um idealismo que é em verdade um realismo, já que a dialética hegeliana não concerne a uma estruturação lógica do pensamento, mas à estruturação lógica de toda a realidade, porquanto permeada pela própria ideia que extrapola a Lógica para se lançar no mundo.

É de se notar, então, que, ao contrário das teorias que pretendem apresentar um modelo explicativo, uma chave de interpretação da realidade, como métodos de raciocínio a serem empregados para a compreensão de uma realidade a ele extrínseca, a filosofia hegeliana identifica a forma do pensar com o conteúdo do pensado, de modo que a dialética é tida como a própria forma e conteúdo da realidade. A lógica hegeliana concebe a ideia como o movimento total que não apenas dá inteligibilidade à realidade, mas que a conforma a seus ditames racionais. A ideia não é uma abstração que paira acima da realidade dando a ela alguma inteligibilidade extrínseca, mas a própria realidade em ato. Por isso, o idealismo hegeliano nada tem a ver com a significação usual dada ao termo, derivada do platonismo, que implica uma separação entre real e o ideal, na qual este teria precedência e cumpriria papel intelectual. Na filosofia de Hegel, ideal e real são uma e a mesma coisa, pois o momento final da Lógica, a vontade, tem o condão de conduzi-la, como ideia, a desdobrar-se na Filosofia da Natureza e na Filosofia do Espírito, essa que representa a superação da abstração da razão, inoperante em si, e da natureza como externalidade crua, e que se desdobra no Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo e Espírito Absoluto.

No que interessa à nossa tese sobre a consciência política, que se revela no terreno cultural do *ethos*, é o Espírito Objetivo, cujo ponto de chegada é o Estado, para Hegel a construção mais sofisticada e primorosa da cultura. O Estado que a filosofia hegeliana apresenta é precisamente o Estado que o jovem Hegel vê nascer com grande entusiasmo após a Revolução Francesa, norteados pelos ideais revolucionários. Seu entusiasmo com esse evento, para ele a apoteose da história, e com a reordenação das instituições políticas europeias, o leva a teorizar

o Estado, para ele desde sempre o lócus da vida ética, como a esplendorosa e derradeira apresentação do Espírito no mundo objetivo.

Destarte, esse Estado deverá ser capturado pela rigorosa linguagem filosófica da lógica, ou seja, deverá ter sua existência fenomenal justificada e explicitada pelo conceito, de modo a se apresentar conforme o arranjo da ideia. Em outras palavras, após a descrição do percurso percorrido pelo Espírito na Fenomenologia, trata-se agora de demonstrar, no plano sistemático do Espírito Objetivo, sua arquitetura racional a partir da necessidade lógica desse momento da ideia no qual a vontade livre que aparece no final da Lógica “se mostra objetivamente ou se exterioriza no mundo da cultura”⁶⁵. Tendo chegado o Espírito até o tempo de Hegel na apresentação do Estado pós-revolucionário, ele pode descrevê-lo em sua efetividade racional, pois, como já mencionamos, para Hegel o racional é real e o real é racional.⁶⁶ O *Estado constitucional concreto* que exsurge da Revolução é o grande e derradeiro produto do Espírito em seu devir histórico, e por isso Hegel irá inseri-lo em seu sistema filosófico como realização objetiva da ideia, conferindo-lhe os contornos determinados por sua racionalidade imanente.

Em resumo, *Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito* são o esqueleto do sistema, e seus múltiplos e sucessivos desdobramentos corresponderão à dinâmica *universalidade abstrata – particularidade – universalidade concreta* (ou totalidade) que emerge da própria Lógica rumo à realidade. A Filosofia do Espírito, nas palavras de Rosenzweig, traz “a unidade superior entre pensamento e objeto, entre lógica e natureza”⁶⁷, sendo que, “da lógica, ele tem autoconsciência, e, da natureza, a realidade efetiva (*Wirklichkeit*)”⁶⁸, e se desdobra em *Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo e Espírito Absoluto*.

O Espírito Objetivo se desdobra em *direito abstrato, moralidade e eticidade*, sendo esta última a responsável pela conformação ética da existência humana, e que, por sua vez, se distende em *família, sociedade civil e Estado*. Aqui se revela a consciência política no âmbito do sistema: como uma especificação da ideia que a habilita a se lançar no mundo ético objetivo na forma de uma ordenação política da existência humana, é dizer, na forma do Estado. Este, portanto, como ponto de chegada da eticidade, determina a politicidade que caracteriza esse momento, e também o próprio Espírito Objetivo, que ao fim e ao cabo é moldado pela substância política do *ethos* dada, a nosso ver, pela consciência política.

⁶⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 321.

⁶⁶ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 41.

⁶⁷ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 410.

⁶⁸ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 410.

Vejam, então, os momentos do Espírito Objetivo anteriores à eticidade, que são o *direito abstrato* e a *moralidade*, seguidos da verificação da articulação da eticidade em *família*, *sociedade civil* e *Estado*, seu ponto de chegada. Como toda a realidade, para Hegel, por serem condicionados dialeticamente, a eticidade, e, mais especificamente, o Estado, não são meros pontos superiores e posteriores aos outros, como pode parecer àquele que lê o sistema desde uma perspectiva analítica, mas sim momentos que são fim mas também início. Na cúpula desse engenhoso edifício ético, o Estado, cuja essência não é “nem puro pensamento nem pura realidade efetiva”⁶⁹, confere a todo o Espírito Objetivo seu traçado político. Conjugando a vontade subjetiva com a ordem concreta, ele se mostrará constituído como uma totalidade ética na qual o princípio da subjetividade está organicamente integrado nas instituições objetivas.

1.3.1. *Direito abstrato*

Hegel designa *direito abstrato* o primeiro momento do Espírito Objetivo no sistema, no qual apresenta as categorias do direito privado romano correspondendo a essa primeira objetivação, universal e abstrata, do Espírito. Tal momento encerra o aspecto de imediatidade pelo qual se dá a primeira manifestação objetiva do Espírito no conjunto de prescrições exteriores às quais a *pessoa* adere irrefletidamente. Aqui, segundo Hegel:

A vontade livre em si e para si, tal como é em seu conceito *abstrato*, está na determinidade da *imediatidade*. Segundo essa, a vontade é sua própria efetividade negativa em relação à realidade, efetividade que apenas está em relação, abstratamente, consigo mesma – vontade *dentro de si singular* de um *sujeito*. Segundo o momento da *particularidade* da vontade, essa tem um conteúdo ulterior [feito] de fins determinados e, enquanto *singularidade excludente*, ao mesmo tempo tem em vista esse conteúdo como um mundo externo, imediatamente encontrado diante de si.⁷⁰

No direito abstrato, a *pessoa* se defronta com o conteúdo exterior imediatamente dado do direito, e por isso sua exteriorização se dá abstratamente na coisa, pela posse; sua liberdade é uma representação de si dada de forma imediata e carente de substância, pois se revela no seu exterior, e não advém de uma vontade autônoma introjetada em um sujeito que confira a essa vontade as determinações que são suas.⁷¹ Hegel sintetiza em poucos parágrafos da *Enciclopédia*

⁶⁹ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 410.

⁷⁰ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 79, § 34. (grifos no original).

⁷¹ Isso porque, para Hegel, “A particularidade da vontade é mesmo um momento da consciência total da vontade (§ 34), mas ainda não está contida na personalidade abstrata enquanto tal. Por isso ela está na certa presente ali, mas enquanto ainda diferente da personalidade, da determinação, da liberdade, enquanto desejo, carecimento, impulsos, bel-prazer contingente, etc. – No direito formal, por isso, o interesse particular, minha utilidade e meu

sua percepção desse direito abstrato que, frise-se, é propositalmente designado dessa maneira para limitar seu alcance ao âmbito do direito privado, do qual emerge a personalidade que se conhece e reconhece outras pessoas apenas através da posse. A característica da imediatidade que ele atribui ao Espírito nesse momento de realização externa de sua liberdade pelo direito faz dele abstrato, no qual “o saber-se dessa liberdade, o qual enquanto em si *abstrato* e *vazio* [é um saber que] ainda não tem nele mesmo sua particularidade e implementação, mas sim em uma *Coisa* exterior”⁷².

Assim, para Hegel “o direito é, primeiramente, o ser-aí imediato, que a liberdade se dá de maneira imediata”⁷³ e irá se desdobrar nos momentos da *propriedade*, *contrato* e *ilícito*, assim resumidos:

- a) *Posse* que é *propriedade*; - a liberdade é, aqui, a vontade abstrata *em geral* ou, por isso mesmo, a de *uma* pessoa *singular* que apenas se relaciona a si.
- b) A pessoa, diferenciando-se de si, relaciona-se com uma *outra* pessoa, e precisamente ambas têm ser-aí uma para a outra somente como proprietários. Sua identidade sendo *em si* recebe uma existência pela passagem da propriedade de um para a de outro, por sua vontade comum e com a manutenção de seus direitos, – no *contrato*.
- c) A vontade enquanto (a) na sua relação a si não se diferencia de outra pessoa (b), mas somente dentro de si mesma ela é, enquanto vontade *particular*, diversa de si e oposta a si, *enquanto vontade sendo em si e para si*, – *ilícito* e *crime*.⁷⁴

Falaremos mais do direito abstrato no último capítulo, no qual nos deteremos na avassaladora e percuciente crítica de Salgado ao tratamento dispensado por Hegel ao direito privado romano. Salgado, que tem como proposta norteadora de sua principal obra, *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, o resgate da experiência jurídica romana, demonstra como ela se mostra fundante da consciência jurídica, superior à consciência política grega da qual Hegel era saudosista. Dessa sorte, ele entende que a visão hegeliana do fenômeno jurídico é limitada e distorcida; por isso sua concepção sobre o direito abstrato não merece acolhida e, exatamente por ser infértil, não nos deteremos na exposição da sua estrutura interna. Tentaremos demonstrar, contudo, no último capítulo, como o conceito de direito abstrato deve

bem-estar não entram em consideração – tampouco o fundamento determinante particular de minha vontade, do discernimento e da intenção.” (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 80, § 37).

⁷² HEGEL, G. W. F. A Filosofia do Espírito. In: _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. v. III. p. 284-285, §488.

⁷³ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 81, § 40. (grifos no original).

⁷⁴ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 81, § 40. (grifos no original).

ser recepcionado para corresponder à posição que logicamente lhe cabe no sistema segundo a conformação dialética que o Espírito Objetivo, por determinação ideal, deve possuir.

Passemos então, à moralidade, cuja conexão com a consciência moral em Salgado (e Lima Vaz), e, logo, com os objetivos desta tese, nos obriga a apresentá-la de maneira mais detida.

1.3.2 Moralidade

A moralidade representará o momento particular do Espírito Objetivo, que nega o universal abstrato do direito e no qual se dará o retorno a si da vontade após sua objetivação abstrata na coisa. Consequentemente, “essa reflexão da vontade dentro de si e sua identidade sendo para si em face do ser em si e da imediatidade, e das determinidades que aí se desenvolvem, determinam a *pessoa a ser sujeito*”⁷⁵.

O vetor aqui é a interioridade, pois, diferentemente da personalidade jurídica, que para Hegel se manifesta na exterioridade da coisa em conformidade com as interdições abstratas dadas pelo direito, no sujeito moral sua vontade será sua, puramente interior.

A moralidade representa o retorno a si da vontade como particularidade cujo conteúdo ela mesma se dá, fruto do querer interior, diferentemente do direito abstrato, no qual o conteúdo normativo constitui para a pessoa uma realidade exterior e imediatamente dada. A vontade subjetiva é absolutamente livre, se funda no querer, cujas determinações puras fornecem a matéria das leis e prescrições interiores, o discernimento, a consciência e a volição, e é exatamente esse seu conteúdo de particularidade que irá oferecer o conteúdo definido de seu fim. Se no direito abstrato a liberdade tem uma existência exterior que se manifesta como o reconhecimento abstrato da personalidade na coisa, pela posse, a liberdade subjetiva ou moral constitui, conforme Hegel, a liberdade real em ato, pois é na subjetividade da vontade que o visar ao exterior se dá a partir de si.

Essa liberdade real da vontade subjetiva, contudo, ainda está apartada do mundo objetivo, ao qual visa, mas com ele não se identifica. Essa união derradeira só ocorrerá na eticidade, e mais acentuadamente no Estado, sendo a moralidade essencial na medida em que a substância da eticidade não será mais abstrata e universal, tal como no direito abstrato, pois após a mediação da vontade subjetiva essa substância é almejada conscientemente. Portanto,

⁷⁵ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 129 § 105. (grifos no original).

ainda que subjetiva – e ao mesmo tempo por isso mesmo –, essa vontade se exterioriza por meio da *ação*, o que constitui uma exteriorização desejada e por isso reconhecida como sua, por si produzida, e não mais como pura e simples exterioridade à qual ela adere imediatamente. Essa liberdade subjetiva ou moral é também chamada por Hegel de liberdade em sentido europeu e, acrescentaríamos, em sentido kantiano, pois a vontade livre é a mesma vontade pura da razão prática kantiana, caracterizada pela abstração e o formalismo: “A vontade, que no direito abstrato é apenas enquanto *personalidade*, de agora em diante tem essa por seu objeto; a subjetividade da liberdade, que é assim infinita *para si*, constitui o princípio do ponto de vista moral”⁷⁶.

Por encarnar o momento particular da negação do direito, o indivíduo moral rompe com as determinações e representações exteriores para se fixar em sua vontade pura. Entretanto:

[...] a vontade subjetiva, enquanto imediatamente para si e diferente da vontade sendo em si [...], é por isso abstrata, delimitada e formal. Mas a subjetividade não é apenas formal, porém constitui, enquanto autodeterminar infinito da vontade, o aspecto *formal* da vontade. Porque nessa sua primeira emergência na vontade singular, esse aspecto ainda não é posto como idêntico ao conceito, o ponto de vista moral é o ponto de vista da *relação* e do *dever-ser* ou da *exigência*. – E como a diferença da subjetividade contém também a determinação contra a objetividade enquanto ser-aí exterior, assim intervém aqui o ponto de vista da consciência (§ 8), - de maneira geral, o ponto de vista da diferença, da *finitude* e do *fenômeno* da vontade.⁷⁷

É interessante notar que a vontade do sujeito moral carece daquele elemento concreto e objetivo presente na vontade ética, que é convicção. Seu salto em relação à pessoa de direito é que sua relação com o mundo objetivo se dá pelo visar, pois sua vontade é dirigida a uma finalidade, e não mais regida por ela, como ocorre com a coisa exterior. Assim:

A segunda esfera, a moralidade, apresenta por isso no todo o aspecto real do conceito de liberdade, e o processo dessa esfera consiste em suprassumir, segundo essa diferença em que mergulha a vontade, que inicialmente apenas sendo para si e que imediatamente apenas em si é *idêntica* com a vontade sendo *em si* ou universal, e a põ-la para si como *idêntica* com a vontade sendo em si. Esse movimento, segundo isso, é a elaboração do que agora é o terreno da liberdade, a subjetividade, a qual inicialmente é *abstrata*, isto é, diferente do conceito, torna-se igual a ele e, com isso, a idéia recebe sua verdadeira realização, que a vontade subjetiva se determina a ser igualmente objetiva e, com isso, verdadeiramente concreta.⁷⁸

⁷⁶ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 127 § 104. (grifos no original).

⁷⁷ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 130 § 108. (grifos no original).

⁷⁸ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 130-131, § 106. (grifos no original).

A subjetividade moral tem como seu primeiro momento *o propósito e a culpa*, que lhe confere a capacidade de separar na realidade aquilo que é intervenção sua, mediante sua ação, das contingências e acidentes que concorreram para o resultado, constituindo o *propósito*, então, a vinculação imediata entre a conduta e o resultado, e a *culpa* a consequência para o sujeito quando aquela relação é positiva. Já no segundo momento, *a intenção e o bem-estar*, a intenção se refere ao liame subjetivo que une a vontade particular do agente a esse resultado de sua ação, no qual é possível identificar o conteúdo do querer que a determinou. Assim, “o propósito concerne somente ao ser-aí imediato, mas a intenção concerne ao substancial e ao fim desse ser-aí”⁷⁹.

A eleição desse fim para o qual a intenção constitui o meio se dará pela noção de *bem-estar*, que diz respeito tão somente aos interesses particulares. O bem-estar é o conteúdo *em-si* determinado da liberdade, mas liberdade essa que aqui remonta mais ao que é natural do que espiritual. O bem pode tomar a forma, então, de carências, tendências, paixões, opiniões e outras arbitrariedades em geral, que, fazendo remontar seu conteúdo à particularidade do indivíduo, permite que este assim lhe imprima o conteúdo de sua vontade natural. Entretanto, mesmo que dado por um conteúdo particular e ainda irrefletido, o bem-estar da intenção é próprio da vontade subjetiva que em si mesma encontra o fim ao qual se dirige, e nele sua satisfação, não mais aparecendo na forma imediata, indiferenciada, que mais o assemelhava ao instinto que à vontade.

O momento derradeiro, que apresenta a particularidade da moralidade em sua manifestação plena e acabada é o *bem e a consciência moral*, onde refere-se o termo *bem* à *ideia* de bem, de bem como valor pelo qual o sujeito *deve* nortear sua conduta, e não como o bem-estar contingente ao qual se dirige o sujeito de maneira irrefletida. O bem é o universal concreto da vontade, nela mesma – mas não por ela mesma – determinado; está para a moralidade assim como o Estado está para a eticidade. É exatamente por isso que, assim como o Estado representa o ponto de chegada da eticidade, em sua absoluta universalidade e concretude, o bem representa o ponto de chegada da moralidade, em sua absoluta particularidade e abstração. Para a consciência moral subjetiva, “o fim último absoluto do mundo, e o dever para o sujeito, que *deve* ter o discernimento no bem, é fazer dele a [sua] intenção e produzi-lo por sua atividade”⁸⁰.

⁷⁹ HEGEL, G. W. F. A Filosofia do Espírito. In: _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. v. III. p. 291, § 505.

⁸⁰ HEGEL, G. W. F. A Filosofia do Espírito. In: _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. v. III. p. 292, § 507.

Como se vê, o bem não constitui necessariamente uma determinação do sujeito, mas sim uma determinação para o sujeito. A despeito de ser essencial e constituir o fim da vontade subjetiva, o bem lhe é extrínseco, porque ainda se encontra aqui como ideia abstrata, e a vontade não lhe adere de maneira essencial, mas tão somente necessária, como dever incondicional. Com efeito:

O Bem tem, com o sujeito particular, a relação que consiste em ser o *essencial* de sua vontade, que assim tem nele simplesmente sua *obrigação*. Como a particularidade é diferente do Bem e intervém na vontade subjetiva, o Bem tem inicialmente apenas a determinação da *essencialidade abstrata universal*, - a obrigação; - por essa sua determinação, deve querer cumprir a *obrigação* pela *obrigação*.⁸¹

Hegel não escreve nenhuma linha sobre o conteúdo desse bem, precisamente porque na moralidade ele não apenas não tem conteúdo determinado, mas se define pela completa ausência de determinação. Em sua imediatidade particular, o conteúdo do bem moral constitui a abstração absoluta, a universal indeterminação constituída pelo dever puro e simples que só a si se refere; ao mesmo tempo em que se considera refletido, representado, racional, e por isso se quer universal, esse bem moral é, por outro lado, vazio, formal, carente de conteúdo.

Nisso constitui a abstração da moralidade, pois a vontade subjetiva, ainda que apoiada em representações pretensamente racionais e universais, não encontra fora de si um conteúdo concreto com o qual suas determinações abstratas convirjam. O dever moral se coloca tão indeterminadamente que, ainda que as resoluções a que se propõe fossem de fato suas, ou seja, ainda que seu bem coincida com seu querer, sua exteriorização pela ação não garante – antes pelo contrário – que ela encontrará a si mesma no mundo externo. Por mais que para o sujeito o bem venha a ser o universal da vontade, nele mesmo determinado, esse universal compreende a particularidade ainda em seu momento abstrato, e por isso na verdade não a inclui, mas a rechaça; o particular e o universal não convergem, se excluem. Mesmo quando a vontade particular do sujeito coincide com seu bem particular, essa coincidência é também contingente, e por essa razão esse querer harmonizado com seu fim abstrato, essa igualdade formal da vontade consigo mesma, não tem dignidade maior que a negação pela vontade desse bem que lhe obriga formalmente. Assim, “o bem é posto como algo contingente para o sujeito, que pode por isso decidir-se por algo oposto ao bem: pode ser mau [sic]”⁸².

⁸¹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Menezes et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 146, § 133. (grifos no original).

⁸² HEGEL, G. W. F. A Filosofia do Espírito. In: _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. v. III. p. 293, § 509.

A realização do mal aqui não é reprovável – a não ser para a consciência do próprio agente – e a do bem não possui por si só honra alguma, porque a realização do bem moral é uma coincidência fortuita entre a vontade subjetiva abstrata e o bem para ela (e não por ela) determinado formalmente. O bem consiste no concreto da vontade apenas em-si, e não em-si e para-si, pois a vontade subjetiva, a despeito de ser particular, constitui para si o universal de si mesma, e, portanto, ao visar ao exterior, pode entrar em conflito com o bem, resvalando, assim, para o mal. Como a coincidência entre o bem e a vontade na realização de determinada ação moral não é necessária, a ação será moralmente boa tão somente por um critério interior e formal, e não difere substancialmente de uma ação moralmente má, pois, sendo a vontade e o bem interiores ao sujeito, mas exteriores entre si, sua coincidência ou não é irrelevante, pois não têm fundamento objetivo:

A contradição de todos os lados, que exprime este *dever-ser* multiforme – o ser absoluto, que contudo ao mesmo tempo não é – contém a mais abstrata análise do espírito nele mesmo, seu mais profundo adentrar-se em si das determinações contraditórias é apenas a certeza abstrata de si mesmo, e, para essa *infinitude* da subjetividade, a vontade universal, o bem, o direito e dever tanto são como não são; é ela que se sabe como o que escolhe e o que decide. Essa pura certeza de si mesmo, que se coloca em seu ápice, aparece nas duas formas que passam imediatamente uma para a outra: a forma da *consciência [moral]* e a do *mal*. A primeira é a vontade do *bem*, a qual, no entanto, nessa subjetividade pura é o *não-objetivo*, o não-universal, o indizível; é sobre ela que o sujeito se sabe decidindo em sua *singularidade*. Mas o mal é esse mesmo saber de sua singularidade como o que decide, na medida em que não fica nessa abstração, porém se dá, em contraste com o bem, o conteúdo de um interesse subjetivo.⁸³

Dessa forma, reside aqui o ponto de vista relativo da moralidade, cujo resultado é a consubstanciação concomitante e igualmente válida em seu seio de todas as determinações em disparate que cada sujeito lhe imprime, com a correlata tendência de universalização do mote de suas noções particulares, que por isso mesmo não pode obrigar nem mesmo a seus próprios artífices. Por se dar apenas em um domínio interior, apartado ao da realidade objetiva, é que o bem moral pode conceber como devidas arbitrariedades de toda ordem⁸⁴, pois, desde essa perspectiva subjetiva:

⁸³ HEGEL, G. W. F. A Filosofia do Espírito. In: _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. v. III. p. 294, § 511. (grifos no original).

⁸⁴ E isso tanto da perspectiva do agir quanto do conhecer, já que ambas, pelo menos em Hegel, não podem ser consideradas separadamente. É assim que em extenso, mas extremamente significativo trecho do prefácio à *Filosofia do Direito*, Hegel, assim como o faz na *Fenomenologia*, se levanta acidamente contra uma espécie de visão moral do mundo que se manifesta na própria atividade de conhecer a realidade e que se caracteriza pela apreciação puramente subjetiva das leis, do Estado e da ordem objetiva pelo filósofo, e pela correlata tentativa de a eles imprimir as suas apreciações e opiniões particulares. Trata-se da célebre investida que o filósofo procede contra certo tipo de filosofia que, em vez de se esforçar por captar a racionalidade imanente à realidade, almeja nela imprimir um dever-ser pretensamente racional aferido subjetivamente. Ora, para Hegel essa razão abstrata, subjetiva e pretensiosa é falsa e ao mesmo tempo – e por isso mesmo – inadequada aos fins falsos que elege para si, exatamente porque esse fim está fora dela mesma, já que ela mesma é toda a realidade. É assim que: “Pode-

[...] o conceito da verdade, as leis do ético não são mais do que opiniões e convicções subjetivas, e os princípios mais criminosos, enquanto convicções, são colocados em igual dignidade com aquelas leis, e igualmente todo objeto, por mais miserável e particular, e toda matéria, por mais insignificante, com isso são colocados em igual dignidade com o que constitui o interesse de todos os homens que pensam e os vínculos do mundo ético.⁸⁵

Por bastar a si mesmo, o bem subjetivo acaba por ingressar no mundo exterior de forma unilateral e completamente alheia às exigências da realidade, e essa é talvez a principal crítica que Hegel inscreve no prefácio à *Filosofia do Direito* a uma espécie de *moralidade filosófica*, que Hyppolite chama de *visão moral de mundo*, cuja arbitrariedade e precária fundamentação fazem remontar seus enunciados às contingências do sentimento íntimo – que, ademais, em nada se diferencia de uma razão também subjetivista, e que, por isso mesmo, quase sempre é enunciada ao socorro daquele. Mas, para além dessa contradição externa, que se dá pela crítica de Hegel à filosofia de Kant, da vontade subjetiva com a substância objetiva – que desde a perspectiva moral não tem relevância –, Hegel explora à exaustão a contradição da moralidade consigo mesma (mais uma chocada no “ninho” kantiano) e a partir de si mesma, pois só assim resta evidenciada a necessidade autofundada de sua superação, de sua elevação por si ao momento superior da eticidade, no qual a vontade subjetiva se identificará com a vontade substancial.⁸⁶ Como explica Bourgeois:

A consciência moral é a contradição do querer como afirmação prática singular do universal, como unidade efetiva íntima da vontade em sua universalidade ou objetividade prática, da norma, consciência prática pura, e da vontade em sua eficiência singular, consciência prática empírica. [...] Hegel descreve a vida moral como a dialética multiforme da contradição essencial, que opõe, no núcleo da

se, aqui, fazer notar a forma particular da má-consciência moral, que se anuncia na espécie de eloquência que se ufana essa superficialidade; e, no caso, inicialmente, em que ela está mais desprovida de espírito, que ela mais fala de espírito, em que ela discursa da maneira mais morta e mais insípida, introduz a palavra vida e na vida, em que ela faz notório o maior dos egoísmos da arrogância vazia e traz com mais frequência a palavra povo na boca. Mas o símbolo próprio que leva na frente é o ódio contra a lei. Que o direito e a eticidade e o mundo efetivo do direito e do ético se apreendam pelo pensamento, que se deem pelo pensamento a forma da racionalidade, a saber, a universalidade e a determinidade, esta, a lei, é o que esse sentimento se reserva no bel-prazer, o que essa consciência moral, que situa o direito na convicção subjetiva, considera com fundamento como o mais hostil. A forma do direito, enquanto uma obrigação e enquanto uma lei, é sentida por ela como letra fria, morta, e como um entrave; pois nela não conhece a si mesmo, com isso nela não se conhece livre, porque a lei é a razão da Coisa, e essa não permite ao sentimento aquecer sua própria particularidade. Como se notará em outro lugar deste manual, a lei é, por causa disso, principalmente, o Shiboleth, pelo qual se distinguem os falsos irmãos e os falsos amigos do assim chamado povo.” (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 37-38).

⁸⁵ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 40-41.

⁸⁶ Isso, pois é “pressuposto, a partir da Lógica, o método segundo o qual na ciência o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um imanente progredir e produzir de suas determinações – a progressão não se produz por meio da garantia de que há diferentes relações e, em seguida, pela aplicação do universal a tal material tomado de outra parte.” (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 373, § 31).

subjetividade prática, a essência universal e objetiva do dever e, já que o dever deve ser, a efetividade do arbítrio singular.⁸⁷

A moralidade tem seu ponto de chegada, então, na cisão derradeira entre a subjetividade e o bem, na negatividade dessas duas realidades aqui contrapostas, o bem sem a determinação subjetiva e a determinação subjetiva sem referência a um bem concretamente existente. Afirmar Hegel:

Para o *Bem*, enquanto universal substancial da liberdade, mas ainda *abstrato*, as determinações em geral são, por isso, tanto mais *exigidas* quanto o princípio delas, enquanto *idêntico* ao Bem, assim como para a *consciência moral*, que é o princípio apenas abstrato do determinar, são exigidas a universalidade e a objetividade de suas determinações.⁸⁸

Essa aparente contradição se revela, assim, uma carência mútua, que se resolve pela supressão do Bem e da subjetividade interior na eticidade, momento no qual a vontade subjetiva se identifica com a universalidade do bem objetivamente posto, e o dever-ser abstrato se torna liberdade concreta.

O trânsito da moralidade para a eticidade se deve à exigência de superação da particularidade moral no todo ético para o qual a vontade subjetiva deve acorrer, mas seu fundamento lógico no sistema repousa na necessidade autoengendrada de que as contradições produzidas no seio da moralidade entre o Bem e a vontade subjetiva sejam resolvidas num plano superior. Essa determinação interna à moralidade, que desencadeia a necessidade de uma superação por meio de si mesma, é um desdobramento particular da determinação maior do Espírito que é objetivar-se, da liberdade de exteriorizar-se.

O rumo dessa exteriorização é o retorno da vontade, após essa sua imersão em si, à substância objetiva do *ethos*, que nesse momento superior, porque mediado, promove a unidade dialética entre a vontade subjetiva e o todo substancial. Trata-se, portanto, do momento em que

⁸⁷ BOURGEOIS, Bernard. *Hegel – os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 66. E prossegue, identificando a moralidade com o criticismo kantiano (que é o que Hegel de fato buscará superar na eticidade): “A própria filosofia fundamentalmente prática da prática, à qual se atém Kant, não vê na contradição prática em questão o conteúdo essencial da moralidade: segundo Kant, a consciência moral é antes preenchida pela prescrição do dever do que pela constatação da contradição interna da vontade de realizá-lo. A fim de justificar a superação ética da moralidade, a seu ver necessária, Hegel aguça a contradição que a afeta, apresentando-a como redobrada pela consciência teórica que ela toma de si mesma, que ela não pode deixar de tomar de si mesma por meio da visão moral do mundo. [...] Hegel, sempre mais atento ao conteúdo de uma afirmação do que à sua modalidade, faz assim contradizer-se o conteúdo das diversas modalidades – constatação, prescrição, postulado – da afirmação da consciência moral, de tal modo que sua fixação a si mesma aparece como a recusa injustificável do imperativo de coerência e de unidade essencial de toda a vida espiritual. Ele dedica-se assim a mostrar que a assunção, pela consciência moral, de sua contradição prática, em razão da integração nela, e como constitutiva dela, da dimensão teórica da prática (os postulados), é a contradição geral dela mesma como consciência espiritual.” (*Op. cit.*, p. 67).

⁸⁸ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 164, § 141. (grifos no original).

a consciência moral alçará voos mais altos tendo em vista conferir universalidade concreta às suas determinações.

1.3.3 *Eticidade*

Após o momento imediato da liberdade exteriorizada na coisa abstrata, fora de si, e o momento particular e em si da liberdade subjetiva, chega-se ao momento do Espírito Objetivo em que a liberdade se efetiva, no qual se dará a adesão subjetiva, refletida, à universalidade objetiva do mundo exterior que, por ser mediada, é concreta: o reino da eticidade. Em precioso trecho, Franz Rosenzweig sintetiza de maneira ímpar a sucessão dos momentos nos quais se desdobra o Espírito Objetivo:

Inicialmente, o Espírito objetivo é o que ele se tornou – um mundo externo ao Eu (*Ich*), ou, mais exatamente, à vontade. Este mundo, em toda a sua exterioridade, é o mundo do direito. A subjetividade transformou-se aqui, todavia, em uma multiplicidade clara (*anschaulich*) de sujeitos, a vontade se transformou em uma variedade de “pessoas” que se reconhecem mutuamente, mas estes sujeitos são apenas sujeitos do direito; a sua liberdade é igualdade (*Gleichheit*) vazia. Neste primeiro mundo que o Eu (*Ich*) construiu para si, não existe nenhum conteúdo, não existe alma. Ante este vazio sujeito do direito, o Eu animado, o “coração”, reivindica seu direito. Também ele constrói para si seu mundo, o mundo da moralidade, no qual resoluções, intenções, boa vontade, em suma: tudo o que habita a maior intimidade do ser humano, reivindica qualidade exterior. Mas estas particularidades, opostas enquanto eternamente outras em relação à universalidade do direito, degeneram em arbitrariedade, em subjetividade no mau sentido; apenas quando a particularidade se conscientiza (*sich besinnt*) de que ela é apenas a particularidade do universal, apenas quando o Eu moral subordina a sua liberdade, sem dela abrir mão, à ordenação do direito, e assim preenche de forma diversa o frio comando do direito com a riqueza da própria vontade singular, é que surge uma espiritualidade (*Geistigkeit*) que se posta em posição superior tanto à fria generalidade da lei como à ardente particularidade da convicção: o mundo da eticidade como concordância entre liberdade e lei. A “pessoa” indiferenciada, após haver passado pela ‘moralidade’ autônoma, torna-se a “individualidade” ética.⁸⁹

A eticidade é, pois, o momento da unidade e da verdade dos momentos abstratos anteriores, no qual “a liberdade, enquanto substância, existe tanto como efetividade e necessidade quanto como vontade subjetiva”⁹⁰. Destarte, ela se desdobrará nos momentos universal abstrato, do particular e do universal concreto que correspondem, respectivamente, à *família*, à *sociedade civil* e ao *Estado*, que passamos a descrever.

⁸⁹ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 431-432.

⁹⁰ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 77, § 33.

1.3.3.1 Família

Como momento inicial da eticidade, Hegel situa a família, que é uma unidade orgânica dada imediatamente, pois os indivíduos aqui se ligam pelo vínculo natural da consanguinidade e pelos sentimentos de amor e “ *piedade*”. Trata-se de uma célula fechada, de uma pluralidade de membros com os quais o indivíduo que ali nasce se vincula naturalmente, sem adesão subjetiva. No núcleo familiar não se reconhece a individualidade e a particularidade daqueles que dele participam, porque ali eles não cumprem nenhum papel que não o de membros dessa unidade.

A família, é, assim, uma universalidade abstrata, pois congrega a parentela por meio de um liame inato, um sentimento natural que identifica seus partícipes sem a mediação da vontade. Essa imersão do homem numa relação de identidade que anula sua particularidade perdura até o momento em que a vontade se particulariza e libera o indivíduo para a sociedade civil. O membro deixa o universo coeso e fechado da família a partir do momento em que sua individualidade desponta de maneira independente, e ele então nega a família e adentra na sociedade civil, na qual exercerá papel social específico no domínio das relações de produção, que irá lhe particularizar como indivíduo livre.

Porém, esse indivíduo liberto do vínculo familiar imediato deverá, após a cisão experimentada quando adentra na sociedade civil, se reintegrar a uma totalidade, a uma comunidade ética na qual seu interesse individual convirja novamente para o todo, e este será o ponto de chegada da eticidade, a obra máxima do Espírito objetivado na cultura: o Estado.

Dessa maneira, sabida a família como o momento imediato da eticidade, que concerne a uma universalidade dada pela determinação natural do nascimento, passemos ao estudo da sociedade civil, que apresenta o princípio particular que nega a família, e sobre a qual nos deteremos mais antes de adentrarmos na exposição sobre o Estado, já que a transição da sociedade civil para este é um dos pontos de maior interesse e originalidade da Filosofia do Estado de Hegel e, no que concerne ao escopo do trabalho, nos interessa mais de perto.

1.3.3.2 Sociedade civil

Em contraposição à família, na qual todos vivem integrados e em harmonia, Hegel irá caracterizar a sociedade civil como o domínio do interesse particular, no qual os indivíduos irão se ocupar de buscar, por meios próprios, os recursos para sua subsistência. A entrada na sociedade civil decorre do imperativo de autossustento, que leva o indivíduo a deixar o estável

e confortável abrigo afetivo da família para, pelo trabalho e consequente produção de riqueza, suprir suas necessidades.

Portanto, a sociedade civil é o plano dos interesses individuais, que predominam frente aos interesses dos demais, o que não ocorria na família, totalmente coesa. Na sociedade civil, a particularidade de cada um é ressaltada, e se colocará em relação com a do outro apenas externamente, de modo a se compatibilizarem os interesses privados em uma instância de ordenação da produção e distribuição de bens.

Não há unidade – senão mecânica – entre os membros da sociedade civil, uma pluralidade de indivíduos atomizados que não enxergam qualquer vínculo entre si. A tônica dessa relação está no indivíduo como polo, que, por não se ocupar com nada além de suas necessidades econômicas, é designado por Hegel como *bourgeois*. Com efeito, anota Carl Schmitt:

Es [...] en Hegel donde se encuentra la primera definición polémico-política del burgués como el hombre que no desea abandonar la esfera de lo privado, como apolítica y libre de riesgos, que en la posesión y en la justicia de la posesión privada se comporta como individuo frente al todo, que halla la sustitución y compensación de su nulidad política en los frutos de la paz y de la adquisición de bienes y sobre todo “en la perfecta *seguridad* del disfrute de los mismos”.⁹¹

A sociedade civil é o momento de negatividade da eticidade, no qual a liberdade irrompe no seio da família, porém em termos ainda abstratos, na forma de carências e interesses. A justaposição desses interesses e necessidades na sociedade civil-burguesa gera o *sistema dos carecimentos*, seu primeiro desdobramento, cujo fundamento é o trabalho, que tem em conta a satisfação desses carecimentos e que enseja o aparecimento da *administração do direito* e da *administração pública e a corporação* como os momentos, respectivamente, de negação e suprassunção. Isso significa que a própria lógica da articulação de interesses privados funda uma universalidade de fundamento econômico que enseja a criação de uma estrutura jurídica para possibilitar o arranjo (mecânico) desses interesses individuais, permitindo sua coexistência numa coletividade que é, assim, uma unidade abstrata, o Estado externo, ou Estado do entendimento. Para Hegel:

O fim egoísta, em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e o bem-estar do singular e seu ser-aí jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem-estar e no direito de todos, fundados sobre isso, e apenas são efetivos e assegurados nessa conexão. –

⁹¹ SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Traducción de Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 1991. p. 91. (grifos no original). Jean François Kervégan, contudo, chama a atenção para o fato de que a distinção entre burguês e cidadão já se encontra em Kant e, sobretudo, em Rousseau. (KERVÉGAN, Jean François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução de Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006. p. 173).

Pode-se, inicialmente, considerar esse sistema como o *Estado externo*, – como o *Estado da necessidade e do entendimento*.⁹²

Isso significa que a sociedade civil-burguesa tem um fundamento econômico que, para além de se prestar tão somente à inserção dessa importante esfera da existência no sistema como momento suprasumido no Estado concreto, tem também relevante significado crítico do ponto de vista político, por constituir uma censura ao pensamento liberal, que se mantém estagnado nesse momento puramente contingente das relações entre os interesses individuais, fazendo nele repousar o fundamento do Estado. Com efeito, Hegel dirá que o liberalismo:

[...] apregoa o princípio atomístico, aquele que insiste no domínio das vontades individuais, afirmando que toda forma de governo deve emanar desse poder expresso e ter a sua sanção. Ao afirmar esse lado formal da liberdade – essa abstração –, o grupo em questão impede que qualquer organização política se estabeleça firmemente. Os arranjos específicos de governo são bombardeados pelos defensores da liberdade como mandatos da vontade particular e tachados de amostras de poder arbitrário.⁹³

O Estado hegeliano constitui, portanto, o grande esforço de superação dessa perspectiva individualista liberal, tanto no que concerne ao aspecto da vontade subjetiva quanto ao da liberdade individual, termos correlatos da afirmação liberal da proeminência do indivíduo em relação à coletividade. Enquanto o primeiro aspecto, o da vontade subjetiva, é apresentado na formulação kantiana da razão pura prática e inserido no sistema como o momento da moralidade superado na eticidade, o segundo aspecto, da liberdade individual, aparece como desdobramento da eticidade no momento particular da sociedade civil superada no Estado. A filosofia de Hegel concerne então a uma superação global de todos os princípios liberais no plano de sua filosofia de totalidade: do individual ao ético, do subjetivo ao objetivo, do abstrato ao concreto, do particular ao universal. Como aduz Salgado:

A originalidade de Hegel no trato do tema da sociedade civil é introduzir o que se considerava como Estado na teoria liberal, como momento do que se considerava Estado na tradição político-teórica da Europa, desde Aristóteles. [...] O Estado no momento da sociedade civil é o Estado do entendimento, Estado em que as particularidades se fixam umas ao lado das outras, de tal modo que também o Estado, aparelho administrador dessas particularidades, é algo particular, um aparelho separado da sociedade e dos indivíduos que a compõem.⁹⁴

O Estado do entendimento, abstrato e externo, que na filosofia de Hegel é superado no Estado concreto, é o Estado do contrato, fundado na adesão subjetiva a uma instância que tão

⁹² HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 189, § 183. (grifos no original).

⁹³ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999. p. 370.

⁹⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 372.

somente regula a multiplicidade de interesses conflitantes, dando-lhes solução numa ordem que nada mais é que a condição de possibilidade da coexistência em si desses interesses. Desde esse ponto de vista, não há a menor perspectiva de que esses interesses individuais sejam suprassumidos no todo, dando lugar a uma comunidade ética, mas tão somente de que eles possam ser mantidos lado a lado mediante a intervenção de uma supra-ordenação que possa, coercitivamente, mantê-los em si. Num Estado construído sobre essas bases não há unidade verdadeira entre seus “membros”; há no máximo uma unidade mecânica, que justapõe os indivíduos puntiformes em uma multiplicidade de aspecto formal, um aglomerado que não tem a organicidade que identifica os indivíduos entre si numa efetiva comunidade ética.

A vontade que ocorre à universalidade abstrata do Estado do entendimento tem o mesmo caráter de particularidade que caracterizara o momento subjetivo da moralidade, mas ela se manifesta como individualidade cuja liberdade é empregada na persecução dos interesses particulares de cunho econômico. Hegel está convencido, portanto, que uma vontade de tal jaez não pode fundar um Estado concreto. O Estado do entendimento é uma estrutura inerte, impotente, morta, colocada exclusivamente em função dessa finalidade exterior que é a manutenção da liberdade externa com a limitação do arbítrio que possa ameaçá-la, e por isso é o diverso dos indivíduos que o compõe; estes, como *bourgeois*, não podem e não querem se integrar no Estado como membros, como cidadãos.

Rosenzweig esclarece, indicando que:

Na sociedade civil tem vigência a visão que somente se interessa por indivíduos autônomos, conectados apenas “através de suas necessidades e através da constituição jurídica como meio de segurança das pessoas e da propriedade, e através de uma ordem externa como proteção para seus interesses particulares e gerais”. Ela é o “externo”, o “Estado do entendimento e da necessidade”.⁹⁵

Destarte, é por ser considerado um instrumento pelo qual as vontades privadas irão entrar em acordo, tendo em vista a preservação de seus interesses privados, que esse Estado será fundamentado na ideia de contrato, um instituto de direito privado. Por isso, como explica Walter Jaeschke:

[...] o contratualismo transforma as figuras da eticidade em produto direto de atos volitivos conscientes – um produto da disposição gratuita, quando não do livre-arbítrio, no sentido pejorativo. E com isso ele ultrapassa, por assim dizer, os limites do seu objetivo, pois, mesmo se todas as figuras da eticidade e todas as formas do direito subsistem pelo livre-arbítrio, elas absolutamente não devem a forma dessa

⁹⁵ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 451.

subsistência a atos volitivos conscientes, mas a uma necessidade que atua por trás desses atos.⁹⁶

Entretanto, apesar dessa perspectiva individualista e abstrata pela qual se concebe sua origem e fundamento, o que é importante aqui é a participação da vontade, uma vontade livre, autônoma, mediante a qual o homem faz do Estado aquilo que ele tem em si mesmo, aquilo que é seu, que é vontade sua. Hegel irá buscar esse fundamento do Estado na vontade em Rousseau, a quem cabe o mérito de ter colocado na autonomia individual as bases de um edifício estatal pensado e construído pelo povo e para o povo mediante o exercício livre e racional dessa vontade. Contudo, isso não isenta Rousseau das críticas de Hegel no que diz respeito ao aspecto ainda individualista dessa vontade, que por isso se degenera em um contrato. Com efeito, afirma Hegel que:

Rousseau teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não apenas segundo sua forma (como algo do impulso da sociabilidade, da autoridade divina), porém segundo o conteúdo é pensamento, e de fato é o próprio pensar, a saber, a vontade. Visto que ele apreendeu a vontade somente na forma determinada da vontade singular (como posteriormente também Fichte) e a vontade universal não enquanto o racional da vontade em si e para si, porém apenas como o coletivo, que provém dessa vontade singular enquanto consciente: assim a união dos singulares no Estado torna-se um contrato, que com isso tem por fundamento seu arbítrio, sua opinião e seu consentimento expresso caprichoso, e disso se seguem as consequências ulteriores do mero entendimento, destruindo o divino sendo em si e para si e a sua autoridade e majestade absolutas.⁹⁷

Essa vontade abstrata, contudo, constitui para Hegel o necessário momento da mediação ética entre a substancialidade natural da família e a ordem concreta do Estado. Há que se lembrar, ainda, que a vontade livre é, desde a Lógica, a forma pela qual a ideia se realiza, o elemento pelo qual o Espírito visa à realidade (e por ela é visado), isto é, que o faz objetivar-se. Elevando a vontade de Rousseau à dimensão especulativa, nela coloca Hegel toda a força de seu pensamento político, o sustentáculo de seu edifício estatal, pois é no conceito de vontade,

⁹⁶ JAESCHKE, Walter. *Direito e eticidade*. Porto Alegre. Tradução de Peter Naumann. EDIPUCRS, 2004. p. 13.

⁹⁷ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 231, § 258. Bourgeois explica que Rousseau também “teve o mérito de não reduzir à vontade de todos, à vontade comum, a vontade geral, que é aquela que tem por conteúdo, por objeto, o geral, mas ele considera sempre essa vontade que visa ao objeto geral como uma vontade que emana dos sujeitos particulares; para ele, a vontade do geral é a comunhão das vontades particulares do geral, uma comunhão, aliás, que é apenas o resultado da associação mecânica dessas vontades por um contrato. O Estado revolucionário, tentativa de realização do Estado rousseauista, manifestou por sua autodestruição que esse Estado rousseauista era a negação do Estado. O Estado não é feito, ele vem a ser e, longe de resultar da decisão de vontades individuais conscientes, é em seu devir que elas podem desenvolver-se. O espírito objetivo é a verdade, isto é, o fundamento real, do espírito subjetivo. Longe de ser pelo cidadão que o Estado é Estado, é pelo Estado que o cidadão é cidadão. [...] Uma teoria individualista-mecanicista do Estado é, portanto, falsa, pois a liberdade subjetiva capaz de associações contratuais não passa de um momento subordinado da vida do organismo estatal, uma abstração que somente o entendimento obstinado na diferença pode absolutizar.” (BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 93-94, grifos no original).

como vontade racional, que está encerrado o princípio da liberdade subjetiva conjugado com a ordem exterior.⁹⁸ A vontade é a razão que se dirige ao exterior, o que faz pela representação de um objeto externo a que visa; é ela o aspecto volitivo da razão, mas que, entretanto, não pode se estagnar no momento em si, do estabelecimento puramente subjetivo do objeto de seu querer. O fato de ser a vontade livre não a faz se confundir com o livre-arbítrio, pois, uma vez livre, não tem outra escolha que não a de se objetivar. Rosenzweig acentua que “a liberdade ética não reside em uma decisão de agir de tal ou qual modo; ela está para além da possibilidade de tais decisões. O ‘indivíduo’ (*Individuum*) livre não pode mais ser ‘forçado’ (*gezwungen*), porque ele ‘se esforça’ (*bezwungenist*)”⁹⁹.

Em Hegel, liberdade e necessidade, em vez de se contradizerem, se implicam, pois ambas se fundamentam na razão, que é, ao mesmo tempo, necessária (não contingente) e livre (autodeterminada). Com efeito, Jaeschke atesta:

A marca inconfundível da filosofia hegeliana do Espírito Objetivo está apenas na simultaneidade das duas dimensões – a da liberdade e a necessidade – e na forma específica da sua concatenação: a própria necessidade, que parece obstar à consciência da liberdade, é a própria necessidade do desenvolvimento da liberdade.¹⁰⁰

A liberdade interna de cada um é recepcionada de maneira plena na ordem exterior, que, por sua vez, a tem como pressuposto, e dessa forma se chega à realidade estatal exatamente a partir do momento em que a liberdade de todos, universalmente, ocorre ao Estado, que é sua verdade, pois determinação necessária de sua objetivação na realidade racional. Temos, então, com Salgado, que:

O *ethos* social não é, pois, algo que se opõe irremediavelmente à liberdade, mas o elemento de mediação da sua realização, o seu único modo dialético de existir; é a própria liberdade vista do ângulo da compatibilidade das liberdades subjetivas; é o modo pelo qual a liberdade subjetiva, interior, se exterioriza.

⁹⁸ “A liberdade da própria vontade é, como tal, o princípio e fundamento substancial de todo direito – ela é em si absoluta; é, em si e por si, o eterno direito inerente em comparação a outros direitos especiais, e é o que torna o homem um homem; é, portanto, o princípio fundamental do espírito.” (HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999. p. 363).

⁹⁹ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 239.

¹⁰⁰ JAESCHKE, Walter. *Direito e eticidade*. Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2004. p. 12. (grifo no original). Assim também, Salgado: “No plano do espírito é que [...] a liberdade se apresenta como necessidade concreta, como verdade da necessidade. Nessa esfera, a necessidade é necessidade da razão. Esta é que, oposta à violência ou a todas as determinações externas da sua presença efetiva na história, é livre e produz a liberdade na forma objetiva da cultura, especificamente, da tecitura normativa real de um povo. Ter em si a forma racional de vida, que não é a contingência do agir livre – que ora ocorre, ora não, em meio a um mundo de determinações externas – mas que é o seu próprio modo de vida e o modo de vida de todos, é o que caracteriza o homem livre numa sociedade livre. É o que se conclui do princípio de identidade da necessidade e da liberdade em Hegel, no plano da sociedade humana” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 476).

Ora, o elemento de unidade dessa comunidade de liberdades subjetivas, enquanto plano superior de superação da divisão entre liberdade do sujeito e sociedade, é o Estado. O Estado é o momento de manifestação do Espírito, da totalidade da liberdade em que as particularidades se superam. Como ordem social livre, o Estado é a instituição que faz com que a liberdade do sujeito seja possível numa unidade ética de todos. Não é, portanto, um ente abstrato separado dos indivíduos, mas os próprios indivíduos livres, na medida em que a sua liberdade se faz possível numa unidade, numa ordem. O sujeito livre e a ordem social que se apresenta como liberdade exteriorizada ou substância livre desenvolvem-se ao plano superior da sua unidade na ordem política, em que a unidade dos indivíduos não é dada externamente pelas leis do instinto, ou associação natural, mas por leis da liberdade. O Estado é, assim, a unidade da vontade universal, a liberdade no plano da instituição, da comunidade e da vontade particular dos sujeitos que o compõem.¹⁰¹

Os interesses particulares são assimilados (porque supprassumidos) pela totalidade ética que é o Estado, de modo que ele não existe sem a individualidade, e esta não existe concretamente fora do Estado. Não se pode perder de vista que a sociedade civil tem sua verdade e sua realidade no Estado, e por isso o indivíduo pressupõe o cidadão, assim como o cidadão pressupõe o indivíduo; um não existe sem o outro, mas, mais que isso, só existe para o outro, mas isso apenas ocorre no Estado racional concreto, a totalidade ética que passamos a expor.

1.3.3.3 Estado

Chegamos, então, ao Estado; para Hegel o momento pleno da eticidade, logo, do Espírito Objetivo, e a realização máxima da razão no mundo da cultura, criação mais sofisticada e universal do Espírito. O Estado, como ponto de chegada da eticidade ao se desdobrar sobre si mesma, é o próprio *ethos* em sua apresentação mais racional e concreta, pois ele representa a vida ética de um povo cuja objetividade e universalidade se realiza na história. Segundo Bourgeois, para Hegel:

[...] o Estado é o ser, a efetividade, a existência objetiva da universalidade (da lei...) constitutiva do Espírito. Vivendo no Estado, o homem percebe a vida universal como algo que não é simplesmente uma idéia ou um ideal, mas uma efetividade já presente: o Estado faz com que, para o homem, “sua essência, o racional, seja objetiva, tenha para ele uma substância objetiva imediata”.¹⁰²

O Estado hegeliano tem sua gênese conceitual a partir da inclusão do elemento subjetivo no Estado clássico, que integrava o indivíduo de maneira imediata na totalidade orgânica da pólis. A totalidade ética grega exerceu grande fascínio sobre Hegel desde seus tempos de juventude, e representa seu ideal de existência política no sentido de constituir uma vida na qual

¹⁰¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 493-494.

¹⁰² BOURGEOIS, Bernard. *Hegel – os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 117.

o homem se realiza de maneira integral numa harmoniosa totalidade, como quem se encontra em sua casa.

Mas num mundo moderno cindido pelo entendimento ilustrado e pela liberdade individual, ele deveria encontrar um caminho para o restabelecimento daquela totalidade, mas de modo mediado, isto é, de uma maneira pela qual a individualidade fosse mantida, porque suprasumida. Dessa maneira, a individualidade exerce papel essencial porque sua mediação propicia aquela totalidade concreta na qual o cidadão não é nem parte desarticulada do todo, nem membro sem existência autônoma, mas o todo mesmo, pois, porque se sabe parte, pode se querer todo, e para ele acorrer conscientemente. Assim, com Bourgeois:

Essa preocupação de Hegel de assegurar a vida do Estado para além da arbitrariedade da reflexão, da liberdade e da razão formal consagrada pelas teorias mecanicistas-democráticas do Estado, é característica da concepção orgânica que será sempre a de Hegel. O Estado é a totalidade no seio da qual a diferença, o elemento da reflexão e da liberdade subjetiva, é retomada numa unidade espiritual, numa identidade ética que, superior à identidade natural, não obstante a acolhe como momento e a utiliza como meio de si mesma.¹⁰³

No mesmo sentido, ensina Salgado:

O Estado de Hegel é a substância ética; é a idéia ética (*sittliche Idee*) – no plano da eticidade que não se limita à moralidade subjetiva – ou o *ethos* que compreende todas as formas de vida criadas por um povo na sua totalidade orgânica. Como totalidade orgânica é o objetivo das instituições que o corporificam e o subjetivo das vontades dos indivíduos que dele são membros.¹⁰⁴

Portanto, sendo “o ideal grego [...] a encarnação da felicidade, da liberdade e da beleza”¹⁰⁵, tal modelo será arduamente perseguido por Hegel, que ambicionará encontrar, em uma modernidade cindida, o caminho teórico para o restabelecimento da bela totalidade antiga. Dessa sorte, com a irrupção da subjetividade já na Grécia, a partir de Sócrates (o que deu causa à cisão ética experimentada pela pólis), seu aprofundamento na formulação cristã e jurídico-abstrata do conceito de pessoa e radicalização na modernidade pelo *cogito* cartesiano, pelo criticismo kantiano e pela formulação liberal da liberdade como autonomia, o Ocidente incorporou o princípio da subjetividade, e dele não mais poderia se desfazer.

Ao unir dialeticamente esses dois princípios fundamentais, a ordem externa com a liberdade interior, Hegel formula seu conceito de Estado como unidade orgânica, mas não mais aquela unidade imediata da pólis grega, para a qual o indivíduo não concorria com sua adesão

¹⁰³ BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 74-5.

¹⁰⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 391.

¹⁰⁵ BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 38.

subjetiva, e sim como uma totalidade ética na qual o indivíduo se encontra completamente integrado, pois sua liberdade interna converge e se identifica com a ordem concreta, e aí temos a liberdade objetivada, o momento ético culminante do Espírito Objetivo que é o Estado.

Ora, como já foi visto, isso só foi possível a partir da Revolução Francesa, na qual “Hegel e seu colegas vêem [...] muito mais que um acontecimento simplesmente político; para eles, ela é um esforço de fazer reviver a *pólis* antiga, o elemento no qual a existência em sua totalidade poderá se desenvolver de novo”¹⁰⁶. E isso porque o fator subjetividade que vai agora acorrer à substância objetiva é o indivíduo livre que surge no Estado moderno e irá viabilizar a Revolução. Há aqui uma significativa coincidência entre a matéria da Fenomenologia, na qual o Espírito se conhece, e o sistema, no qual ele se desdobra, tendo em vista que o indivíduo histórico que promove a Revolução para realizar sua liberdade tem seu princípio fundamental inserido no sistema no momento da sociedade civil. Isto é, o indivíduo cuja liberdade é abstratamente exteriorizada no plano político na Fenomenologia na figura da Revolução é o mesmo indivíduo cuja liberdade abstratamente articulada no plano econômico da sociedade civil-burguesa está suprasumida no Estado concreto. Isso ocorre porque “a sociedade civil é que revela concretamente o sujeito livre da modernidade”¹⁰⁷, que, por sua vez, realizará a Revolução que permitirá ao Espírito chegar ao saber de si mesmo como o Estado concreto do qual emergirá o cidadão. Por isso Salgado pode dizer que na sociedade civil “a liberdade individual na satisfação dos interesses é a liberdade absoluta da Revolução, mas agora dirigida para o econômico e não para o político”¹⁰⁸.

A “*identidade da identidade com a não-identidade*” descoberta como o princípio da unidade dialética por Hegel tem no Estado pós-revolucionário sua apresentação objetiva, porque nele “*o eu que é um nós e o nós que é um eu*”, que na Fenomenologia abre o caminho para a primeira aparição do Espírito, na totalidade antiga experimenta sua efetivação, e, com isso, permite o saber de si do Espírito, revelando o Estado em seu conceito, tal como deverá ser desenvolvido no sistema. A bela totalidade grega – momento em si de unidade no qual a vontade não poderia querer conscientemente a substância objetiva, pois dela não se diferenciava –, por ter sido negada, ressurgiu elevada a um momento superior pela mediação da vontade subjetiva. A *pólis* grega agora retorna mais feliz, mais livre e mais bela, pois assim o Espírito se sabe, e assim ele se quer.

¹⁰⁶ BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 38.

¹⁰⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 376.

¹⁰⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 368.

No Estado, a liberdade individual da sociedade civil passa a ter sua realização como liberdade substancial, na qual o indivíduo encontra sua verdade, e o homem, sua essência. Assim, “fora do Estado, o homem estará fora da sua essência. Nele é possível, e só nele, que a razão se realize na forma da vontade”¹⁰⁹. Por isso:

É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal, e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como o seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permite que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio.¹¹⁰

Mas a universalidade concreta que é o Estado só se dá, conforme o apreende a dialética hegeliana, à medida que se negue o momento particular da sociedade civil-burguesa para, assim, a suprasumir. Vimos que a vontade individual fundada no interesse particular só tem o condão de vincular mecanicamente entre si os indivíduos da sociedade civil e seus interesses disparatados, e esse vínculo abstrato é o Estado do entendimento, suprasumido no Estado constitucional concreto.

O Estado liberal-burguês encarna esse estancamento no Estado externo, que, como um em si diante do Estado concreto, representa um aquém estático que interrompe o processo.¹¹¹ É fundamental ter sempre em mente que em Hegel a negação, ao mesmo tempo que rechaça, assume, daí porque o Estado nega a sociedade civil ao mesmo tempo que a conserva. Apenas no Estado a sociedade civil tem sua verdade: um momento oposto, negativo, diferente; mas ao mesmo tempo constitutivo, necessário, por isso igual. A identidade dialética entre sociedade civil-burguesa e Estado, atente-se, é a própria condição para que sua diferenciação como

¹⁰⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 402.

¹¹⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 225-226.

¹¹¹ Contudo, Hegel anota que esse Estado é uma abstração do entendimento apenas do ponto de vista de sua apreensão científica, e para tanto aponta um elemento que demole tal abstração ao evidenciar que a realidade de qualquer Estado está para muito além desse fundamento particular: tal elemento é a guerra. Ora, se o Estado só se ocupa com garantias aos indivíduos, de sua vida e de sua propriedade, como poderia exigir de seus membros a defesa de tais garantias mediante a disposição delas próprias? Afirma ele: “Há um cálculo muito equivocado, quando [...] o Estado é considerado apenas como sociedade civil burguesa e como seu fim último apenas a garantia da vida e da propriedade dos indivíduos; pois essa garantia não é alcançada pelo sacrifício do que deve ser garantido; – ao contrário –. No que se acaba de indicar reside o momento ético da guerra” (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 297, § 324).

negatividade possa ser feita no interesse do movimento dialético sem que tal relação se perverta em dualismo ou confusão. Nesse último caso:

[...] se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então *o interesse dos singulares enquanto tais* é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. – Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele. A *união* enquanto tal é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal; sua satisfação particular ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento têm por seu ponto de partida e resultado esse substancial e válido universalmente.¹¹²

Sabendo que só há Estado mediante a supressão da sociedade civil e dos interesses individuais que congrega, resta a questão de saber o que vai determinar que o *bourgeois* de fato negue seu interesse privado, sua vontade individual na qual estava confortavelmente instalado e acorra ao interesse do todo, à vontade substancial. Em outros termos, sabendo que o Estado é o momento concreto no qual há plena identidade entre a vontade individual e a substância universal, qual determinação – que deve ser interna, já que a supressão é sempre autossupressão – pode operar essa identificação, após a experiência da cisão? Hegel afirma:

A *necessidade* na idealidade é o desenvolvimento da idéia no interior de si mesma; ela enquanto substancialidade *subjetiva* é a *disposição de espírito* política, enquanto substancialidade *objetiva* é, na diferenciação com a anterior, o *organismo* do Estado, o Estado *político* propriamente dito e *sua constituição*.¹¹³

Assim, nesse parágrafo, Hegel estabelece que, para além da “*substancialidade objetiva*” do Estado, com sua Constituição, órgãos, leis e instituições objetivas, há nele uma “*substancialidade subjetiva* [que] é a *disposição de espírito política*”, disposição essa capaz de unificar os indivíduos da sociedade civil-burguesa, que faz convergir todos seus interesses particulares para um único fim, e que os insta a ingressarem em uma ordem objetiva assumindo-a como sua, e aí realizando sua liberdade interior. Mas em que consiste exatamente tal disposição de espírito política? Rosenzweig responde:

“Patriotismo” – é assim que Hegel denominou a unidade da disposição de Espírito política e seu objeto, e ele vê aí, como já dito, a base do Estado inteiro. Trata-se [...]

¹¹² HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 230, § 258. (grifos no original). Por isso, “nem o universal sem o interesse particular”, sem os indivíduos na sua vontade autônoma, nem o particular (os indivíduos como pessoas isoladas em seus fins imediatos) sem o universal que se caracteriza na sua essência ética (as leis, instituições e poder) podem, isoladamente, constituir um Estado; seria pura abstração” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 412).

¹¹³ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 239, § 267. (sem grifos no original).

de um daqueles conceitos de reciprocidade que articulam uma disposição subjetiva e o mundo objetivo. Hegel designa, especialmente aqui, este mundo objetivo, no qual vive o patriotismo, como sendo as “instituições”. No Estado, o “supremo direito” dos indivíduos coincide com o “supremo dever”. Torna-se, neste ponto do sistema, significativo, que Hegel venha a fundar o Estado não apenas sobre a vontade jurídica, mas, igualmente, sobre a vontade “moral” – aquela vontade que deseja atuar igualmente a favor daquilo que interesse a ele, e, de forma mais geral, deseja encontrar sua ‘satisfação subjetiva’ na realização do fim superior. Assim, instituição e patriotismo se exigem e condicionam-se mutuamente. Hegel rejeita expressamente a utilização do termo ‘patriotismo’ apenas para ações extraordinárias: ele é, antes, “a disposição de Espírito político como querer tornado hábito” e, assim, “o resultado das instituições vigentes no Estado”; “a confiança e a disposição de espírito dos indivíduos’ em favor do Estado repousam sobre esta firme base das ‘instituições’ como ‘colunas-mestras da liberdade pública’”.¹¹⁴

Fica claro, então, que essa disposição de alma é o elemento apontado por Hegel como responsável pela articulação entre a vontade subjetiva e a realidade objetiva, já que ela é uma disposição “moral” para o mundo ético-político. Só pode haver Estado se uma disposição de espírito que constitui, então, seu elemento subjetivo, lastreá-lo. Uma disposição que, criada a partir de si, determinará ao indivíduo que acorra ao *ethos* comunitário, esse todo cuja unidade se objetiviza nas leis e instituições estatais.¹¹⁵ Hegel, então, entende o patriotismo como uma vinculação subjetiva com o outro para com ele formar uma totalidade ética, como uma disposição perene e habitual à união com o todo comunitário; e não apenas demonstrações extraordinárias de bravura, até porque estas têm aquela como fundamento:

Entende-se frequentemente por patriotismo apenas a disponibilidade a sacrifícios e a ações *extraordinárias*. Mas, essencialmente, ele é a disposição de espírito, que na situação e nas relações de vida habituais está habituado a saber que a comunidade é a base substancial; e o fim.¹¹⁶

O patriotismo é o elemento que faz com que a liberdade individual, saindo de si, direcione o indivíduo para o todo ético do Estado. Não se pode, por isso, confundir essa disposição política com o simples sentimento interior, pois esse é o vínculo natural que subjaz o momento anterior da família como unidade imediata (ou fenomenologicamente, a imersão igualmente imediata do cidadão grego na substância universal da pólis).

¹¹⁴ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 467.

¹¹⁵ Hegel, entretanto, faz a ressalva de que essa disposição necessariamente tende para a realidade objetiva, pois, caso contrário, “quando, além disso, a disposição de espírito é considerada como o que pode constituir para si o começo e provir de representações e de pensamentos subjetivos, assim ela é confundida com a opinião, visto que, com esse ponto de vista, carece de seu fundamento verdadeiro, a realidade objetiva”. (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 240, § 268). Nesse caso, estaríamos novamente no terreno da moralidade (ou da sociedade civil), no qual a vontade elege para si um bem particular (que na sociedade civil é o interesse privado), que não necessariamente coincide com o bem da vontade substancial visado pelo todo.

¹¹⁶ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 240, § 268.

Hegel insere no próprio indivíduo, que como tal permanece suprassumido no Estado ético, sempre o negando, uma disposição política apta a contornar seu alheamento econômico e encaminhá-lo ao plano político, onde se realizará como o nós que é (conforme o descobriu o Espírito em sua experiência fenomenológica). Isso significa que no indivíduo da sociedade civil-burguesa hegeliana, porque suprassumido no Estado, remanesce um sentimento de pertencimento ao todo, uma força e uma potência presentes que o encaminharão para a existência ético-política, onde se identifica com o outro e com o produto objetivo de sua atividade. Trata-se do patriotismo, uma espécie de sentimento ético, oceânico, de que eu pertença ao todo e o todo me pertence; que entre mim, meu outro e as instâncias exteriores pelas quais nossa existência se objetiviza há uma unidade, unidade essa vivida e intuída na família, afastada temporariamente na sociedade civil, e recuperada no Estado.

Após a perda da unidade total, harmônica e orgânica da família diante da multiplicidade que a ela se segue devido ao mergulho do indivíduo na particularidade de seus interesses, este doravante emerge reintegrado ao Estado concreto, suprassunção dos momentos anteriores, como em seu lar, tendo em seu povo sua família.¹¹⁷ Destarte, permanece no cidadão, o indivíduo suprassumido no Estado, essa disposição espiritual para o todo, onde sabe que se reencontrará com o outro, com suas obras e consigo mesmo, onde realizará, de maneira plena, a si, sua razão e sua liberdade. É por isso que, pelo patriotismo, o indivíduo visa ao outro partindo desse sentimento que encontra dentro de si, cujo conteúdo é o conteúdo ético da comunidade que fica mediado, então, pela vontade de a ele se integrar¹¹⁸. O patriotismo é, portanto, o vínculo espiritual que une o indivíduo ao outro, determinando subjetivamente a constituição da unidade política. É uma especificação da vontade racional que se objetiviza nas instituições estatais, da “vontade que é inteligência, ou seja, a personalidade individual integral que procura um mundo acima de si e cujo destino corresponde à penetração deste mundo”¹¹⁹. Prossegue Rosenzweig:

¹¹⁷ Nesse sentido, Salgado esclarece: “O Estado tem a mesma universalidade e organicidade da família. Entretanto, a organicidade não é mantida pelo vínculo de uma integração imediata do membro no todo da família, mas mediatizada pela pessoa na sociedade civil, que dela se separou para a comunidade do trabalho. Na família, a ligação do seu membro com o todo é feita imediatamente, isto é, não refletida, e se funda no amor. No Estado, o vínculo é do mesmo modo orgânico, mas o indivíduo no Estado passou pela reflexão da sociedade civil e retorna ao todo orgânico por vínculo, cujo fundamento é uma vontade racional, situada não no plano do amor, mas do conceito.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 419).

¹¹⁸ Em sentido semelhante, Bourgeois: “Essa certeza que une a subjetividade do sentimento e a substancialidade da instituição, e pela qual a subjetividade ética substancial reconcilia a moralidade e o direito, em suma, consoma o espírito objetivo, anima o querer habitual que é o patriotismo, o qual nada tem de uma manifestação extraordinária. Nesse sentimento, todos os cidadãos se reencontram superando as diferenças de classes remetidas à sociedade civil” (BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 127).

¹¹⁹ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 416.

O conceito de Estado se determina para Hegel pelo fato de que, no que diz respeito a este caráter absoluto da relação entre indivíduo e comunidade, este se dá em todo e qualquer aspecto que se tome. Com apenas uma comunidade desta espécie o indivíduo é confrontado; ele não pode, na condição de pessoa ética (*sittlicher Mensch*), abrir mão desta relação e, para ele, nenhuma relação ética é concebível para além dela, e nenhuma relação ética é tão completamente fechada em si mesma como esta. A sua relação com o Estado em geral e os deveres particulares que ele assume pelo seu lugar no Estado, são preenchidos pela mesma disposição de espírito, o “patriotismo”. Ele não pode separar o “acaso” de sua posição especial da “necessidade” de pertencer a um Estado em geral. Assim, a relação entre Estado e homem é a relação absoluta.¹²⁰

Em resumo, é possível dizer que a adesão do indivíduo ao Estado é determinada em Hegel pelo patriotismo, o influxo ético que faz com que a liberdade individual apresentada na sociedade civil como interesse econômico seja identificada com a ordem objetiva, possibilitando o advento da liberdade substancial que se dá no e pelo Estado racional, a totalidade que assume a diferença como elemento fundante da identidade entre seus cidadãos. A unidade é dada dialeticamente pela suprassunção do indivíduo cindido numa totalidade orgânica na qual é todo, sendo parte. Assim, com Bourgeois:

[...] se a sociedade expõe no elemento da diferença, portanto dos indivíduos que se afirmam assim no primeiro plano, a identidade deles e do todo, o Estado é antes a autodiferenciação, nos indivíduos, de sua identidade originária então presente e atuante neles: o patriotismo é a prova dessa essência ontológica própria do Estado, cuja expressão normativa é que “a obrigação suprema dos [indivíduos é] ser membros do Estado”.¹²¹

Nesse ínterim, a vontade ética, que é o patriotismo, o vincula à vontade interior e à liberdade subjetiva na elevação do indivíduo ao patamar superior do Estado, ao plano da existência política. Assim, adquire ele (após passar pela família e pela sociedade civil), quando em coletividade, o estatuto de povo, o todo social politicamente articulado que se organiza como Estado.

Essa totalidade, essa unidade espiritual que é o povo é o próprio Estado. Estado e povo, povo e Estado: não se trata de uma implicação mútua, mas de uma identidade, já que o Estado é a objetividade do povo, e o povo é a alma do Estado. O Estado, tomado em um aspecto puramente exterior – tal como o Estado do entendimento¹²² – torna-se uma objetividade

¹²⁰ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 511.

¹²¹ BOURGEOIS, Bernard. *Hegel – os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 125.

¹²² E é por isso que no Estado liberal, do entendimento, o povo é visto como nada mais que a aglomeração de seus membros. De fato, ao falar sobre a representação por estamentos, a estrutura objetiva de representação que para ele propiciaria essa integração do indivíduo no Estado, como totalidade, afirma ele sobre a noção quantitativa de povo: “Essa maneira de ver abstrata, atomística, desaparece já na família como na sociedade civil-burguesa, em que o [indivíduo] singular apenas chega a aparecer como membro de um universal. Mas o Estado é, essencialmente, uma organização de tais membros, que são círculos para si, e nele nenhum momento deve mostrar-se como multidão inorgânica. Os *muitos*, enquanto [indivíduos] singulares, o que se entende de bom

insípida, um órgão sem vida, um corpo sem alma. Nas palavras de Hegel, “o Estado é uma abstração que tem a sua própria realização nos cidadãos, mas ele existe de fato, e só por intermédio da vontade e da atividade individual a existência universal se define”¹²³.

Falar então em Estado é falar de um povo constituído como Estado. Um Estado cujos membros não se sintam identificados como povo não é um Estado, pois o que o constitui como totalidade é o próprio povo como universalidade concreta. Com efeito, para Hegel, “a substância ética, enquanto contém a autoconsciência sendo para si unida com seu conceito, é o *espírito efetivo* de uma família e de um povo”¹²⁴. É o povo, então, a totalidade que resulta do vínculo orgânico entre os homens que se reconhecem no plano político, fundamentando, assim, a totalidade ética do Estado.

Se o patriotismo determinará a integração do indivíduo no Estado como totalidade ética, essa integração deverá possuir, também em conformidade com a necessidade da ideia, a forma de uma Constituição. A Constituição do Estado racional é a objetivação da liberdade do povo, seu *ethos*, plasmado no plano normativo do *direito estatal interno*, primeiro momento do Estado. Assim:

Visto que o espírito apenas é enquanto efetivo, enquanto o que ele se sabe, e o Estado, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei *compenetrando todas as suas relações*, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside sua liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição.¹²⁵

Bourgeois explica:

Uma constituição não pode ser, propriamente falando, “feita”, pois ela se antecipa de certo modo a si mesma num devir que é o do espírito de um povo: sua estrutura

grado como povo, são certamente um *conjunto*, mas apenas como *multidão*, uma massa informe, cujo movimento e atuar precisamente com isso apenas seriam elementares, irracionais, selvagens e espantosos. Quando, em vinculação com a constituição, se ouve ainda falar de povo, dessa coletividade inorgânica, assim se pode já saber antes que apenas se podem esperar generalidade e declamações equívocas. – A representação, que dissolve de novo em multidão de indivíduos as comunidades que já estão presentes naqueles círculos em que eles entram na política, isto é, no ponto de vista da suprema universalidade concreta, mantém precisamente, com isso, a vida civil-burguesa e a vida política separadas uma da outra e situa essa, por assim dizer, no ar, visto que sua base apenas seria a singularidade abstrata do arbítrio e da opinião, com isso, seria o contingente, não um fundamento estável e legitimado em si e para si.” (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 283-4, § 303, grifos no original).

¹²³ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999. p. 43.

¹²⁴ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 173, § 156. (grifos no original).

¹²⁵ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 259-60, § 274. (grifos no original).

objetiva “depende, de maneira geral, da maneira de ser e da cultura da consciência de si” de um povo, e é “nesta última [que] reside [a] liberdade subjetiva” desse povo, “e, nisto, a efetividade da constituição”. Eis porque “cada povo possui a constituição que lhe é apropriada e lhe pertence”, o que prova negativamente, por exemplo, o fracasso de Napoleão ao tentar em vão impor aos espanhóis uma constituição não obstante mais racional, em si, que a deles.¹²⁶

Pode-se dizer, então, que a Constituição, que dá a forma racional em si e para si do povo constituído como Estado, traz em seu bojo, por isso mesmo, a substância particular do *ethos* desse povo, e por isso é sua obra máxima, tanto por ter a forma racional da lei, quanto por realizar a singularidade desse povo no palco da história. Dessa forma, segundo Hegel, “a substância que se sabe livre, em que o *dever-ser* absoluto é igualmente *ser*, tem efetividade como espírito de um povo”¹²⁷, e por isso, como comenta Bourgeois, a “Constituição não será a de um Estado vivo se não organizar o espírito de um povo ou a alma de uma nação”¹²⁸.

À Constituição compete a elevada tarefa de traduzir o ser do espírito do povo em termos de dever-ser. O *ethos* do povo tem no Estado constitucional sua máxima realização, pois a Constituição formaliza sua substância, e universaliza sua particularidade realizando historicamente (portanto racionalmente) a efetividade de seu espírito a dar-lhe existência concreta. E, dessa forma, com essa arrumação, o povo organizado como Estado estabelecerá como direito positivo, isto é o direito posto por ato de vontade seu, o conteúdo particular que é seu, da comunidade nacional, isto é, seu *ethos*, cuja expressão máxima é a Constituição.¹²⁹

Assim, dirá Hegel:

A *garantia* de uma constituição, isto é, a necessidade de que as leis sejam racionais e sua efetivação seja assegurada, reside no espírito do conjunto do povo, a saber, na determinidade segundo a qual ele tem a consciência-de-si de sua razão (a religião é essa consciência em sua substancialidade absoluta) e então, ao mesmo tempo, na *organização efetiva*, enquanto *desenvolvimento* daquele princípio. A constituição pressupõe aquela consciência do espírito e, inversamente, o espírito pressupõe a

¹²⁶ BOURGEOIS, Bernard. *Hegel – os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 124-5.

¹²⁷ HEGEL, G. W. F. A Filosofia do Espírito. In: _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. v. III. p. 295, § 514. (grifos no original).

¹²⁸ BOURGEOIS, Bernard. *Hegel – os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 126.

¹²⁹ Com efeito, dirá Hegel já no § 3 da *Filosofia do Direito*: “O direito é positivo, de maneira geral a) pela forma de ter validade em um Estado, e essa autoridade legal é o princípio para o conhecimento do mesmo, a ciência do direito positiva. b) Segundo o conteúdo, o direito recebe um conteúdo mediante o *caráter nacional* particular de um povo, do grau de seu desenvolvimento histórico e da conexão de todas as relações que pertencem à *necessidade natural*. [...] No que concerne ao elemento histórico do direito positivo, [...] a consideração histórica verdadeira, o ponto de vista autenticamente filosófico, [consiste em] examinar a legislação em geral e suas determinações particulares, não de maneira isolada e abstrata, porém como momento dependente de uma totalidade em conexão com todas as suas determinações particulares, que constituem o caráter de uma nação e sua época; é nessa conexão que recebem sua verdadeira significação, assim como sua justificação.” (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Menezes et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 49-50, § 3).

constituição, pois o espírito efetivo mesmo tem a consciência determinada de seus princípios somente enquanto estão presentes para ele como existentes. A questão: a quem, a que autoridade – e organizada de que modo – compete *fazer uma Constituição*, é a mesma que esta: quem tem de fazer o espírito de um povo. Se se separa a representação de uma constituição da do espírito, como se ele bem existisse ou tivesse existido sem possuir uma Constituição à sua medida, tal opinião prova somente a superficialidade do pensamento sobre a coerência do espírito, de sua consciência sobre si e de sua efetividade. O que assim se chama *fazer uma Constituição*, em razão dessa inseparabilidade, nunca se encontrou na história, tampouco como fazer um Código de leis: uma Constituição só se *desenvolveu* a partir do espírito, em identidade com o seu próprio desenvolvimento; e, ao mesmo tempo com ele, percorreu os graus necessários e transformações através do conceito. É o espírito imanente e a história – é na verdade a história e somente *sua* história – por quem as Constituições são feitas e foram feitas.¹³⁰

Pois bem, é essa atividade unificadora que conforma o nós do povo e plasma seu *ethos* na Constituição do Estado que entendemos encarnar a noção de consciência política de Salgado quando buscada no sistema hegeliano. Nessa tentativa de transposição conceitual, identificamos, no sistema, o patriotismo como a disposição política para o todo do Estado como o elemento correlato à consciência política, já que é ele que permite a superação do indivíduo pulverizado na sociedade civil no cidadão identificado com seu outro, com o qual constitui o povo, *alma mater* do Estado. Após o momento em-si do Estado como efetividade imediata, a *constituição ou direito estatal interno*, dá-se sua negação por outras unidades estatais em-si, o *direito estatal externo* (no qual Hegel aborda sua interessante teoria da guerra), de modo a chegar-se ao momento derradeiro do Estado e do Espírito Objetivo: a *história mundial*.

A história mundial, *tribunal do mundo*, é o momento final do Espírito Objetivo, cujo desdobramento no sistema se dá no seio do Estado, exatamente porque, como vimos no tópico referente à Fenomenologia, o Estado é a forma pela qual caminha o Espírito na história. Aqui há outra notável abertura do sistema para a Fenomenologia, cujas figuras a partir da formação do Espírito serão figuras históricas concretas, assim como o próprio Estado nos vários momentos de seu desenvolvimento. Destarte, a história mundial:

[...] é o desenvolvimento necessário a partir apenas do *conceito* da sua liberdade, dos *momentos* da razão e, com isso, da sua autoconsciência e da sua liberdade, – a exposição e a *efetivação do espírito universal*. A história do espírito é seu ato, pois ele é apenas o que ele faz, e seu ato é fazer-se objeto da sua consciência e, aqui, no caso, enquanto espírito, apreender-se expondo para si mesmo.¹³¹

Como efetividades concretas em-si, particulares, os Estados realizam, na negatividade de sua relação, a história mundial, cuja necessidade racional é determinada pela própria

¹³⁰ HEGEL, G. W. F. A Filosofia do Espírito. In: _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. v. III. p. 311-312, § 540. (grifos no original).

¹³¹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Menezes et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 306, § 342-3.

presença do Espírito que a ela realiza e nela se realiza, imprimindo em seu bojo a sucessão de suas especificações como povos concretos que por ela passam promovendo sua realização epocal.¹³² Assim, o princípio de racionalidade da realidade se coloca também pela abertura do sistema, no momento do Espírito Objetivo, à realização da ideia na história. É por isso que, em consagrada passagem, Lima Vaz explica que a lógica imanente à Fenomenologia (e à história, até porque, desde o ponto em que aparece o Espírito, elas se equivalem) “faz com que a aparição das figuras não se reduza a uma rapsódia sem nexos mas se submeta ao rigor de um desenvolvimento necessário”¹³³. Desse modo, temos no parágrafo de conclusão da *Filosofia da História* o apoteótico¹³⁴ arremate de Hegel:

A história universal é o processo desse desenvolvimento e do devenir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodicéia, a justificação de Deus na história. Só a percepção disso pode reconciliar a história universal com a realidade: a certeza de que aquilo que aconteceu, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas é essencialmente a Sua obra.¹³⁵

Assim, nesse momento do saber de si do Espírito a racionalidade da realidade se patenteia, mas em todos os momentos do percurso em que ele se forma e realiza a experiência de sua liberdade, aquela racionalidade já se deixa manifestar em sua processualidade, como ideia. É o que Salgado irá recuperar quando define a ideia de justiça como racionalidade imanente do direito positivo, tal como veremos no capítulo a ele dedicado. Trata-se da compreensão, já presente em Hegel, de que a racionalidade imanente ao devir histórico do Estado e do direito, para além de sua efetivação plena na constituição do Estado pós-revolucionário, se mostra também em todos os momentos históricos anteriores nos quais o Espírito se manifesta objetivamente nas leis, costumes e instituições jurídicas concretas de um povo, ou seja, seu *ethos*, que está mergulhado na ideia que determina seu desenvolvimento necessário na história.

¹³² “Ao povo, a que compete tal momento como princípio *natural*, é confiada a execução do mesmo [princípio] no progresso da auto-consciência do espírito do mundo que se desenvolve. Na história mundial, esse povo é, para essa época, – e *pode* (§ 346) fazer época nela apenas uma vez – o *dominante*.” (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 308, § 347, grifos no original).

¹³³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Senhor e Escravo – Uma Parábola da Filosofia Ocidental. Síntese*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981. Disponível em: <faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 12.

¹³⁴ Positivamente, apoteose significa deificação, divinização, e não é outra a intenção de Hegel senão conferir à história estatuto divino.

¹³⁵ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999. p. 373.

1.4 Conclusão do capítulo

Vimos que toda a filosofia política de Hegel tem como norte a perspectiva de integrar o indivíduo numa totalidade orgânica, compreendida como o momento de plena harmonia no qual o homem se integra na substância concreta da ordem política. Com efeito, conforme anota Bourgeois, “o problema hegeliano fundamental [...] é sempre construir e manter a totalidade orgânica do povo no seio de uma vida moderna ameaçada pelo dilaceramento e a deformidade”¹³⁶.

Assim sendo, o vetor fundamental que determina o momento político é o mesmo que determina a realização ética da liberdade e que concerne, na filosofia hegeliana, a dois conceitos fundamentais: o reconhecimento, na Fenomenologia, e o patriotismo, seu prolongamento no sistema. Podemos adiantar que esses dois conceitos fundantes do político em Hegel serão essenciais para nossa proposta de compreensão do significado e papel da consciência política de Salgado.

Recordando que o reconhecimento é tratado na Fenomenologia em dois momentos, um abstrato e um concreto, temos a *dialética do senhor e do escravo* a propiciar a identificação da consciência de si com outra consciência de si, como seu ser-outro, um objeto inconsumível e que, portanto, deverá ser reconhecido pela consciência como igual a si. Esse constitui o momento da Razão, no qual a consciência se descobre como *o eu que é um nós e o nós que é um eu*. Mas a dialética que proporciona esse reconhecimento da igualdade entre as consciências, abrindo caminho para o advento do Espírito e sua marcha no mundo como Estado, tem início com a figura da *luta de vida e de morte*.

Essa luta, na qual o escravo abre mão de sua liberdade para preservar sua vida, o que origina sua desigualdade frente ao senhor, é sucedida pelo trabalho, por meio do qual o escravo irá transformar ao mundo e a si mesmo, pois, ao ter o produto de seu trabalho fruído pelo senhor, neste se reconhece, mas não é por ele reconhecido. Assim, “enquanto o senhor, embora consciência de si, se volta para o desejo e a fruição das coisas, a consciência de si do escravo almeja firmar-se como igual, em liberdade, ao senhor”¹³⁷. Vê-se, portanto, que esse reconhecimento – nesse momento ainda abstrato, pois que parte apenas do escravo – tem como pressuposto o conflito, a luta de vida e de morte que, ao ser sucedida pelo trabalho da consciência de si escrava, possibilitará o reconhecimento por esta do senhor como o outro de

¹³⁶ BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 76.

¹³⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 265-266.

si. Ora, esse reconhecimento abstrato deve se tornar concreto e, por isso, a dialética do senhor e do escravo irá resultar na *Revolução*, a figura do reconhecimento concreto da consciência de si como livre. Desse modo, como leciona Salgado:

[...] a luta de vida e de morte na Revolução difere da luta de vida e de morte das consciências de si, que marca o início do advento da história. Na Revolução, o que a consciência de si pretende – ela que já experimentou o momento da razão e, portanto, sabe da sua universalidade e exige o seu reconhecimento como tal, vale dizer, a consciência que sabe ser um nós e um eu – é realizar a liberdade concretamente na sua individualidade, insurgindo-se contra a servidão real.¹³⁸

Percebe-se, então, que o reconhecimento de que “*todos os homens em si – isto é, o homem como homem – são livres*”¹³⁹ tem na Revolução seu fundamento histórico-fenomenológico, tratando-se do reconhecimento de si do Espírito como livre. O Estado que daí surge, no qual a liberdade será concreta, e a igualdade, real, tem também na luta, aquela experimentada na Revolução, seu meio de efetivação, luta essa que se processa, figurativamente, entre a liberdade de alguns e liberdade de todos, e cujo resultado será, doravante, a identificação da liberdade individual com a liberdade de todos, a liberdade substancial que agora lastreia a ordem doravante concreta, porque nela a liberdade encontra a si mesma, efetivamente. Salgado afirma:

É exatamente a escravidão que torna possível àquele que perdeu a liberdade tomar consciência da perda desse bem, da sua própria essência. [...] Ora, daí, então, surge outra luta, que é a reivindicação dessa liberdade, a busca do retorno dessa liberdade, para que ele possa se tornar, também, senhor. Evidentemente que ele não pode se tornar senhor quando ocorre a Revolução Francesa, porque quando ele chega ao *status* de senhor, o senhor também é senhor. Então, só temos seres livres, todos livres numa Constituição democrática.¹⁴⁰

A partir daí, do ponto em que vê surgir o Estado pós-revolucionário, Hegel pode explicitar sua arquitetura sistemática, subjacente ao Espírito Objetivo, que se desdobra em direito abstrato, moralidade e eticidade, e cujo ponto de chegada é o próprio Estado pós-revolucionário, no qual irá identificar a suprassunção do indivíduo da sociedade civil (*bourgeois*) no cidadão do Estado como o movimento fundante da totalidade ética que o constitui.

¹³⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 315.

¹³⁹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999. p. 25. (grifos no original).

¹⁴⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. Conferência no I Congresso Mineiro de Filosofia do Direito. Faculdade de Direito da UFMG. Belo Horizonte, agosto de 2006, *apud* CARDOSO, Paulo Roberto. *Soberania e exceção em Carl Schmitt*. 2009. 97 f. Dissertação (Mestrado em Direito). – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. p. 76.

Nesse contexto, o elemento que permite essa superação é o patriotismo, uma disposição ética que insta o indivíduo a se elevar do imediatismo e retraimento de sua imersão em seus interesses privados, em sua liberdade abstrata, rumo ao universal de sua liberdade concreta identificada com o interesse do todo. O patriotismo, portanto, concerne à superação do conflito instalado entre indivíduo e comunidade, entre o *bourgeois* e o cidadão, pois a partir dele a individualidade consegue sair de si mesma, superar sua particularidade e fazer convergir sua vontade para o substancial, para o plano universal do reconhecimento concreto, o Estado.

Reconhecimento na Fenomenologia e patriotismo no sistema podem ser apontados, assim, como sucedâneos da consciência política em Hegel, porque determinam a essencial inclinação do ser humano para o outro, para com ele conformar politicamente a unidade do nós, que, tanto na Fenomenologia quanto no sistema, sob prismas diversos, possibilita a vida comunitária integrada na totalidade ética que é o Estado.

2 INTERSUBJETIVIDADE E COMUNIDADE ÉTICA EM LIMA VAZ¹⁴¹

Este capítulo tem como objetivo apresentar, no que diz respeito ao tema da comunidade ética, o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921 – 2002), eminente filósofo mineiro, autor de uma obra vasta que abrange os mais diversos temas, tais como Ética, Metafísica, Ontologia, Antropologia, História, Política. Sua produção se destaca pela familiaridade, rigor e profundidade com que aborda temas tão distintos e mediante grande profusão de fontes bibliográficas, pois tem profundo conhecimento dos autores clássicos, medievais, modernos e contemporâneos, o que lhe confere a posição de privilegiado intérprete da tradição filosófica ocidental, bem como autoridade para tratar de graves questões afetas a seu tempo.

O pensamento filosófico de Lima Vaz pode ser dividido em três fases¹⁴², conforme os temas e autores que permeiam suas reflexões em cada um desses momentos. A primeira fase, no começo de sua trajetória, se caracteriza pelos estudos da filosofia clássica, mormente Platão, Aristóteles e, sobretudo, Tomás de Aquino, e os temas principais sobre os quais se debruça são a ciência do ser e o Absoluto; portanto, os campos da ontologia e da metafísica. Essa sua formação clássica terá grande peso em seu pensamento de maturidade, sendo, aliás, a tentativa de recuperação da tradição filosófica grega um dos grandes motes de sua Ética.

Na segunda fase, Lima Vaz entra em contato com o pensamento moderno, tendo estudado Galilei, Descartes, Spinoza e, sobretudo, Kant. Aqui, tomará nota do abismo que separa a racionalidade moderna da racionalidade clássica, e também encaminhará mais acentuadamente seu interesse para o tema da ética, cujo desafio será precisamente compatibilizar o subjetivismo moderno com a ética clássica, tendo em vista a superação da crise resultante do que ele diagnostica como descolamento moderno entre sujeito e ordem. É também nesse momento que a filosofia de Hegel começará a influenciá-lo, influência essa que será decisiva na terceira fase, na qual o hegelianismo será definitivamente integrado como grande referência do pensamento vaziano.

No derradeiro momento de seu pensamento é que Lima Vaz, apropriando-se da dialética hegeliana, irá tentar articular dialeticamente a metafísica e a ontologia clássicas com a filosofia

¹⁴¹ Este capítulo concerne ao desenvolvimento de monografia apresentada à Escola Superior de Guerra, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Célia Barbosa Reis da Silva, como requisito para conclusão do Curso de Altos Estudos de Política e Estratégia. Cf. FONSECA, Renon Pessoa. *Comunidade ética e intersubjetividade em Lima Vaz*. Rio de Janeiro: Escola Superior de Guerra, 2017.

¹⁴² SAMPAIO, Rubens Godoy. *A ontologia da intersubjetividade em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

da subjetividade moderna, tendo em vista superar a cisão moderna entre sujeito e ordem, como veremos no próximo tópico. Nesse contexto, ética, história e cultura irão ocupar o centro de sua atenção, bem como a metafísica, âmbito no qual tematiza o encontro com o Absoluto, agora matizado pela filosofia do Espírito de Hegel, mas ainda sob a influência determinante de São Tomás, como o fim do caminho histórico rumo à transcendência, que constitui a essência humana.

Nessa fase é que Lima Vaz irá, de fato, consolidar sua filosofia, umbilicalmente ligada à de Hegel, por meio da construção de um sistema antropológico e de um sistema ético, que serão o objeto principal desse nosso estudo, pois constituem a formulação do pensamento de Lima Vaz em sua forma mais plena e acabada. Por isso, guiaremos nossa exposição pelas obras *Antropologia Filosófica* (volumes I e II) e *Ética Filosófica* (volumes I e II), apesar de termos consultado também as demais, igualmente relevantes (como *Ética e Cultura*, *Filosofia e Cultura*, além de artigos diversos).

Como veremos, o pensamento político de Lima Vaz é norteado pelo saber ético, e é impregnado de notável carga de humanismo e espiritualidade. Em suas reflexões, a comunidade política é alçada a patamar de destaque, porquanto, para ele, é nela que o homem cria sua morada, seu *ethos*. Em sua compreensão, a comunidade política é constitutivamente ética. Entender os fundamentos dessa constatação e como ela deságua no sistema ético de Lima Vaz é o nosso objetivo.

Feitas essas considerações iniciais, é justo lembrarmos a explicação constante da introdução acerca dos motivos metodológicos que motivaram a inserção deste capítulo sobre Lima Vaz em nossa tese: é que, além das inestimáveis contribuições desse grande filósofo, que por si só valeriam um capítulo em qualquer obra sobre ética, tem-se que sua influência sobre o pensamento de Joaquim Carlos Salgado, de quem foi professor na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, faz dele baliza obrigatória no tracejo da linha mestra que, remontando a Hegel, é capaz de fornecer uma chave interpretativa da consciência política na Teoria da Justiça de Salgado. Analogamente ao que ocorre com a politicidade herdada da concepção hegeliana, é da densidade ética que singulariza a reflexão de Lima Vaz sobre a comunidade política (e que também é influenciada por Hegel) que Salgado haure toda a carga ético-política de sua Filosofia do Direito.

Antes, porém, de adentrarmos propriamente nos sistemas antropológico e ético de Lima Vaz, nos deteremos em sua rica análise acerca das origens, nuances e consequências da crise ética que assola a sociedade atual, pois é no enfrentamento a ela que seu pensamento é erigido como alternativa.

2.1 A crise ética contemporânea e a resposta de Lima Vaz

Nos escritos de Lima Vaz, é frequente a referência à crise ética que ele verifica se abater sobre o Ocidente, para ele resultado do deslocamento moderno do vetor ético que direciona (ou que deveria direcionar) a realização humana rumo ao encontro com o outro, para um *locus poiético* de relações protagonizadas pelo indivíduo, cuja mentalidade egocêntrica e consequentes relativismo e nihilismo éticos que professa têm se mostrado absolutamente deletérios para os rumos civilizatórios do Ocidente.

Com efeito, sua Ética tem como ponto de partida esse diagnóstico de crise da sociedade atual, o que ele atribui, em última instância, à cisão moderna entre indivíduo e ordem (comunidade), da qual resultou uma práxis ética focada no indivíduo, que se pretende, como instância subjetiva e autônoma, apartada do todo social, a fonte absoluta da legislação moral e jurídica. Para ele, “o advento da modernidade assinala a primeira vez em que o homem levantou a pretensão de absorver na imanência da sua liberdade as razões e os fundamentos do seu *ethos*”¹⁴³. E prossegue:

Uma vez pressuposta essa prioridade lógica e axiológica dos indivíduos sobre o seu existir comunitário, o fundamento da relação recíproca do reconhecimento refluí da comunidade para os próprios indivíduos. A comunidade passa a ser um resultado, não um princípio e fundamento. Ela se apresenta como incapaz de assegurar as razões do reconhecimento e, portanto, de demonstrar-se como comunidade ética.¹⁴⁴

Em consequência disso, a ética separa-se da política, o indivíduo dissocia-se da comunidade, e assim temos instaurado o mencionado individualismo, que tem conduzido o homem por trilha oposta àquela que o encaminharia à sua realização pessoal, ao encontro consigo mesmo, com sua essência. Como, para Lima Vaz, essa essência é ética – o que, como veremos adiante, decorre da categoria antropológica da intersubjetividade –, esse encontro consigo só ocorre por meio do encontro com o outro. Decorre daí que:

[...] o postulado da autonomia do indivíduo como primeiro princípio da ordem das razões do ser-em-comum-social, ou a absolutização da sua *práxis*, implica, necessariamente, em filosofia social e política, um empirismo nominalista que, suprimindo a categoria lógico-ontológica da natureza humana e da sua sociabilidade constitutiva, abre caminho para a dramática anomia ética que reina nas sociedades modernas e, com ela, para a instauração do hobbesiano “estado de natureza” do *bellum*

¹⁴³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 144.

¹⁴⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 149.

omnium contra omnes que caracteriza, para a nossa civilização, a impossibilidade de constituir a Ética do seu projeto universalizante.¹⁴⁵

Desse ponto advêm consequências extremamente deletérias, entre as quais a principal talvez seja, no nível mais básico e estruturante da sociedade, a orfandade de uma ordenação ética, de um *ethos* que novamente constitua a morada do ser humano, que o acolha em sua inexorável inclinação para a autorrealização social, na qual a liberdade de que se diz portador realmente faça algum sentido.

Para Lima Vaz, “a forma da existência ética é a mais significativa de nosso ser”¹⁴⁶, mas o que temos instaurado em termos de teoria e práxis éticas é 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”¹⁴⁷. O individualismo e o solipsismo são alimentados, e o homem se vê cada dia mais alijado do contato com o outro (e, logo, do contato consigo, com sua essência), do qual adviria sua realização como ser livre e, como veremos, sua transcendência rumo ao bem a que se destina. Mas, muito aquém de encaminhá-lo à transcendência, a tão proclamada liberdade do indivíduo, pretensamente absoluta, nem sequer consegue realizar-se no plano objetivo, já que este é visto como uma limitação. Portanto, o homem não enxerga sua comunidade, suas leis, seus costumes, seu *ethos*, em suma, como obra sua, e se isola mais ainda, num círculo vicioso de alienação e descontentamento.

Logo, o projeto universalizante que atualmente se apresenta no processo irrefreável de globalização possui uma limitação e uma contradição insuperáveis, e por isso Pe. Vaz entende que seu alardeado sucesso é altamente questionável. É que seu êxito se restringe ao âmbito material de reprodução global dos padrões de comportamento associados ao consumismo, individualismo, pragmatismo e tecnicismo.

Para Lima Vaz, a integração entre mercados é a única face verdadeira da globalização, uma face sombria porque conspurca o luminoso horizonte de universalização daquilo que deveria ser o produto mais elevado da atividade humana no plano objetivo, a ética. Esse quadro escancara o “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”¹⁴⁸. Daí decorre a “crise de uma civilização

¹⁴⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 149.

¹⁴⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. V. t. 2. p. 19.

¹⁴⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 145.

¹⁴⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 130.

universal pela difusão planetária das suas obras e do seu *way of life*, mas que não logrou infundir nessa universalidade a alma de um *ethos* que fosse o princípio vital de sua unidade e do seu sentido”¹⁴⁹.

O correspondente vetor espiritual ou ético da globalização, apto a nortear uma integração ética global, é solenemente desprezado, pois a própria reflexão filosófica não consegue conceber a construção de uma comunidade ética universal – como tal baseada em um *ethos* universal – como um caminho possível, tanto menos necessário. Verifica-se uma incapacidade de se conceber uma práxis universal no âmbito da reflexão ética porquanto essa se tornou refém de perspectivas cientificistas e materialistas, inábeis a penetrar no domínio por excelência espiritual e filosófico da ética.

Nossa sociedade se depara, então, com a dramática contradição de, a par do universalismo de que se diz porta-voz, se mostrar absolutamente incapaz de ditar os rumos de uma globalização da ética, de um *ethos* global. A mesma civilização que se pretende mundial se apresenta como “uma civilização sem *ethos* e, assim, impotente para formular a Ética correspondente às suas práticas culturais e políticas e aos fins universais por ela proclamados”¹⁵⁰. Com efeito:

[...] a Razão nela operante expandiu-se em várias direções – científica, técnica, organizacional, política – acompanhando a dilatação de seu espaço histórico-cultural; no espaço do *ethos*, porém, ela não consegue criar um novo paradigma de racionalidade ética ou uma Ética universal para uma civilização universal.¹⁵¹

Para fazer frente a essa nefasta razão técnica que subjuga a ciência do *ethos* aos imperativos metodológicos típicos das tecnociências modernas, Lima Vaz erige sua densa e intrincada Ética Filosófica, já que o pensamento filosófico é o único capaz de penetrar na natureza filosófica da ética.

Nessa difícil empreitada, a primeira constatação é a inadequação do modelo liberal-hobbesiano e contratualista, cuja concepção política parte de uma insuperável oposição entre indivíduo e ordem. Essa matriz binária, dualista, surge de uma lógica analítica e abstrata que, ao colocar em polos opostos o princípio de ordem e o princípio individual, impede a compatibilização entre eles na comunidade política. Apesar de Hegel já ter feito essa constatação e apresentado a lógica dialética como solução para a contradição moderna entre

¹⁴⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 129.

¹⁵⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 126.

¹⁵¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 140.

sociedade civil e Estado, o que Pe. Vaz tentará recuperar, este entende que “o intento hegeliano de unificar, numa superior Filosofia do Espírito objetivo, *práxis* individual e *práxis* social e política [...] não encontrou herdeiros à altura de suas ambições teóricas”¹⁵². Segundo Lima Vaz:

Os tempos pós-hegelianos assistiram à hipertrofia da estrutura binária indivíduo-sociedade, seja na forma de uma exacerbação do individualismo, seja na cisão cada vez mais profunda entre sociedade civil e Estado, este arrastado pela dialética da acumulação do poder, aquela pela dialética da satisfação cumulativa de necessidades sempre novas.¹⁵³

Por consequência, a essa “dificuldade de pensar e viver a comunidade ética a partir de uma matriz binária (indivíduo-lei, indivíduo-poder ou indivíduo-sociedade)”¹⁵⁴, Lima Vaz, haurindo o pensamento dialético de Hegel, opõe a necessidade de fazer corresponder à estrutura objetiva da comunidade uma matriz teórica por ele denominada *ternária*, correspondente à articulação dialética entre os elementos *princípio*, *ordem* e *indivíduo*. Para ele, é essa “estrutura ternária que permitiu aos grupos humanos na história constituir-se como comunidades éticas”¹⁵⁵, mas essa estrutura:

[...] necessariamente se desfaz com a imanentização do princípio ordenador no arbítrio do indivíduo. Uma nova estrutura, essa de forma binária, tendo como termos fundamentais a lei e o indivíduo ou então o poder e o indivíduo, passa a ser subjacente à construção moderna do universo ético-político, determinando uma forma de *práxis* em permanente desacordo com a tradição da comunidade ética, tal como era vivida em grupos como a família, as comunidades religiosas e outras.¹⁵⁶

É essa estrutura ternária (leia-se dialética), então, que Lima Vaz trata de tentar restabelecer nas bases teóricas de sua comunidade ética, sendo esse seu projeto filosófico. Afirma ele que:

No limiar do terceiro milênio o desafio maior lançado à nossa civilização parece ser o de encontrar uma forma histórica de efetivação para o princípio do reconhecimento e para um tipo de estrutura ternária capaz de assegurar a estruturação de uma comunidade ética universal.¹⁵⁷

¹⁵² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. 1, p. 15.

¹⁵³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 150.

¹⁵⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 148.

¹⁵⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 148.

¹⁵⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 147.

¹⁵⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 150.

Diante desse desafio, sua contribuição é restabelecer o *ethos* como o fundamento da comunidade, cujas raízes mais profundas se fixam na categoria antropológica da intersubjetividade, como veremos no próximo tópico. Conseqüentemente, os conceitos de *intersubjetividade*, *reconhecimento* e *consenso*, no âmbito da Antropologia Filosófica e da Ética Filosófica de Lima Vaz, serão as grandes chaves para a compreensão filosófica do *existir-em-comum* do homem, na qual ética e política se reencontram. Como o existir humano é um *existir-com-o-outro* no lócus ético da comunidade política, a intersubjetividade apresentar-se-á como a categoria antropológica (tratada como uma essência ontológica do homem) da qual decorre essa sua vocação ético-política, veiculada pelo reconhecimento e pelo consenso. O pensamento de Lima Vaz toma conhecimento do processo fenomenológico pelo qual o *ethos* nasce, se desenvolve e se desdobra, e a partir dessa constatação parte para a conformação da matriz teórica pela qual o *ethos* se constitui. Assim podemos resumir o pano de fundo do projeto filosófico de Lima Vaz:

A crise das sociedades políticas nascidas da modernidade impõe [...] a busca de uma outra concepção do ponto de partida da filosofia política. Esse ponto de partida deve pressupor, em qualquer hipótese, a ideia de comunidade ética como anterior, de direito, aos problemas de relação com o poder do indivíduo isolado e submetido ao imperativo da satisfação das suas necessidades e carências. É no terreno da ideia de comunidade ética que se traça a linha de fronteira entre Ética e Política. A partir daí é possível formular a questão fundamental que se desdobra entre os dois campos e estabelece entre elas uma necessária comunicação: como recompor, nas condições do mundo atual, a comunidade humana como comunidade ética e como fundar sobre a dimensão essencialmente ética do ser social a comunidade política?¹⁵⁸

É a essa pergunta que a reflexão de Lima Vaz tenta responder, e que doravante passamos a expor dando ênfase à categoria da intersubjetividade, inicialmente a partir da explicitação da historicidade do fenômeno ético, é dizer, da *culturalidade* do *ethos*.

2.2 *Ethos* e cultura

Conforme consagrada explicação de Lima Vaz, o termo grego *ethos* recebe duas grafias, cada uma com um significado distinto, porém muito próximos: *ethos* com *eta* inicial designa o corpo normativo dos costumes de um determinado grupo social e *ethos* com *épsilon* inicial diz respeito à constância do comportamento prescrito por esse *ethos*-costume na conduta dos indivíduos. Ambos os sentidos decorrem da mesma realidade consistente na existência de

¹⁵⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 262.

condutas tidas como obrigatórias no seio de uma comunidade (costumes) e seu reflexo no condicionamento da ação individual.¹⁵⁹

Enquanto a segunda acepção costuma ser traduzida por costumes, o significado que irá prevalecer é o de *ethos* (com *eta*) na condição da própria realidade fundamental correspondente ao espaço normativo criado pelo homem no qual ele se encontra acolhido, pois ali descobre afinidade entre seu comportamento e o do outro, e assim com ele se identifica. Conseqüentemente, ao se ver em um contexto social de estabilidade, no qual sabe o que pode esperar do outro, se sente seguro. É por isso que o gênio grego deu por bem designar essa realidade pelo mesmo termo empregado para denotar a morada, covil ou abrigo dos animais, transposição metafórica essa que Lima Vaz enxerga como:

[...] fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*praxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana.¹⁶⁰

Assim, *ethos* significará nada menos que a morada do homem, aquele espaço que ele cria para si em sua existência histórica no qual, por ser o reino da liberdade, se inscreverão as normas, valores, virtudes, hábitos e costumes por ele criados em contraposição, portanto, ao reino da necessidade, da *physis*¹⁶¹.

É, por isso, no sentido de abrigo, lugar sólido e estável no qual o homem encontra guarida, que o termo *ethos* designará costume como estrutura padronizada e estável de comportamentos, como modo de vida homogêneo como tal consolidado. Evidentemente, contudo, que, por ser criação humana, o *ethos* se solidifica, mas não se incrusta, norteia o homem, mas não o agrilhoa, pois, como manifestação de sua liberdade – e não da necessidade que rege a *physis* –, trata-se de uma conformação passível de ser recriada e remodelada a todo tempo. Na lição do insigne filósofo:

A primeira acepção de *ethos* (com *eta* inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. Este sentido de um lugar de estada

¹⁵⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 12 e seguintes.

¹⁶⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. 1. p. 13.

¹⁶¹ E em outra passagem: “Elevando-se sobre a *physis*, o *ethos* recria, de alguma maneira, na sua ordem própria, a continuidade e a constância que se observam nos fenômenos naturais. Na *physis*, estamos diante de uma necessidade dada, no *ethos* tem lugar uma necessidade instituída, e é justamente a tradição que suporta e garante a permanência dessa instituição e se torna, assim, a estrutura fundamental do *ethos* na sua dimensão histórica. Entre a necessidade natural e a pura contingência do arbítrio, a necessidade instituída da tradição mostra-se o corpo histórico no qual o *ethos* alcança sua realidade objetiva como obra de cultura.” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 17).

permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual inscrevem-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço, não é dado ao homem, mas por ele construído ou incessantemente reconstruído.¹⁶²

Ora, é no plano político, é dizer, no plano da comunidade política, da pólis, que se inscreve o espaço do *ethos*, dessa forma unificada de existência na configuração geral dos costumes, que, por sua vez, emprestam inicialmente esse seu significado ao termo *nomos* (que só posteriormente, sobretudo com os sofistas, ganharia o sentido restrito de lei jurídica). Mas já aqui se verifica a tensão entre o *ethos* incrustado na comunidade pela tradição e a ação ética cujo móvel é a vontade subjetiva do agente, tensão que se resolve, segundo Lima Vaz, nessa primeira aproximação com o tema, pela superação dialética do costume como universalidade abstrata e sua negação, a particularidade da prática repetitiva das ações tidas como éticas (*praxis*) na situação, no plano dos hábitos (*hexis*) que assim são plasmados universal e concretamente de modo a atualizar os costumes até então sedimentados na sociedade. Pe. Vaz entende, assim, que, “no primeiro momento, a liberdade é exterior ao *ethos*, que está diante dela como uma natureza primeira – costumes. No segundo momento, a liberdade é interior ao *ethos*, que constitui como seu corpo orgânico ou sua segunda natureza – hábitos”¹⁶³. A essa dinâmica de criação histórico-cultural do *ethos* por meio da atualização dos hábitos pela ação ética dos indivíduos empíricos, cujo ponto de partida, assim como de chegada, é o próprio *ethos*, Lima Vaz chama de circularidade do *ethos*. Em suas palavras:

[...] a relação entre o *ethos* e o indivíduo, assim como se manifesta já no conteúdo semântico do termo *ethos*, é, por excelência, uma relação dialética, segundo a qual a universalidade abstrata (no sentido da lógica dialética) do *ethos* como costume é negada pelo evento da liberdade na *práxis* individual e encontra aí o caminho da sua concreta realização histórica no *ethos* como hábito (*hexis*) ou como virtude.¹⁶⁴

¹⁶² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 13.

¹⁶³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 26.

¹⁶⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 29.

Portanto, ao mesmo tempo que é “constitutivamente tradicional, pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual”¹⁶⁵, onde “sua permanência é exatamente o índice próprio de sua historicidade”¹⁶⁶, é sabido que o *ethos* não é:

[...] uma grandeza cultural imóvel no tempo mas, como a própria *cultura*, da qual é a dimensão normativa e prescritiva, revela um surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação de valores, quando os chamados “conflitos éticos” desencadeiam no seu seio síndromes de *crise* cujo desfecho é, em geral, a invenção de uma nova forma ética de vida.¹⁶⁷

Fica nítido, portanto, que, para Lima Vaz, “a cultura é o domínio onde o *ethos* se explicita formalmente na linguagem das normas e valores e se constitui como tradição”.¹⁶⁸ Para ele, “o *ethos* [...] não é senão o corpo histórico da liberdade, e o traço do seu dinamismo infinito inscrito na finitude das épocas e das culturas”¹⁶⁹. Essa é a base inescapável do pensamento ético de Lima Vaz, que se insere, então, em uma vertente “culturalista” no que se refere à apreensão da natureza do fenômeno ético. Isso deve ficar bem claro para que a interpretação do filósofo não caia em reducionismos e esquematismos vazios. O pensamento ético de Lima Vaz é concreto, pois, como bom discípulo de Hegel, sabe que uma filosofia que se sabe um pensamento de totalidade não pode prescindir da história e da cultura, é dizer, de elementos da realidade, para compreender a realidade. Para ele, “a Ética tem por objeto o *ethos*, que se apresenta como um fenômeno histórico-cultural dotado de evidência imediata e impondo-se à experiência do indivíduo”¹⁷⁰.

Dessa sorte, a investigação de Lima Vaz não se inibe diante da pluralidade e do conflito constatados entre os diversos de *ethea* históricos. Pelo contrário, avesso às abstrações típicas da filosofia moral kantiana, ele faz da multiplicidade das práxis constatadas no seio das várias comunidades éticas concretas e, no âmbito interno, da tensão fundamental entre práxis e *ethos* nelas reinantes, os principais elementos para a compreensão do fenômeno ético em sua totalidade. Reconhece, assim, que:

¹⁶⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. 1. p. 40.

¹⁶⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. 1. p. 41.

¹⁶⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. I. p. 41. (grifo no original)

¹⁶⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 25.

¹⁶⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 35.

¹⁷⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. I. p. 37.

Em cada uma das esferas de relações que irão se inscrever na grande esfera da sociedade, a *praxis* humana apresenta peculiaridades que se traduzirão em formas particulares do *ethos*. O indivíduo trabalha e consome, aprende e cria, reivindica e consente, participa e recebe: a universalidade do *ethos* se desdobra e particulariza em *ethos* econômico, *ethos* cultural, *ethos* político, *ethos* social propriamente dito. Essas particularizações do *ethos* são outras tantas mediações através das quais a *praxis* do indivíduo se socializa na forma de hábitos (*ethos-hexis*). Elas dão origem igualmente, no interior do mesmo *ethos* societário, a tensões e oposições cujo âmbito de possibilidade caracteriza exatamente a unidade social como unidade ética.¹⁷¹

Ou seja, é a própria tensão ética reconhecida por Lima Vaz como condição de possibilidade da comunidade ética, compreensão essa que só é possível a partir da lógica dialética, que irá compatibilizar indivíduo e comunidade. Para ele, “o conflito ético se desenha, pois, como fenômeno constitutivo do *ethos* que abriga em si a indeterminação característica da liberdade”¹⁷². E prossegue:

O conflito ético atesta igualmente a peculiaridade da natureza histórica do *ethos*, em permanente interação como novas situações e novos desafios que se configuram e se levantam ao longo do caminho da sociedade no tempo. Nesse sentido, o conflito ético não é uma eventualidade acidental mas uma componente estrutural da historicidade do *ethos*. Ele se dá propriamente no campo dos valores e seu portador não é o indivíduo empírico, mas o indivíduo ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *ethos*.¹⁷³

Essa verificação da essência dinâmica do *ethos* e de sua natureza conflituosa atestam inequivocamente que a Ética filosófica de Lima Vaz é uma ciência do *ethos*. Trata-se de uma filosofia que apreende a ética em seu verdadeiro *habitat*, a cultura.

Na sequência, iremos expor a reflexão antropológica de Lima Vaz, da qual emerge a própria compreensão da essência ética do homem, que irá embasar o que ele chama de estrutura ontológica da comunidade. Assim como no capítulo anterior, sobre Hegel, em que apresentamos inicialmente o surgimento e desenvolvimento daquilo que entendemos podermos considerar como uma consciência política na perspectiva fenomenológica para depois demonstrarmos como ela se desdobra no sistema, aqui, também, pretendemos evidenciar inicialmente, no bojo da investigação de Lima Vaz acerca da constituição antropológica do

¹⁷¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 22.

¹⁷² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 30.

¹⁷³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 30. O autor explica, ainda, que “é dentro da unidade de um mesmo *ethos* que, de um lado, sedimentam-se os costumes, normas e práticas que acabam por constituir, através de causas histórico-culturais várias, o conjunto daquela que foi denominada por Bergson ‘moral de pressão’, expressão do conformismo social e, de outro, irrompem novos ideais éticos, novas formas de convivência e estilos de comportamento, abrindo caminho à moral aberta ou ‘moral de aspiração’, ainda na terminologia bergsoniana, e cujo aparecimento dá origem, exatamente, ao conflito ético” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 32).

homem, a essência ontológica da intersubjetividade – que será catalogada como um fenômeno fronteiro entre a antropologia e a ética – para, em seguida, verificarmos como a intersubjetividade toma parte em seu sistema ético.

2.3 A ontologia da intersubjetividade na Antropologia Filosófica de Lima Vaz

O pensamento antropológico de Lima Vaz é de tal complexidade e abrangência que escapa em muito aos modestos objetivos de nossa tese, que, neste capítulo, tem como objetivo investigar apenas a parte que irá influenciar sua ética. Como a intersubjetividade, que é o centro nevrálgico da Ética, se encontra num ponto de interseção entre a Ética Filosófica e a Antropologia Filosófica, a investigação desta deve entrar no nosso radar, pois, como veremos, a estruturação da intersubjetividade no plano concreto das relações éticas, a ser estudada pela Ética Filosófica, decorre precipuamente da descoberta dessa categoria como constitutiva do ser do homem por parte da Antropologia Filosófica.

Com efeito, a Antropologia Filosófica terá por escopo organizar conceitualmente os fundamentos últimos da experiência humana, na qual a ética, concernente à relação do *eu* com o *outro* – *relação de intersubjetividade* – ocupa papel de destaque. A investigação de Lima Vaz no âmbito da Antropologia Filosófica irá reverberar, assim, o problema fundamental da filosofia acerca da interrogação do homem sobre si mesmo.

Como lembra Pe. Vaz, as perguntas capitais da filosofia segundo a clássica formulação kantiana são: “o que posso saber?; o que devo fazer?; o que me é permitido esperar?; e finalmente o que é o homem?”¹⁷⁴. Cada uma delas concerne a uma área da Filosofia, quais sejam, respectivamente, Teoria do Conhecimento, Teoria do Agir Ético, Filosofia da Religião e Antropologia Filosófica. Assim, o questionamento acerca de “*o que é o homem?*” é o que a Antropologia Filosófica busca responder. Nessa empreitada, ela terá de cumprir três tarefas fundamentais:

- a elaboração de uma ideia do homem que leve em conta, de um lado, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica e, de outro, as contribuições e perspectivas abertas pelas recentes ciências do homem;
- uma justificação crítica dessa ideia, de modo que possa apresentar-se como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano implicados na variedade das experiências com que o homem se exprime a si mesmo, e investigados pelas ciências do homem;

¹⁷⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2014. v. I. p. 13.

- uma sistematização filosófica dessa ideia do homem tendo em vista a constituição de uma ontologia do ser humano capaz de responder ao problema clássico da essência: “o que é o homem?”¹⁷⁵

Nessa última tarefa, de sistematização filosófica da resposta ao problema do homem, Lima Vaz irá configurar a arquitetura das categorias essenciais do ser humano, e aí tomará parte a categoria relacional da intersubjetividade. Essa necessidade de sistematização concerne a uma necessidade de unificação de todas as expressões humanas em um discurso que constitua a Antropologia Filosófica como uma ontologia, já que ela reflete sobre o ser do homem. Antes disso, na primeira parte de sua Antropologia Filosófica, ele irá realizar uma incursão histórica nas principais concepções do homem na filosofia ocidental no período clássico, medieval, moderno e contemporâneo.

Na segunda parte, sistemática, Lima Vaz irá inicialmente esboçar o método a ser utilizado para a estruturação de seu sistema. Esse método consiste no desdobramento de cada categoria em três momentos: a *pré-compreensão* reproduz o primeiro contato do homem com sua própria expressão, caracterizando-se pela naturalidade e espontaneidade da referida compreensão sobre ela; a *compreensão explicativa*, segundo momento, constitui a mediação abstrata, na qual a explicação científica irá tentar apreender a categoria a partir de um método particular, evidentemente limitado; já a *compreensão filosófica* irá se debruçar sobre a categoria em questão buscando sua inteligibilidade em um plano superior de movimento e totalidade, articulando todas as expressões anteriores a partir da identificação da lógica subjacente às expressões do homem.

Como já adiantamos, não poderemos adentrar na interessante justificação do itinerário metodológico que Lima Vaz adota nem nas nuances de seu sistema antropológico. Por condição de exequibilidade, teremos que nos limitar apenas à categoria da intersubjetividade, que é colocada ao lado das categorias da objetividade e da transcendência, no bojo das relações fundamentais do ser humano. A título de contextualização, importa mencionar que o sistema antropológico é dividido em três seções: *estruturas fundamentais do ser humano* (que são as categorias do próprio *corpo*, do *psiquismo* e do *espírito*); *relações fundamentais do ser humano* (categorias da *objetividade*, da *intersubjetividade* e da *transcendência*); e *unidade fundamental do ser humano* (categorias de *realização* e *pessoa*).

Em uma perspectiva muito semelhante àquela adotada por Hegel, segundo a qual o Espírito percorre um caminho de autodescobrimento e autodesdobramento em direção ao

¹⁷⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2014. v. I. p. 16.

Absoluto, também as categorias da Antropologia Filosófica de Lima Vaz descrevem, em suas palavras:

O itinerário do sujeito ao buscar novas formas do seu autoexpressar-se e da sua autocompreensão na saída de si mesmo, no êxodo que o leva além das fronteiras da sua finitude e do seu ser situado e o conduz a afirmar seu ser como ser-no-mundo e ser-com-o-outro. Ora, é justamente no encaminhar-se para a transcendência que o itinerário perfaz a reflexão total do espírito sobre si mesmo e o sujeito pode reencontrar-se no nível mais profundo do seu ser, onde, enquanto *espírito*, acolhe o Absoluto presente como Verdade (medida), como Bem (norma) e como Ser (fim) a todo ato de inteligência e liberdade.¹⁷⁶

No que concerne às categorias de relação, nas quais se insere a intersubjetividade, enquanto a relação de objetividade se dá entre o *eu* e o *mundo* e a relação de transcendência se dá entre o *eu* e o *Absoluto*, a relação de intersubjetividade se estabelece entre o *eu* e o *outro*. O que caracteriza essa relação é a *reciprocidade*, pois nela se opõem dois sujeitos que, na condição de duas *intencionalidades infinitas*, são iguais. Diferentemente, a relação de objetividade eu-mundo é entre uma *infinitude intencional* (eu) e uma *infinitude potencial* (mundo), e a relação de transcendência eu-Absoluto contrapõe uma *infinitude intencional* (eu) a uma *infinitude real* (Absoluto).

Portanto, a igualdade entre as intencionalidades infinitas dos sujeitos na relação intersubjetiva faz dela uma relação necessariamente recíproca, que será mediada pela *linguagem*. Lima Vaz destaca que “o aparecimento do outro no horizonte da intencionalidade do Eu tem lugar [...] no *médium* da linguagem”¹⁷⁷, que é, portanto:

[...] o terreno no qual se desdobra a relação recíproca entre os sujeitos: a relação *dual* Eu-Tu constituindo o círculo originário do Nós, e a relação *plural* que se estabelece entre a multiplicidade de centros egológicos, constituindo o Nós *plural* e expandindo-se em círculos concêntricos dos pequenos grupos às grandes comunidades históricas.¹⁷⁸

A esse primeiro momento de encontro com o outro por meio da linguagem Lima Vaz chama de *pré-compreensão da relação de intersubjetividade*, que inaugura a relação entre dois sujeitos, e segue a mesma lógica do reconhecimento em Hegel, no qual a consciência de si se depara com outra consciência de si, com a qual instaura uma relação totalmente diversa daquela que até então travava com o objeto, de consumo, porque iguais. A relação intersubjetiva, como o próprio termo indica, é uma relação de sujeito a sujeito e, portanto, recíproca; o oposto da relação entre sujeito e objeto, não recíproca. Pe. Vaz, assim, reconhece que “a originalidade do

¹⁷⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 96.

¹⁷⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 50.

¹⁷⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 51.

ponto de vista hegeliano, com o qual a perspectiva adotada [em sua] Antropologia Filosófica apresenta alguma analogia, consiste em fazer surgir o problema do outro no âmbito da dialética do *reconhecimento*¹⁷⁹. Para ele, assim como para Hegel:

A dialética da alteridade ou da essencial e constitutiva relação do sujeito [...] ao seu outro [...] implica necessariamente a passagem do *outro-objeto* [...] ao *outro-sujeito*, ou seja, implica o paradoxo da *reciprocidade*, segundo o qual o sujeito é *ele mesmo (ipse)* no seu relacionamento com *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*.¹⁸⁰

Sendo assim, “a autoexpressão do *Eu sou* é aqui suprassumida no movimento relacional que instaura como outro termo da relação exatamente um outro *Eu: alter ego*”¹⁸¹. A relação objetiva com o mundo é suprassumida pela relação de intersubjetividade, que coloca o sujeito em relação com outro sujeito. Esse despertar para o outro abre um horizonte ostensivo de comunicação e troca, uma relação mediada pela linguagem, pela qual o outro é interpretado. Ora, é por via dessa comunicação que se constitui a relação intersubjetiva que conformará um sujeito coletivo, um nós criador de cultura cujo conteúdo ético será objetivado na comunidade, tal como se verificará na *Ética Filosófica*. Essa (co)existência ética sob o manto da comunidade só é possível pelo encontro intersubjetivo, aqui descrito sob a perspectiva antropológica, e cujo momento inicial Lima Vaz chama de pré-compreensão. Segundo ele:

A pré-compreensão da relação de intersubjetividade tem lugar, por conseguinte, no espaço tempo da coexistência, em que a *ipseidade* do *Eu* emerge sobre a simples identidade e se constitui reflexivamente na *reciprocidade* da relação com o outro. Pela relação de objetividade, o homem é *ser-no-mundo*, pela relação de intersubjetividade a situação mundana do *Eu* é suprassumida no círculo intencional do *ser-com-o-outro*.¹⁸²

Assim, no âmbito da relação de intersubjetividade, a pré-compreensão se dá pela experiência empírica do contato e convívio com o outro em sua imediatez pelo *médium* da linguagem. Essa compreensão não mediatizada da relação de intersubjetividade é a que encontramos na experiência grega, que não concebia a divisão dos espaços onde se travam as relações intersubjetivas, tais como família, sociedade e Estado. Também a conceptualização filosófica não separava *Ética* e *Política* como instâncias distintas e paralelas de saber ético. Para

¹⁷⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 54. (grifo no original).

¹⁸⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 55. (grifos no original).

¹⁸¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 53. (grifos no original).

¹⁸² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 60. (grifos no original).

os gregos, explica Lima Vaz, “a única forma de vida em comum digna deste nome era a *koinonía politiké*, que os latinos traduziram por *societas civilis* e que era, justamente, objeto de um saber normativo, a *episthème politiké*, que Aristóteles define como o ‘supremo ordenador entre os saberes’”¹⁸³.

Seguindo o encadeamento dialético dos modos de compreensão dos momentos característico de suas obras, após abordar sua *pré-compreensão* (no caso, da intersubjetividade), Lima Vaz oferece ao leitor o “estado da arte” do referido tema conforme as ciências particulares, o que chama de *compreensão explicativa*, de modo a evidenciar sua insuficiência e abrir caminho para se chegar ao plano superior da *compreensão filosófica*, esta, sim, apta a propiciar uma compreensão efetiva. Assim, negando a pré-compreensão da relação de intersubjetividade, que encara o fenômeno ético em sua imediatidade, sem problematizar seus meandros, suas condições de possibilidade, e sem pretender analisar à exaustão suas características particulares, a compreensão explicativa, como o próprio termo denuncia, irá se debruçar sobre seu objeto visando dissecá-lo para entender seu funcionamento, detalhar a forma como opera. Trata-se do mesmo método científico típico das ciências modernas, orientadas para a natureza, porém adaptado à realidade histórico-cultural, que pretende explicar ao entendimento. Como adverte Lima Vaz, se esse método é eficaz para a compreensão explicativa da relação de objetividade, que submete o homem à necessidade das leis naturais, e que, portanto, apenas podem ser deduzidas, não o é para a compreensão da relação de intersubjetividade, já que o encontro com o outro abre um horizonte ilimitado de possibilidades a serem traduzidas, interpretadas, significadas.

Colocamos-nos aqui diante da antiga discussão acerca do método das ciências humanas e da verificada inadequação da “compreensão explicativa” para entender efetivamente a relação de intersubjetividade, fundante dos domínios do humano. Essa constatação já fora feita por Wilhelm Dilthey, que alertara sobre a impropriedade de aplicação do método explicativo, típico das ciências da natureza, aos domínios da cultura, privativos das ciências do espírito, cujo método, portanto, é o hermenêutico. Nesse sentido, ensina Pe. Vaz que, “sendo [a relação intersubjetiva] essencialmente comunhão ou encontro que tem lugar na *reciprocidade* dos atos espirituais (reconhecimento e liberdade), ou sendo *presença espiritual*, não pode ser submetida diretamente ao procedimento abstrativo da ciência”¹⁸⁴.

¹⁸³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 61.

¹⁸⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 62. (grifos no original).

Portanto, se é verdade que a natureza pode ser explicada, a cultura, que lança suas raízes na relação intersubjetiva, deve ser compreendida, e é por isso que a “compreensão explicativa” da intersubjetividade é manca, pois alheia ao estatuto epistemológico das ciências humanas. De fato:

[...] no caso da *relação de intersubjetividade* a compreensão explicativa apresenta-se distendida entre o ideal *explicativo* que guia as ciências da Natureza e a *compreensão* exigida pela síntese indissociável entre o *fato* e o *sentido* nas ‘coisas humanas’, o que leva inevitavelmente as ciências humanas a constituir-se como *ciências hermenêuticas* e a penetrar no campo da filosofia.¹⁸⁵

O modelo explicativo, portanto, é insuficiente para propiciar uma compreensão apropriada da categoria da intersubjetividade¹⁸⁶, pois sua natureza exige um fôlego filosófico, e por isso Lima Vaz estabelece a compreensão filosófica como a única capaz de apreender em pensamento a categoria da intersubjetividade (e assim também o fenômeno ético) em toda sua dimensão e profundidade.

Isso ocorre pois, como já dissemos, no âmbito da relação intersubjetiva, o eu se coloca diante do outro, que é uma outra infinitude intencional a ser assumida no próprio discurso de afirmação do eu, que é também, portanto, a afirmação do outro como afirmação de uma presença compreendida como igualmente espiritual. Lima Vaz esclarece:

Essa paradoxal relação recíproca de dois infinitos é que está no fundo do mistério do conhecimento do *outro enquanto outro*, que só pode ser um *reconhecimento*, expresso

¹⁸⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 62. (grifos no original).

¹⁸⁶ Lima Vaz o evidencia apontando como exemplo a separação entre as disciplinas História e Sociologia a partir de um elemento totalmente contingente, revelador do esquematismo que se apoderou do campo de estudo das realizações humanas. História e Sociologia estudam o mesmo objeto material sob diferentes lentes (objeto formal) que recortam conforme o critério tempo. Ou seja, enquanto a primeira tenta descrever as estruturas e comportamentos passados, a segunda estuda as estruturas e comportamentos atuais.

Acontece que o fato do acontecimento estar no passado ou no presente não deveria ser suficiente para ensejar a existência de dois campos de estudos distintos, já que eles se debruçam sobre uma mesma realidade. Para Lima Vaz, isso evidencia a inaptidão dessa perspectiva para conceber a integralidade da categoria da intersubjetividade, pois, apesar de o tempo certamente constituir uma dimensão inexorável da experiência intersubjetiva, que se plasma em instituições sociais datadas, as datas deveriam interessar apenas como marcos de um processo no qual o tempo, por ser uma dimensão intrínseca, não deveria ser considerado como uma grandeza relevante para figurar como o pivô de um recorte epistemológico. Devido a essa incompreensão, tanto História quanto Sociologia se equiparam dentro de uma percepção abstrata e estática das realizações intersubjetivas a partir do elemento temporalidade, na qual os eventos se sucedem ao acaso.

Outra evidência do fiasco da abordagem explicativa no âmbito das ciências humanas é a chamada filosofia da linguagem, muito alardeada atualmente na academia, mas cujas reflexões, segundo Lima Vaz, não têm a densidade e profundidade aptas a propiciarem a exigida compreensão filosófica de seu objeto. Apesar da correta intuição da centralidade da linguagem para a compreensão do encontro intersubjetivo e da natureza filosófica da reflexão sobre ele, não conseguem ultrapassar o limitante método científico e adentrar a reflexão filosófica, pois em sua análise as ideias de transcendência e de Bem, centrais para a ética, não são devidamente consideradas. Nas palavras de Lima Vaz: “O florescer recente das teorias da linguagem como ação e da competência comunicativa assinala, com inequívoca clareza, os limites da compreensão explicativa aplicada à relação de intersubjetividade, e a necessidade da transgressão desses limites e da entrada no domínio da compreensão filosófica” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 64).

na identidade dialética do Eu com o não-Eu como Eu (*alter ego*). A categoria da intersubjetividade deve abrigar, pois, de alguma maneira ou, mais exatamente, dialetizar esse paradoxo do *encontro humano*, que é sempre, fundamentalmente, um encontro entre sujeitos e, como tal, um encontro *espiritual*.¹⁸⁷

Entretanto, a reflexão acerca do encontro com o outro pressupõe a superação do problema da possibilidade e autenticidade do discurso sobre o outro. Ou seja, como o reconhecimento tematiza a assunção do outro ao plano da existência (em comum), que portanto se daria para o eu, porquanto capitaneada pelo sujeito, ainda que em relação a outro sujeito, esse ato de conhecimento intersubjetivo dá margem na literatura filosófica a um questionamento espinhoso, corolário inevitável do *cogito* cartesiano, que não pode ser desconsiderado: trata-se do fato de que nessa problematização está pressuposta a colocação do outro no discurso, a posição do outro diante do eu. Esse posicionamento seria, antes de tudo, um ato da própria consciência, o que em tese desequilibra logo de início a balança da relação intersubjetiva, que deveria ter por característica a reciprocidade. A contradição não se resolveria se o reconhecimento fosse protagonizado pela *ipseidade* da consciência que reconhece, pois isso a colocaria em posição de superioridade em relação àquela que é reconhecida. Isso não seria um reconhecimento, mas mero conhecimento, e a relação não seria de intersubjetividade, pois não recíproca, desigual, mas de objetividade.

Daí se segue que a antropologia filosófica deverá equacionar esse paradoxo entre o sujeito na condição de intencionalidade que afirma a existência do outro – o que lhe conferiria protagonismo ao colocar o outro no discurso – e o outro que está sendo afirmado, para que este não seja mero objeto do discurso, já que essa contradição faria a relação descambar para o plano da objetividade, do eu diante de um objeto (ainda que objeto de conhecimento). Lima Vaz resolve esse paradoxo fixando que:

Na relação de intersubjetividade, enquanto propriamente *reconhecimento*, temos a identidade na diferença do Eu, fazendo face à identidade na diferença do outro Eu, vale dizer, temos a afirmação recíproca do *outro* como *Eu*. É essa posição da objetividade do *em-si* (mensurante com relação ao *para-si* ou à identidade reflexiva do Eu) como atributo da subjetividade *para-si* do *outro*, que torna possível a relação de intersubjetividade como relação recíproca na pluralidade dos sujeitos finitos. Com efeito, aqui o predicado essencial do sujeito espiritual – a consciência-de-si – é atribuído ao *outro* e nele suprassume dialeticamente o momento do *em-si* ou o ser-posto como *objeto*, fazendo-o surgir como *sujeito* diante do *sujeito* (*alter ego*).¹⁸⁸

Assim, essa contradição se resolve pela dialética, que estabelece a igualdade dos dois polos da relação de intersubjetividade em sua desigualdade *para-si*, ou seja, pela suprassunção

¹⁸⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 65. (grifos no original).

¹⁸⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 66.

da relação a princípio negativa entre o em-si objetivo, pelo qual uma consciência se apresenta para outra que é para-si, subjetivamente, ao plano da consciência que é em-si e para-si, é dizer, que é Eu ao mesmo tempo em que é um nós. A afirmação pelo sujeito de sua individualidade diante de outro sujeito se dará, assim, não por uma afirmação estática, mas por negatividade (dinâmica) que se resolverá no bojo de um movimento dialético pelo qual cada um se afirma diante da negatividade do outro, o que os identifica em um plano superior, do nós (que é um eu).

A dificuldade de se conceber a categoria da intersubjetividade como uma instância na qual se dá a constituição pelo eu de um nós sem implicar a superposição de um pelo outro é a mesma dificuldade que Hegel já identificara na constituição de uma comunidade orgânica de indivíduos. É essa iniciativa que Lima Vaz tenta recuperar tendo em vista a estruturação de uma comunidade na qual o nós não desnature o eu, a individualidade, e que tampouco seja mera soma de indivíduos atomizados que protagonizem um encontro intersubjetivo no qual o outro não é reconhecido, mas simplesmente conhecido como um estranho a quem ele se agrega apenas por interesse. Assim:

A aporética *crítica* da relação de intersubjetividade desenha-se portanto como o problema de manter-se a unidade inteligível do *Eu* – sua irreduzível originalidade – na comunidade do *Nós*. Ou ainda, como o problema de se pensar analogicamente o movimento de mediação, constitutivo do sujeito singular, estendendo-o à constituição do *Nós*, pois sem tal mediação a comunidade dos sujeitos permaneceria no nível do simples agregado. Como, portanto, preservar a originalidade do sujeito individual ao ser ele suprassumido na unidade de um sujeito transindividual que é, ao mesmo tempo, *plural* nos sujeitos concretos nos quais se realiza e *uno* pela relação intersubjetiva que se estabelece entre eles?¹⁸⁹

A superação dessa contradição só é possível pelo reconhecimento dialético, capaz de estabelecer a identidade na diferença, ou unidade na pluralidade. Como explica Lima Vaz, o contorno da intersubjetividade:

[...] subsiste em virtude da tensão dialética que o constitui, e que vigora entre o Eu, sujeito *para-si*, e o *em-si* objetivo da relação que o liga ao outro Eu ou ao outro sujeito, igualmente subsistindo *para-si*. Nessa tensão dialética, o *para-si* dos sujeitos nega o seu total exaurir-se no *para-o-outro* ou no *em-si* da relação; e o *em-si* da relação (sua natureza objetiva) nega o isolamento monádico do *para-si* do sujeito. Dessa dupla negação, resulta a posição do Nós, desdobrando-se nos níveis do reconhecimento, do consenso, da afetividade, da identidade cultural. Nessa unidade dialética do subsistir (*esse in*) dos sujeitos e do referir-se (*esse ad*) ao outro, consiste o *eidós* da relação de intersubjetividade [...].¹⁹⁰

¹⁸⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 73. (grifos no original).

¹⁹⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 74.

A categoria da intersubjetividade no pensamento de Lima Vaz, portanto, cumpre o papel de veicular o encontro entre dois sujeitos e, conseqüentemente, inaugurar uma existência em conjunto. O outro é mediador para a própria afirmação do eu, que se torna consciente de si exatamente porque consciente do outro, a quem reconhece como um outro eu. Assim, o encontro com o outro marca o encontro do eu consigo mesmo, com a sua essência espiritual, que o colocará no rumo da transcendência, do derradeiro encontro com o Absoluto.

Antes disso, importa recordar que, no âmbito das relações fundamentais do ser humano elencadas por Lima Vaz em sua *Antropologia Filosófica*, assim como o encontro com o outro (categoria de intersubjetividade) abre caminho para o encontro com o Absoluto (categoria de transcendência), é o “encontro”, ou melhor, o despertar para o mundo (categoria de objetividade), condição dialética (isto é, uma condição que também é condicionada pelo momento que condiciona) para o encontro com o outro. Com efeito:

O homem é [...] ser-no-mundo porque ser-com-o-outro e o mundo é, fundamentalmente, para o homem, *mediação* para o encontro do outro. Sendo o ser-no-mundo constitutivo da estrutura relacional do sujeito – e, portanto, constitutivo da sua essência – o ser-com-o-outro deverá igualmente ser afirmado na linha da autoafirmação do sujeito, do seu desdobramento *ad extra* ou do seu abrir-se ao horizonte do ser. O mundo é, para cada um de nós, o caminho para o encontro do outro.¹⁹¹

Destarte, o plano das relações recíprocas entre dois ou mais sujeitos inaugurado pelo reconhecimento só é possível porque a categoria antropológica da intersubjetividade é, ao lado das categorias de objetividade e transcendência, mais que constitutiva da experiência humana, constitutiva da própria essência do homem, de seu ser. Assim entende Lima Vaz, que, portanto, faz da categoria da intersubjetividade uma essência ontológica do homem, um desdobramento de seu ser que constitui a própria condição de possibilidade da ética.

Aqui se percebe a natureza ontológica da intersubjetividade para Pe. Vaz, porquanto, para ele, ela é, como categoria antropológica, a *norma do ser* que estatui o encontro com o outro. Esse encontro é recíproco porque, diferentemente da relação com a natureza, de objetividade, a relação intersubjetiva coloca o eu diante de uma presença que é igualmente espiritual, tal como ele irá reconhecer. Portanto, a relação de intersubjetividade é possível porque o sujeito possui uma essência espiritual que o constitui como homem, sem a qual se manteria eternamente imerso na materialidade da natureza. Essa essência é a *dignidade*, que faz do sujeito pessoa e o direciona rumo à transcendência e à realização do *Bem*.

¹⁹¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 74.

Esses conceitos serão trabalhados por Lima Vaz na categoria da transcendência, que não é nosso objetivo, mas é imprescindível ressaltar que a relação de intersubjetividade só existe porque o homem é vocacionado à transcendência. Para o autor, apenas “quando nos referimos ao Espírito absoluto e nos constituímos como sujeitos, podemos estabelecer entre nós a relação de intersubjetividade nas suas variadas formas”¹⁹².

A ideia de transcendência propicia um horizonte de desdobramento rumo à infinitude real do Absoluto que serve como norte para o sujeito, encaminhando-o para o encontro intersubjetivo como mediação para o encontro com o Absoluto, para a transcendência. Essa, portanto, como momento superior, é condição dialética do momento intersubjetivo e, logo, do próprio reconhecimento, pois permite que a relação não estanque numa oposição estática entre as duas intencionalidades infinitas que assim se descobrem no encontro intersubjetivo. Lima Vaz questiona e esclarece que:

Considerada a relação *dual* ou *plural* entre os sujeitos, qual o fundamento que permite a essa relação transcender a simples contingência dos seus termos e, portanto, transcender de alguma maneira o seu acontecer natural e histórico para constituir-se como relação que revela no *outro* a presença de uma dimensão axiológica fundamental: a dignidade de um outro *Eu*? A essa interrogação, que se eleva incontornável no centro da temática contemporânea da intersubjetividade, a Antropologia Filosófica deverá buscar uma resposta que se delineará exatamente na passagem da categoria da intersubjetividade para a categoria da transcendência.¹⁹³

Portanto, o sistema antropológico de Lima Vaz doravante avança para a categoria da transcendência, suprassunção das categorias da objetividade e da intersubjetividade, e cujo mote são as ideias de *realização* e *pessoa*. A categoria da intersubjetividade aparece como o inquietante e luminoso momento em que o outro aparece no horizonte da consciência, e concerne a um *encontro marcado*: um encontro com o outro, marcado pela destinação à transcendência que está na compleição ontológica do ser humano, determinação do próprio Absoluto que se coloca no outro como *médium* para o encontro derradeiro dado pela relação de transcendência.

Fica claro que todo o peso da reflexão de Lima Vaz sobre a intersubjetividade é colocado no problema de fundo acerca de como restabelecer essa relação como uma relação espiritual, capaz de fazer frente às relações travadas no terreno da práxis atual, caracterizada pelo materialismo e pragmatismo arraigados. O reencontro com o Absoluto é a solução para dotar de sentido a existência humana e, conseqüentemente, estabelecer o contato entre os homens numa instância de transcendência, numa vida harmoniosa e plena eticamente, ideal que se opõe

¹⁹² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 73.

¹⁹³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 71.

à situação de solipsismo na qual a absolutização e imanentização da práxis ética isolara o homem moderno. A fundamentação antropológica da ética tem como objetivo, então, a fundamentação da comunidade ética no próprio ser do homem, bem como a equiparação de sua finalidade à finalidade atribuída ao homem, qual seja, de realização do bem.

É na comunidade ética que se dará o encontro espiritual que o reconhecimento proporciona entre o eu e o outro, mas, como vimos, para Lima Vaz ele é possibilitado pelo norte da transcendência a que o homem é vocacionado. Exatamente por se aperfeiçoar na comunidade ética, a intersubjetividade deverá ser desdobrada no sistema ético, pois é nele que a relação intersubjetiva se realiza concretamente por meio das normas, costumes e instituições que norteiam a conduta humana na relação com o outro.

Assim, se é verdade que “a categoria do existir intersubjetivo é o terreno fundamental da articulação conceptual entre a Antropologia Filosófica e a Ética”¹⁹⁴, Lima Vaz deverá doravante desdobrar os níveis da relação de intersubjetividade na Ética, assim como Hegel desdobra o Espírito (que se revelara na Fenomenologia) no sistema, no bojo da Filosofia do Espírito. Isso, pois, como explica Lima Vaz:

Se a constituição desses níveis [da relação de intersubjetividade] é *antropológica*, sua efetivação existencial é sempre *ética*, de tal sorte que o agir dos sujeitos em cada um deles não pode ser pensado adequadamente senão na perspectiva de uma perfeição ou virtude (*aretê*), a ser praticada como *forma ética* da relação de intersubjetividade.¹⁹⁵

Vejam, então, como Pe. Vaz estrutura seu sistema ético.

2.4 A Ética Filosófica de Lima Vaz

A obra na qual Lima Vaz irá dar expressão derradeira a seu pensamento ético é *Introdução à Ética Filosófica*. No primeiro volume, com a desenvoltura que lhe é peculiar, o autor leva o leitor a uma profunda imersão no desenvolvimento histórico do pensamento ético, desde a Antiguidade até os dias atuais. No segundo, que será objeto de nosso estudo, Lima Vaz irá estruturar em momentos dialéticos um sistema ético no qual a categoria antropológica da intersubjetividade, ao exteriorizar-se, se torna uma realidade objetiva: o *ethos*. É à Ética Filosófica, então, na condição de ciência (filosófica) do *ethos*, que competirá revelar a estruturação (sistemática) do fenômeno ético.

¹⁹⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 77.

¹⁹⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 77. (grifos no original).

Assim, o caminho que desemboca no sistema ético de Lima Vaz se inicia, na Antropologia Filosófica, pela fundamentação da categoria da intersubjetividade, que coloca no próprio homem os motivos últimos que determinam seu encontro com o outro como uma necessidade ontologicamente engendrada. Num segundo momento, no primeiro volume da *Ética Filosófica*¹⁹⁶, Lima Vaz irá revelar o caminho histórico da apreensão filosófica do *ethos*, ou seja, explicar o desenvolvimento histórico da ciência do *ethos*. Finalmente, no segundo volume, irá conformar seu sistema ético, ou seja, se debruçar sobre a “exposição sistemática dos princípios e categorias fundamentais que estruturam a Ética como ciência do *ethos*”¹⁹⁷, o que decorre da exigência de sistematicidade do discurso filosófico, conforme Hegel já constataria.

Ao assumir essa empreitada, Lima Vaz pretende vencer as objeções particularistas e relativistas que permeiam os estudos empíricos sobre a *práxis* ética como realidade escorregadia e impassível de universalização. Acontece que a exigência de universalidade do discurso filosófico tem por condão precipuamente submeter o terreno movediço do *ethos*, sujeito às variações histórico-sociais, às exigências da razão, que deverá captar na sucessão das configurações do fenômeno ético uma regularidade, ou seja, apreender o fenômeno ético, em toda sua multiplicidade, na unidade e universalidade lógicas do discurso filosófico.

Com esse ponto de partida, ele irá desdobrar os contornos dialéticos da razão prática, aquela que sedia o ser humano no terreno da *práxis* ética. Para Pe. Vaz, “a possibilidade de agir de acordo com o *ethos* e de avaliar o êxito da ação reside na forma de razão imanente ao próprio agir, que a tradição aristotélica denominou justamente *razão prática*”¹⁹⁸. Assim, “a ideia de Razão prática pode ser considerada a ideia diretriz da Ética filosófica”¹⁹⁹.

Enquanto a razão teórica é responsável pelo conhecer, a razão prática estabelece as normas do agir humano com vistas ao fim por ela determinado. Esse fim é a perfeição, dada pelo vislumbre do bem como fim da ação ética, ação que irá se efetivar quando a razão se ligar à vontade, que vincula o agir ao fim visado. A razão não apenas conhece no plano teórico, mas também se lança no terreno da ação, da *práxis*, que, tendo-a como guia, constituirá a excelência como norte.

¹⁹⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. 1.

¹⁹⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 7.

¹⁹⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2.p. 26. (grifos no original).

¹⁹⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2.p. 25.

Lima Vaz irá propor em seu intrincado sistema um encadeamento lógico de diversos elementos presentes no fenômeno ético, que sempre constarão na exteriorização da razão prática, seja numa simples *ação ética*, seja na complexa tessitura normativa da *vida ética*.

Essa articulação é proposta a partir dos momentos dialéticos já vistos no sistema antropológico, quais sejam, *universalidade*, *particularidade* e *singularidade* que se desdobram internamente à autoexpressão da razão prática nos níveis *subjetivo*, *intersubjetivo* e *objetivo* do *agir ético*, em um primeiro momento, e da *vida ética*, num segundo. Ou seja, o sistema ético se divide em duas partes, o *agir ético* e a *vida ética*, e cada uma delas ele as desdobra nas estruturas *subjetiva*, *intersubjetiva* e *objetiva*, conforme passamos a expor.

2.4.1 O agir ético

A razão prática é inicialmente trabalhada em sua pré-compreensão, pela qual o *ethos* é percebido como uma normatividade inerente, transmitida ao indivíduo pela comunidade por meio da educação, mediante a qual se integra e recebe o *saber ético*.

A Razão prática, sendo a primeira expressão conceptual do *indivíduo ético*, manifesta-se inicialmente numa forma de *pré-compreensão* que tem lugar na experiência da *normatividade* inerente ao *ethos*. Essa pré-compreensão conhece historicamente modalidades variadas que são modalidades do *saber ético* transmitido ao indivíduo ao longo de sua educação ética ou no processo de sua integração no *ethos* de uma comunidade.²⁰⁰

A compreensão explicativa dessa realidade é dada por algumas ciências humanas (como a Etnologia, a Antropologia Cultural, a Fenomenologia da Religião) que aplicam o método científico moderno, tipicamente materialista, limitado e limitante, à realidade inerentemente metafísica e ilimitada do *ethos*. Lima Vaz adverte que tal perspectiva empírica é incapaz de captar a universalidade do fenômeno ético, pois desconhece a universalidade da razão prática, na condição de orientadora do agir ético para a ideia de bem, que confere ao homem sua realização como ser moral. Nesse sentido, afirma que “o que caracteriza o *agir ético*, objeto da Ética, é a presença de uma forma de razão na qual se exprimem as normas e os fins do próprio agir”.²⁰¹ Essa forma de razão é a razão prática, que irradia a ideia de bem e perfeição a ser perseguida pelo agir humano, e assim faz da compreensão filosófica a ser propiciada pela Ética Filosófica a forma de abordagem correta do fenômeno ético no discurso lógico do sistema.

²⁰⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 28. (grifos no original).

²⁰¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. 1. p. 25. (grifos no original).

Assim, como já dissemos, o agir ético se realiza para Lima Vaz inicialmente na estrutura subjetiva, na qual irá se mostrar como uma ação do indivíduo ético como *consciência moral*, posteriormente se integrando numa dimensão intersubjetiva, na qual o indivíduo ético se depara com o outro, conformando a *consciência moral social*, e, finalmente, se apresenta como um conteúdo ético normativo objetivo da intuição moral, que Lima Vaz reputa constituir a estrutura objetiva do agir ético. Cada uma dessas dimensões traz em si, ainda, os momentos da universalidade, como um conteúdo externo, da particularidade, na qual ele irá se defrontar com a especificidade da situação, e da singularidade, momento universal e concreto, seja da ação, seja da vida ética. Seguiremos essa ordem de exposição, iniciando, assim, pela estrutura subjetiva da razão prática.

2.4.1.1 A consciência moral como estrutura subjetiva do agir ético

A universalidade subjetiva da razão prática apresenta ao sujeito ético o conteúdo primeiro da sua práxis individual, que é a ordenação finalística à Verdade e ao Bem. Assim, “Verdade e Bem são pólos intencionais da Razão prática em sua universalidade subjetiva”²⁰², e irão conferir tanto no aspecto da intelecção (*Conhecimento*) quanto da volição (*Liberdade*) a universalidade normativa que dita ao sujeito sua *obrigação moral*.

Portanto, a universalidade da razão prática é formal, pois dada pela vontade que ordena o ser a partir de uma ideia abstrata de bem. Essa orientação formal e abstrata ao bem deverá se particularizar no conhecimento de bens específicos para que assim possa se efetivar concretamente na ação, no exercício da liberdade na situação. Efetivamente, “a universalidade da Razão prática é, portanto, em sua estrutura formal, uma universalidade de *princípios*. Como tal é uma universalidade abstrata, cuja efetivação *concreta* se dá na passagem dos princípios à ação”²⁰³.

A particularidade da estrutura subjetiva do agir ético decorre da necessidade de superação da universalidade abstrata do bem para seu exercício numa *situação* concreta, na qual o ato moral deverá decorrer de uma escolha. Esse é o ponto em que as ciências empíricas estancam na tomada de conclusões reducionistas a partir da análise do agir ético consoante as condições biopsíquicas e socioculturais de seu exercício.

²⁰² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 35. (grifos no original).

²⁰³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 36. (grifos no original).

Mas o aspecto inexoravelmente situacional do agir ético é tomado por Lima Vaz como o elemento mediador, na condição de momento da particularidade, para a singularidade do agir ético, que é a *consciência moral*. Assim, a consciência moral é que faz a reflexão sobre o ato moral na forma de um juízo sobre sua conformidade com a norma objetiva do bem ditada pela razão prática em sua universalidade abstrata. Lima Vaz entende que “esta reflexão constitutiva da identidade do agir ético foi designada na tradição como *consciência moral*”²⁰⁴. Portanto:

Do ponto de vista do movimento dialético da razão prática, a *consciência moral* se mostra como o termo do movimento e como a suprassunção, na *singularidade* de seu ato, da *universalidade* dos princípios e da inclinação ao Bem como normas de seu julgamento, e da aplicação dessas normas à *particularidade* das condições que tornam possível o mesmo ato. Nesse sentido a consciência moral é o ato por excelência da Razão prática.²⁰⁵

Contudo, essa reflexão sobre o ato não é realizada *a posteriori*, como um juízo da consciência externo à sua própria exteriorização no ato, pois o ato moral é a própria consciência moral inerente à sua atividade. A noção de consciência moral como pura interioridade se afasta da compreensão de Lima Vaz – inspirada na concepção de Tomás de Aquino da consciência moral como ato –, que a concebe num movimento dialético em que se apresenta como o momento de singularidade que suprassume o universal abstrato do conteúdo de bem da obrigação moral e a situação concreta em que o ato moral é exercido. Com isso fica afastada a oposição clássica entre intelectualismo e voluntarismo no campo da moral, pois a consciência moral equipara o bem identificado pela razão com a vontade que a ele visa. Logo:

A consciência moral como *ato* deve ser pensada igualmente como a autodeterminação da Razão prática em seu consentimento ao bem (linha da causalidade eficiente), ao passo que o *bem* ou o fim constituem a *forma* dessa autodeterminação, sendo a obrigação moral em sua essência o resultado dialético da síntese do ato e de seu fim, o bem. Nesse sentido, a obrigação moral foi excelentemente definida como “a necessidade própria da liberdade”, uma necessidade ao mesmo tempo subjetiva (como *ato*) e objetiva (como *forma*) e que assegura ao ato da Razão prática a estrutura ontológica. O *bem* é para a Razão prática o que o *ser* é para Razão teórica: assim como em face do ser a Razão teórica deve submeter-se à *evidência*, assim em face do bem a Razão prática deve submeter-se à *obrigação moral*.²⁰⁶

²⁰⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 52. (grifos no original).

²⁰⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 52.

²⁰⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 63.

2.4.1.2 Reconhecimento, consenso e a consciência moral social: a estrutura intersubjetiva do agir ético

A consciência moral, que despontou como a singularidade subjetiva da razão prática, é na realidade a concretude de um momento ainda abstrato do agir ético, já que o caráter interior da subjetividade não esgota toda a riqueza e complexidade da ação moral. Ela pressupõe necessariamente a existência de um outro sujeito com o qual o agente entra em relação e que será o destinatário da ação moral. À ação individual no âmbito subjetivo corresponde a *interação* – é dizer, a inter-relação de ações individuais – no contexto intersubjetivo, no qual entra em cena uma pluralidade de sujeitos.

Estamos diante da estrutura intersubjetiva do agir ético, responsável por superar o isolamento da consciência moral colocando o sujeito moral em relação com o outro, fazendo-os interagir. A consciência moral individual deve sair de si e buscar o encontro com o outro, o que constitui, tal como demonstrado anteriormente na categoria antropológica da intersubjetividade, uma necessidade decorrente da essência ontológica do homem, que fundamenta seu pendor social.

Para Pe. Vaz, portanto, “o indivíduo humano monadicamente isolado em quaisquer das manifestações de sua existência é uma *abstração*”²⁰⁷. Essas mencionadas manifestações de sua existência abrangem tanto as relações triviais de objetividade que o homem trava com a Natureza, mediante as quais se faz consciência de si, como já vimos nos capítulos referentes à dialética do reconhecimento em Hegel e à Antropologia Filosófica de Lima Vaz, quanto para as relações humanas, que permitirão sua autoafirmação como eu: “Um *Eu* que é, portanto, indissolúvelmente um *Nós*. O primeiro passo para a efetivação concreta da autoafirmação do sujeito como *Eu* é seu encontro com o *Outro*”²⁰⁸.

Destarte, assim como a ordenação ao bem é constitutiva da universalidade da estrutura subjetiva do agir ético, “é nessa universalidade que se funda igualmente a possibilidade do encontro com o *outro* como encontro de natureza ética ou moral, que é a forma mais alta da relação intersubjetiva”²⁰⁹. Com efeito:

[...] o encontro com o *outro* como ato *ético* exige, como primeira condição de possibilidade, o reconhecimento do horizonte comum de *universalidade* do Bem no

²⁰⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 63. (grifo no original).

²⁰⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 67. (grifos no original).

²⁰⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 70. (grifo no original).

qual o Eu acolhe o Outro como outro eu. Tal rigorosa exigência que está no fundamento de uma autêntica *comunidade ética* e que torna essa forma superior de convivência humana um desafio permanente e uma realização tão rara na história. As comunidades humanas são, por natureza, comunidades éticas. O *ethos* é uma dimensão constitutiva de sua estrutura.²¹⁰

Portanto, podemos perceber que é na relação intersubjetiva, cuja essência ética é determinada pela universalidade do bem visado no âmbito do encontro com o outro, que deita raiz a essência ética da comunidade humana. Para Lima Vaz:

A universalidade da Razão prática desdobra-se em acolhimento do *outro*. Essa abertura de um novo espaço intencional significa que o agir ético, como ato próprio da Razão prática, não se encerra no interior da estrutura monádica do Eu, mas se autodetermina como relação essencial e constitutiva com outro Eu. Abre-se, assim, o campo para o exercício efetivo do agir ético, a saber, a *comunidade ética* que, por sua vez, realizar-se-á como comunidade histórica concreta na referência a um universo objetivo de bens, fins, normas e valores, ou seja, a um *ethos* historicamente realizado.²¹¹

A intersubjetividade é a relação recíproca entre dois sujeitos que se *reconhecem* no horizonte da universalidade do bem e *consentem* em conviverem numa comunidade cuja natureza, portanto, é ética. *Reconhecimento* e *consenso* são, por conseguinte, as duas formas universais da razão prática em sua estrutura intersubjetiva que marcam o encontro com o outro, assinalando o advento da comunidade ética como lugar da realização histórica do homem, como um nós. Por isso se afirma: “*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 explicitação conceptual da estrutura intersubjetiva do agir ético”²¹².

O Reconhecimento e o consenso, como “formas universais” da estrutura intersubjetiva do agir ético, encontram paralelo no momento de universalidade subjetiva da razão prática, no qual o bem que o constitui tem como causa formal a inteligência (que o descobre) e causa eficiente a vontade (que a ele visa). Dessa sorte, Lima Vaz afirma que “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”²¹³.

²¹⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 70. (grifos no original).

²¹¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 71. (grifos no original).

²¹² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 71. (grifos no original).

²¹³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 71. (grifos no original).

Deter-nos-emos mais um pouco nesse ponto, que interessa de perto a nossos objetivos. Para Lima Vaz, apesar de ter sido Hegel o inaugurador da temática do reconhecimento no âmbito da filosofia moderna, inserindo-a na *Fenomenologia do Espírito* com um aspecto fortemente ético, o reconhecimento já fora tematizado na Antiguidade, sobretudo por Aristóteles, no âmbito da reflexão sobre a amizade (*philia*), no qual cunhou a expressão “*outro eu*”²¹⁴. Por isso ele confere à Ética clássica o pioneirismo da reflexão sobre o encontro com o outro, pois ali a amizade já é pensada como expressão ética do reconhecimento do outro.

De todo modo, o reconhecimento, que, conforme Lima Vaz, decorre da estrutura intersubjetiva da razão prática, inaugura a relação entre os homens e por isso responde por todos os desdobramentos dessa relação de reciprocidade na ação e na vida éticas, nas quais a forma de vida assumida pela comunidade é transmitida pela tradição e educação éticas. Essa transmissão tem por *médium* a linguagem, também um dos temas privilegiados de estudos das ciências humanas, que, entretanto, insistem em examiná-la apenas do ponto de vista de suas *formas e usos*, sem elevá-la ao patamar da sua verdadeira significação ético-política, como mediadora do encontro intersubjetivo. Ora, o conceito de reconhecimento revela a natureza originalmente ética da linguagem:

[...] pois é pela linguagem, em suas diversas expressões, gestual ou falada, que se estabelece a relação primordial Eu-Tu. Trata-se de uma relação constitutivamente ética, pois o Tu só se revela como tal no horizonte universal do Bem, ao qual o Eu necessariamente se abre no exercício da Razão prática. Somente nesse horizonte é possível o encontro com o Outro. Ora, esse encontro é, em sua forma elementar, uma interlocução em que duas razões se comunicam: *diá-logos*. O *diálogo* é fundamentalmente um evento de natureza *ética* e é por ele que a estrutura intersubjetiva do agir ético primeiramente se realiza.²¹⁵

Sendo a linguagem a forma de realização da comunicação entre os sujeitos, viabilizando seu encontro, é o *consenso*, ou *consentimento*, igualmente por ela informado, mas já como implicação da razão prática em sua atividade volitiva (na medida em que inclina o sujeito ao bem conhecido) que propicia a entrada – porque consensual – na comunidade. O consenso aqui não é de natureza procedimental, em que a forma da linguagem, do discurso, tem primazia sobre o conteúdo ético que transporta. Trata-se de um consenso pelo qual cada sujeito adere livremente ao bem, que realiza a liberdade num assentimento para com o outro, logo, um consenso de conteúdo ético, e não meramente formal, procedimental. A individualidade empírica do sujeito (suas motivações, condicionamentos) não entra em questão aqui; apenas

²¹⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 72. (grifos no original).

²¹⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 74.

sua participação na universalidade do bem, o que revela o reconhecimento do outro como um outro sujeito ético, ou seja, um outro eu com o qual consinto em interagir numa relação recíproca e em coexistir no seio de uma comunidade, como tal ética.

Esse é o princípio fundamental das comunidades humanas, que garante sua permanência no tempo por meio da comunicação espontânea do *ethos* nela reinante, seja pela transmissão do saber ético por meio da qual o indivíduo se sentirá espontaneamente integrado à comunidade (para Lima Vaz, a forma espontânea do reconhecimento e do consenso), seja pela educação ética propiciada pelo estudo da disciplina Ética (forma reflexiva do reconhecimento e do consenso).

Tanto em um quanto no outro caso, a comunidade, em sua experiência histórica, se vale de instrumentos universais e objetivos para garantir sua sobrevivência por meio do reconhecimento e do consenso: tais instrumentos são as *normas* e as *instituições*. A norma, segundo Lima Vaz:

Representa [...] a passagem da convicção subjetiva do indivíduo (*máxima*, na terminologia de Kant) à validade objetiva de uma *lei*, absolutamente ou relativamente universal com relação a um determinado universo ético. As máximas, como expressão do *saber ético* e de sua interpretação pelos indivíduos, em particular pelos *sábios*, podem assegurar uma certa permanência do reconhecimento e do consenso na sua forma espontânea. No entanto, nas comunidades éticas nas quais o estágio do saber ético foi integrado na ciência do *ethos* ou na Ética, a eficácia da máxima perde sua força e se faz necessária a proposição de *normas* universais, de teor explicitamente racional, que imponham ao agente ético a necessidade, já agora fundada em razão, do *reconhecimento* e do *consenso*.²¹⁶

Enquanto as normas – seja na forma de máximas (saber ético como instância imediata, que dá a forma espontânea do reconhecimento e do consenso), seja na forma de leis (instância mediatizada, que garante a universalidade do reconhecimento e do consenso de forma reflexiva) – dão unidade à conduta individual, as instituições conferem estabilidade ao exercício do reconhecimento e do consenso pela “*objetivação social* da norma codificada em lei”²¹⁷.

Porém, esse encontro com o outro sob o horizonte universal do bem que se dá pelo reconhecimento e pelo consenso é abstrato diante da particularidade da situação concreta na qual o encontro efetivamente se dá, sua negação. Com efeito, o encontro com o outro só se realiza verdadeiramente “numa determinada *situação* na qual a Razão prática deve operar

²¹⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 76. (grifos no original).

²¹⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 76. (grifos no original).

dentro de uma complexa malha de *condições* que se apresentam como terreno concreto do encontro”²¹⁸.

Assim, ao momento da universalidade intersubjetiva se seguirá o da situação, que aqui se apresenta na figura da negatividade do *conflito* ético. É importante ter em mente que o conflito ético se distingue substancialmente do conflito de interesse. Enquanto o conflito ético, como momento mediador, é “fenômeno constitutivo do *ethos* que abriga em si a indeterminação característica da liberdade”²¹⁹, o conflito de interesses é uma verdadeira ameaça ao reconhecimento e ao consenso, na medida em que se apresenta como a afirmação intransigente do interesse particular contra toda e qualquer norma ou valor que possa limitá-lo.

Lima Vaz enxerga no estado de natureza hobbesiano o mais sofisticado construto teórico desse conflito de interesses, sendo o consenso advindo do contrato social, tendo em vista assegurar as necessidades do indivíduo, o que coloca fim àquela situação de conflito de todos contra todos, conflito esse que é, então, o fundamento de seu Estado, que contra ele se afirma. Ora, tal concepção colide frontalmente com a orientação ética da concepção grega esposada por Lima Vaz, segundo a qual a comunidade é uma congregação de *amigos* orientada ao bem (e não um arranjo de inimigos pautado pelo interesse particular), fundada no livre reconhecimento e consenso; uma comunidade ética, portanto.

Na verdade, o conflito ético assume um papel de negatividade dialética na estrutura intersubjetiva do agir ético, e concerne ao momento mediador que insere na universalidade abstrata do reconhecimento e do consenso a situação pela qual o sujeito poderá exercer concretamente a sua liberdade em *condições* específicas, que o colocarão diante do conflito. O protagonista do conflito ético, portanto, “não é o indivíduo empírico, mas o sujeito ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *ethos*”²²⁰, o que se verifica pela suprassunção da universalidade e da particularidade intersubjetivas no momento da singularidade, no qual “todo o movimento é interiorizado na consciência moral social dos participantes da comunidade ética”²²¹.

Assim, o caminho da recomposição da universalidade do reconhecimento e do consenso em uma instância agora concreta, porque mediada pela particularidade da situação de conflito

²¹⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 76. (grifos no original).

²¹⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 30.

²²⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 30.

²²¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 84.

ético, é dado pela *consciência moral social*, ou *intersubjetiva*, que recupera a consciência moral individual, esposada no momento subjetivo da razão prática, também abstrato, e a integra na relação de reciprocidade doravante travada concretamente com o outro no plano da comunidade ética. Assim, Lima Vaz entende que a existência da comunidade ética:

Repousa sobre a realidade dos indivíduos que entre si tecem a trama das relações sociais, a começar pela relação de *reconhecimento e consenso*, constituindo o corpo, ao mesmo tempo simbólico e histórico, da comunidade. Ao nos referir à *consciência moral social*, temos em vista a forma fundamental de *unidade e identidade* da comunidade ética, análoga à unidade e identidade do indivíduo ético, e na qual termina o movimento dialético de constituição da estrutura intersubjetiva do agir. Podemos afirmar, nesse sentido, que a *consciência moral social*, manifestando-se em graus diversos de presença refletida em toda e qualquer comunidade ética, é a obra própria da Razão prática operando na *singularidade*, ou seja, na existência concreta do existir comunitário.²²²

Lima Vaz ainda distingue na consciência moral social sucessivos níveis concêntricos, cada vez mais abrangentes, nos quais se dá o encontro com o outro, quais sejam: a) o nível do *encontro pessoal*, no qual a relação Eu-Tu realiza a reciprocidade mais perfeita, pois mais bem orientada para o bem, porque fundamentada na afetividade, seja pelo vínculo da *fidelidade*, da *amizade*, ou, sua realização mais alta, do *amor*; b) o nível do *encontro comunitário*, no qual a relação Eu-Tu se expande para reconhecer um terceiro termo, exercendo função intermediária e mediadora para: c) o nível do *encontro societário*, mais abrangente, em que a estrutura intersubjetiva da razão prática se dá na *sociedade* mediante instituições que asseguram a permanência do corpo social.

No âmbito da consciência moral intersubjetiva, Lima Vaz enumera, ainda, diferentes esferas sobre as quais deverá incidir uma normatização ética apta a manter a coesão e a permanência da comunidade ética. São elas: a) a esfera da *necessidade* ou do agir econômico, pensada sob a égide do valor do trabalho, que deve ser garantido como um direito; b) a esfera da *afetividade* ou da satisfação das necessidades subjetivas do indivíduo, que se estabelece na família e em instâncias comunitárias mais restritas e coesas, como grupos religiosos, de amizade e agremiações diversas; c) esfera da *realização pessoal*, mediante a educação formal, cultura, profissão etc.; e d) *obrigação cívica*, “que tem lugar no âmbito da sociedade política e onde se define a forma mais universal e eticamente mais elevada da relação intersubjetiva, integrada formalmente na virtude da justiça”²²³.

²²² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 85.

²²³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 92.

A consciência moral social é a derradeira apresentação da estrutura intersubjetiva do agir ético, que até agora acompanhamos em sua estrutura subjetiva como ato do sujeito ético, ou consciência moral, e na estrutura intersubjetiva como “ato partilhado em relação de reciprocidade pelos membros de uma *comunidade ética*”²²⁴, ou consciência moral social. Enquanto a primeira se dá na reflexão judicativa do sujeito sobre seu próprio ato, exprimindo “o conteúdo mais profundo da sua identidade ética, a segunda [o recebe] na consciência de uma solidariedade ética que une os indivíduos numa relação recíproca de reconhecimento e consenso”²²⁵.

2.4.1.3 A estrutura objetiva do agir ético

Vimos afirmando que a Ética para Lima Vaz é a ciência do *ethos*, que tem como objeto, portanto, “a realidade histórico-social do *ethos*, costumes reconhecidos e obedecidos pelo grupo social, que ordenam a conduta dos indivíduos tanto como ação singular (*práxis*) quanto como paradigma permanente de conduta (*hexis* ou hábito)”²²⁶. Essa apreensão racional tem como pressuposto, por conseguinte, uma racionalidade imanente ao *ethos*, identificada como razão prática, da qual a *práxis* ética decorre.

Ainda conforme ensina Lima Vaz, o agir ético tem três polos fundamentais, pois “ela é uma ação do indivíduo ou sujeito ético (dimensão subjetiva), é cumprida no seio de uma comunidade ética (dimensão intersubjetiva) e tem como norma o conteúdo histórico de determinado *ethos* (dimensão objetiva)”²²⁷.

A estrutura objetiva do agir ético, dessa forma, concerne ao próprio *ethos* como configuração objetiva, dada na história, da razão prática. Mas a objetividade histórica do *ethos* não será simplesmente descrita em seus termos empíricos, mas deverá ser justificada a partir de uma ideia que lhe dê inteligibilidade como estrutura formal invariável que irá receber o conteúdo ético da comunidade. Lima Vaz assim explica o problema a ser enfrentado no bojo da discussão sobre a objetividade da razão prática:

Na dimensão subjetiva conhecimento e vontade têm como horizonte *objetivo* o Bem pensado e desejado como Bem simplesmente ou como Bem universal. Na dimensão

²²⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 92. (grifos no original).

²²⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 93.

²²⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 95.

²²⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 95.

intersubjetiva o Bem é intencionado na figura do *outro* reconhecido e aceito. A questão que agora se levanta diz respeito ao teor de *realidade em-si* que compete seja ao Bem universal seja ao *outro* no horizonte do Bem. Observe-se que não temos em vista a realidade simplesmente empírica dos objetos aos quais a Razão prática atribui o predicado da *bondade*, ou dos outros sujeitos reconhecidos e aceitos como bons na sua alteridade *ética*. Não é nesse plano elementarmente gnosiológico que surge o problema, mas no plano que pode ser dito propriamente *ontológico* da relação que se estabelece no agir ético entre o *ato* e o *universo ético*, a saber, o *ethos* na sua realidade especificamente ética compreendendo o mundo e os *outros* – ao qual o ato se refere. Em outras palavras, a questão que temos diante de nós diz respeito à compreensão do universo ético ou da realidade objetiva do *ethos* na dialética total do *agir ético*. Excluída a possibilidade de um *subjetivismo* ético absoluto, que teor de *realidade* atribuir ao *ethos* como objeto da *práxis* ética?²²⁸

Historicamente, diversas foram as tentativas de explicação dos fundamentos teórico-filosóficos do fenômeno ético, problema esse que aparece quando os sofistas percebem a peculiaridade do *nomos* ante os domínios da *physis*, surgindo de imediato a questão de pensar o *ethos* dentro da *physis*. À perspectiva naturalista que dissolve a liberdade humana na necessidade da *physis* ao integrar nela o *ethos*, os sofistas propõem o outro extremo do convencionalismo, segundo o qual toda a realidade normativa do *ethos* decorreria de simples e contingentes convenções sociais.

Mas para Lima Vaz a contribuição mais rica para pensar o agir ético na Antiguidade foi dada por Platão, no bojo de seu modelo *ideonômico*, segundo o qual a objetividade do *ethos* decorria (ou deveria decorrer) das ideias como normas transcendentais, porém reais, objetivas, que direcionam a conduta humana para o horizonte igualmente ideal e objetivo do bem. Com efeito, “as Ideias se manifestam, por sua própria natureza, como normativas dos costumes e da conduta, ou como fundamento real do *nómos* ou das leis que regem o *ethos* e a *polis*”²²⁹.

Aristóteles, invertendo o paradigma platônico, irá também contribuir com uma proposta de objetividade do *ethos*, mas nesse caso a ação ética esgota em si mesma a ideia de bem, que é, assim, uma objetividade imanente à *práxis* virtuosa, dada pela noção de *eudaimonia*. Como é sabido, Aristóteles rejeita a referência a um bem transcendente, como em Platão, e mantém o bem (como perfeição em si) no próprio terreno do *ethos*, como uma segunda *physis*, no qual a razão teleológica que ordena o homem ao bem se autorrealiza na felicidade. Assim:

O problema do estatuto objetivo do agir ético recebe, por conseguinte, na *pragmateia* ética aristotélica, uma solução que concilia a historicidade do *ethos* desdobrando-se no seio da Natureza e a transcendência da *práxis* orientada para a esfera do *logos* na

²²⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 104. (grifos no original).

²²⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 97.

qual os bens especificamente humanos recebem seu teor de objetividade propriamente ética.²³⁰

Os estoicos irão também buscar um fundamento objetivo universal para a ética, o que fazem postulando a remissão dos valores éticos ao *kosmos*, instância ordenadora universal da qual as normas éticas extraem sua validade objetiva. Santo Agostinho irá adequar o modelo *ideonômico* de Platão às exigências doutrinárias do cristianismo, e assim criará um modelo *teonômico*, pelo qual a ideia de bem se identifica com a *lex aeterna*, fonte divina de ordenação que as normas humanas devem reproduzir. Semelhante concepção objetiva de bem está por trás da filosofia de Tomás de Aquino, que transpõe a *eudaimonia* aristotélica para a ideia de *beatitudo*, possível de ser alcançada no terreno da práxis humana, desde que orientada pela *lex aeterna*, fonte primeira das normas morais.

Contudo, essa observada concepção objetiva do agir ético até então esposada pela Ética clássica é radicalmente invertida com o advento da Modernidade, cujo ponto de partida absoluto é o sujeito. Segundo Lima Vaz, “essa inversão é consequência da chamada inflexão *antropocêntrica* que transferiu do ser para o *sujeito* o fundamento ontológico do universo das razões filosóficas”²³¹. Kant é o expoente dessa tradição que Lima Vaz chama de *metafísica da liberdade*²³², responsável pela substituição do modelo *ideonômico* da tradição platônico-aristotélica por um modelo *autonômico*, “segundo o qual a *objetividade* do agir ético tem seu fundamento na atividade legisladora da liberdade”²³³. Aqui, “o problema da *universalidade* do domínio *objetivo* da Razão prática deverá formular-se no âmbito do *a priori* onde se exerce a autolegislação do sujeito ético como sujeito livre”²³⁴.

Lima Vaz propugna pela desconstituição desse subjetivismo ético dominante na modernidade, que irá desaguar nas éticas utilitaristas, mediante o retorno à tradição *ideonômica* platônico-aristotélica que configura a Ética clássica como uma Ética ontológica, na qual a estrutura objetiva do agir ético só se dá a partir da remissão obrigatória à ideia objetiva de bem, fora de qualquer parâmetro particular de utilidade ou mesmo de bondade (subjetiva).

²³⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 99.

²³¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 101. (grifos no original).

²³² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 101. (grifos no original).

²³³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 101. (grifos no original).

²³⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 101. (grifos no original).

Ora, a universalidade da estrutura objetiva da razão prática irá incorporar essa tensão constitutiva do *ethos* entre a liberdade como instância interior que identifica o bem pressuposto no agir ético, como um bem interno, e entre a realidade objetiva que se impõe na forma de um bem externo. Logo, “todo ato ético começa por exercer-se nessa tensão entre a imanência de sua *perfeição (enérgeia)* como *forma* ou fim subjetivo do sujeito ético, e a *transcendência* do objeto como fim objetivo, do qual o ato recebe seu conteúdo *real* de bondade”²³⁵.

O bem objetivo, portanto, representa o horizonte ideal da razão prática, que possibilita o agir ético, e pode, segundo Lima Vaz, se orientar para três direções: a) a da autorrealização (*eudaimonia*) do indivíduo, na busca do *melhor*; b) a da realização do fim objetivo em si; e c) a da identificação dialética das vias anteriores, na direção da realização do fim-para-o-indivíduo e do fim-em-si, que fornece “a face do bem pela qual ele confere ao sujeito sua perfeição e, como tal, é por ele desejado e apreciado”²³⁶. Esse é o significado daquilo que na atualidade é designado como *valor*.

O *valor*, portanto, é o elemento identificado por Lima Vaz como constitutivo da universalidade objetiva da razão prática, pois ele é o:

[...] *bem* assumido livremente na estrutura objetiva do agir ético. Ao tornar-se *medida real* da liberdade, o bem é *avaliado* pelo sujeito ético como sendo a *forma* efetiva da sua realização como ser livre e assume a forma do *valor*. Em outras palavras, o valor é o bem recebido no espaço da liberdade.²³⁷

Mas como se trata do momento universal da objetividade da razão prática, o valor será negado pela particularidade da situação concreta, na qual o agente irá se defrontar com uma multiplicidade de valores hierarquizados conforme o conteúdo objetivo do bem que consubstanciam sobre os quais ele deverá *deliberar* e *escolher*. A complexidade da situação apresenta uma gama de fatores internos (afetividade, desejo e irascibilidade) e externos (historicidade e contexto), e tais fatores, como elementos do momento de particularidade, irão mediatizar o exercício do agir ético na medida em que se opõem à universalidade objetiva dos valores.

Lima Vaz irá inserir nesse âmbito de particularidade da objetividade da razão prática a *norma* e a *lei* como instrumentos objetivos de vinculação do indivíduo ao bem e ao valor no momento situacional do agir ético. É dizer:

²³⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 108. (grifos no original).

²³⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 109.

²³⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 110. (grifos no original).

Para assegurar a natureza *ética* da *práxis* na imensa variedade das tradições e das situações, a experiência do *saber ético* e, posteriormente, sua explicitação racional na ciência do *ethos* ou Ética atribuíram a determinação do horizonte objetivo do agir ético como horizonte de fins e valores *universais* a um sistema de *normas* e *leis*. Traduzindo a experiência das diversas tradições éticas, a *norma* e a *lei* cumprem uma função *mediadora* entre a universalidade abstrata das categorias de *valor* e *fim* e a particularidade concreta do agir em situação.²³⁸

Discutiremos no próximo capítulo o significado dessa intuição de Lima Vaz acerca do lugar da lei no âmbito do agir ético, o plano da objetividade, mas já adiantamos que não concordamos com sua capitulação como momento de particularidade, tanto menos inserida ao lado da norma moral. Mas note-se que a terminologia de Lima Vaz distingue norma e lei a partir do critério da juridicidade, sendo a norma sempre norma moral, e a lei, lei jurídica.

Nesse sentido, afirma ele que “a *norma* ética se inscreve no horizonte objetivo do agir como *determinação*, para o sujeito, do bem universal que *deve* ser feito segundo o primeiro princípio da moralidade”²³⁹. É dizer, ela informa ao sujeito os valores universais atinentes à razão prática no momento de sua particularização na situação concreta. Assim, “como expressão do *valor* as normas não apenas regulam o agir, mas se manifestam *prescritivamente* na medida em que são o conteúdo *objetivo* da obrigação moral”²⁴⁰. Percebe-se, assim, que Lima Vaz está se referindo à norma moral, que “deve ser conhecida e aceita internamente e, como tal, é a forma *objetiva* segundo a qual a *universalidade* do Bem e do Valor é determinada na *particularidade* das situações”²⁴¹.

Já no caso da lei:

[...] a regulação do agir se dá a partir de uma instância *extrínseca* ao sujeito e que se constitui como inerente ao *ethos* mas apresentando-se como formalmente autoritativa, prescritiva e coativa. A *lei* é, pois, uma peculiar manifestação social da *norma* que surgiu como necessidade histórica no curso da evolução do próprio *ethos*. Com efeito, se a *norma* se constitui como referência *objetiva* na estrutura interna do agir ético, derivando *imediatamente* a sua obrigatoriedade do Bem conhecido e amado, a *lei* pode ser interpretada como a *norma* fixada ou codificada na sua objetividade ao se impor como regra *exterior* do agir e ao fundamentar a sua obrigatoriedade no Bem *mediatizado* socialmente por uma autoridade legisladora e reconhecida como tal.²⁴²

²³⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 112. (grifos no original).

²³⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 113. (grifos no original).

²⁴⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 114. (grifos no original).

²⁴¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 116. (grifos no original).

²⁴² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 116. (grifos no original).

Vê-se, portanto, que Lima Vaz, de maneira semelhante à concepção grega clássica (que nem sequer distinguia lei moral de lei jurídica, como veremos mais detidamente no capítulo dedicado à exposição do pensamento de Salgado), apesar de distinguir lei de norma – o que concerne à distinção fundamental entre direito e moral –, as equipara na condição de expressões de um mesmo momento sistemático, a particularidade do plano objetivo do agir ético que se mostra nas situações históricas concretas. Por vislumbrar uma profunda significação ética da lei, vista ao lado da norma moral como categoria que mediatiza a universalidade do valor e do bem na particularidade das situações histórico-sociais, Lima Vaz acaba por colocá-la no mesmo patamar que a norma moral.

Para ele, “a separação entre Ética e Política incidiu profundamente sobre o conceito de *lei* dando origem a um paralelismo conceptual entre *norma* e *lei* e reforçando o extrinsecismo da lei”²⁴³, o que para ele é um problema, porquanto a lei positiva é vista como uma convenção (assim como o Estado que a põe, por esse entendimento tido como fruto do contrato social) que obriga o indivíduo apenas externamente, sem pressupor nenhum vínculo ético entre ele e a lei.

É a essa abstração que Pe. Vaz, à sua maneira, irá fazer frente ao tentar recuperar a eticidade da lei, de modo a restabelecer a “correlação entre a gênese histórica da *lei* e do *direito* e a essência *moral* do ser humano”²⁴⁴, sendo válida a afirmação: “há *lei* e *direito* porque o ser humano é um ser *moral*”²⁴⁵. Assim:

[...] tanto a *norma* quanto a *lei* recebem naquela concepção [grega] o seu estatuto *deontológico* (o dever-ser) do *bem* objetivo, que se manifesta no sujeito sob a forma da *obrigação*. No caso da *norma* o bem é interiorizado no sujeito como *reta razão*, a cujo ditame responde a *obrigação moral*. No caso da *lei* o bem se comunica ao sujeito pela mediação de uma instância exterior que é o poder socialmente legitimado e a essa comunicação do bem corresponde a *obrigação civil*. Ambas porém, estão intrinsecamente ligadas entre si pelo vínculo comum com o bem *objetivo*. O exercício da *obrigação civil* deve, pois, implicar a *obrigação moral* ou, em outras palavras, a *consciência cívica* deve proceder da *consciência moral*.²⁴⁶

O que diferenciaria lei e norma é apenas o horizonte do bem que mediatizam na particularidade da situação, sendo a norma a concretização do bem e dos valores em sua universalidade vislumbrada pelo sujeito, e a lei a concretização do bem e dos valores da comunidade, como tais reconhecidos formal e universalmente pelos seus membros. Assim:

²⁴³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 117.

²⁴⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 121. (grifos no original).

²⁴⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 121. (grifos no original).

²⁴⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 118-119. (grifos no original).

A *norma* da *reta razão* ordena a Razão prática na apreciação do Bem como Valor objetivo para o sujeito. A *lei*, por sua vez, confere ao Bem ordenado pela *norma* uma objetividade transcendente ao agente individual, tendo em vista sua participação no *bem* da comunidade e, como tal, ela obriga em razão de si mesma. Assim considerada a *lei* pode ser dita, por uma extensão analógica, a *razão reta* da comunidade, ressaltando-se desta sorte, a sua essencial racionalidade.²⁴⁷

Chega-se dessa forma ao ponto de chegada do agir ético, cuja estrutura objetiva se aperfeiçoa na singularidade do momento que suprassume a universalidade do bem e a particularidade da situação. Recapitulando o itinerário do agir ético, Lima Vaz explana que:

O agir ético *singular*, tanto em sua dimensão *subjetiva* quanto na sua dimensão *intersubjetiva* e exercendo-se em face da *objetividade* do Bem, introduz, portanto, na ordem da *existência* os momentos *essenciais* que definiram a *identidade ética* do indivíduo e sua participação na *identidade ética* da comunidade. Temos, de um lado, a Razão prática agindo como *consciência moral*, síntese do agir ético subjetivamente considerado, impondo ao indivíduo a injunção da sua intransferível responsabilidade. De outro, a Razão prática agindo como *consciência moral social*, síntese do agir ético intersubjetivamente considerado, e abrindo diante do indivíduo o espaço do reconhecimento e da aceitação do *outro* como caminho necessário da sua inserção no *ethos* comunitário. Ora, em sua singularidade concreta o agir ético, tanto individual quanto comunitário, refere-se a uma *realidade* que transcende a sua *situação* existencial e unifica duas estruturas complementares, constituindo o *universo ético* ao qual o ato moral em seu exercício necessariamente se refere.²⁴⁸

Lima Vaz entende que a singularidade objetiva da razão prática irá condensar toda a complexidade e riqueza dos elementos que suprassume na simplicidade e instantaneidade da *intuição moral*, que, como intuição, traz para o momento em princípio rotineiro e insignificante da ação moral toda uma carga ética cuja grande profusão de elementos constitutivos foi explicitada na descrição dessa primeira parte do sistema vaziano. Em suas palavras:

A *singularidade* objetiva da Razão prática, condensada na simplicidade de uma ação moral, por mais humilde e rotineira que seja, concentra-se na extraordinária riqueza de uma *intuição* na qual convergem toda a estrutura racional e o movimento dialético do agir e todo o complexo conteúdo histórico e natural do universo ético.²⁴⁹

2.4.2 A vida ética

Se a razão prática, como razão voltada ao agir, norteando-o para a realização do bem, conforma-o inicialmente como agir ético, ela irá agora se lançar para fora dos domínios da ação singular em direção ao palco em que se desenrolam em cadeia várias ações éticas, e assim dá

²⁴⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 121. (grifos no original).

²⁴⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 124. (grifos no original).

²⁴⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 127. (grifos no original).

forma à vida ética. O agir ético, com efeito, é abstrato se analisado apartadamente de sua realização como práxis num contexto concreto e ampliado. Assim, o agir ético, por sua prática repetitiva e num meio dinâmico, leva à constância que caracteriza a vida ética, na qual o sujeito ético se realizará ao fim e ao cabo como *personalidade ética*. Para Lima Vaz, a práxis ética isolada é uma abstração. Ela é, em verdade, “ato de uma *vida* concreta que, como vida, é um processo de crescimento que tende a uma plenitude e não se cumpre num só dia: na comparação de Aristóteles, uma andorinha ou um só dia não fazem verão”²⁵⁰.

Nesse sentido, a Ética filosófica deverá ter em vista:

Investigar, definir e ordenar os invariantes conceptuais (também designados como *categorias*) que integram a *inteligibilidade* da *práxis* ética e da existência por ela determinada como *forma de vida*, independentemente das modalidades distintas que essa vida ética possa assumir na multiplicidade histórica dos *etha*.²⁵¹

A vida ética será também objeto da Ética por ser ela a forma de vida determinada pela razão prática na qual o agir ético tem o lugar de sua manifestação. Trata-se da mesma realidade que Hegel designara como *eticidade*. Ora, se definimos o *ethos* como a estrutura padronizada de condutas determinada pela habitualidade do agir ético, a vida ética é o próprio *ethos*, objeto da Ética.

Tal como fizera em sua proposta de uma fenomenologia do *ethos*, já estudada, Lima Vaz recupera a estrutura lógica do *ethos* que articula dialeticamente os momentos do *ethos*, práxis e *hexis*, nos quais sua universalidade abstrata é negada pela práxis individual exercida concretamente (mas que continua abstrata em seu isolamento), ambas sendo negadas e assumidas pela “*singularidade* da vida ética segundo a qual o indivíduo existe como *indivíduo ético* no seio da *comunidade ética*. É nessa que tem lugar efetivamente a existência do *ethos*”²⁵².

Destarte, a vida ética terá a mesma estrutura sistemática que o agir ético (subjetividade, intersubjetividade e objetividade), que se desdobra nos momentos da universalidade, particularidade e singularidade.

²⁵⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 144. (grifos no original).

²⁵¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 142. (grifos no original).

²⁵² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 145. (grifos no original).

2.4.2.1 A estrutura subjetiva da vida ética

A universalidade da “Razão prática inicialmente opera instituindo um domínio de inteligibilidade fundamental do qual o *ethos*, como estrutura constitutiva da natureza humana no seu acontecer histórico, recebe uma ‘unidade de significação’”²⁵³. Essa primeira unidade de significação irá corresponder à ordenação constitutiva da Razão prática ao bem como fim do agir ético, mas agora transposta para a concretude de seu exercício no mundo da vida: a virtude como inclinação ao bem, ou hábito (*hexis*) virtuoso no seio da comunidade ética, ou seja, na vida ética. Assim, “a categoria segundo a qual é pensada a universalidade da Razão prática operando na vida ética do sujeito individual e da comunidade é, portanto, a categoria de virtude”²⁵⁴. Para Pe. Vaz:

A categoria de *virtude* é a expressão lógico-dialética do *universal* da vida ética: toda prática ética se traduz, na sua continuidade e progresso, como exercício de uma *virtude*, vem a ser, como ordenação permanente e progressiva do *agir ético* ao horizonte universal do Bem que é o Fim último, visualizado segundo a *diferença* qualitativa dos múltiplos *fins* que se oferecem ao indivíduo no curso da sua vida.²⁵⁵

A virtude, assim, é a categoria universal da estrutura subjetiva da vida ética, que determina a busca pela razão da realização da perfeição da comunidade, forma mais elevada da vida humana; como tal, uma vida ética, orientada pela virtude para o bem.

A particularidade subjetiva da vida ética será, também como nos momentos anteriores, a situação na qual a virtude é efetivada pelo sujeito dentro de condições concretas que tornam possível seu exercício prático. Mas, na condição de situação da vida ética, isto é, situação de vida, e não situação de um ato, as condições aqui expressas são aquelas que entram em consideração numa perspectiva continuada, de modo a tornarem possível o exercício de uma vida virtuosa, pelo hábito. Assim, as condições integram uma situação espaço-temporal da práxis individual continuada (*hexis*) que o indivíduo encara “por meio do discernimento ou deliberação dos bens *particulares* que se alinham na intenção do Bem universal, e da escolha daqueles bens que representam para o sujeito um avançar no dinamismo do *melhor* ou da vida no *Bem*”²⁵⁶.

²⁵³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 142.

²⁵⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 147.

²⁵⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 151.

²⁵⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 164. (grifos no original). Também aqui, “a evidência da *situação* no *aqui* que circunscreve o indivíduo no espaço do mundo, e da *situação* no *agora* que o mergulha no fluxo da história,

Essa tensão entre a particularidade da situação que nega a universalidade da virtude é superada pela singularidade subjetiva da vida ética, na qual o sujeito realiza-se existencialmente na vida ética, a partir da experimentação do *livre-arbítrio* pressuposto no juízo de decisão exercido em cada situação como *liberdade*. Lima Vaz considera o *existir ético* como essa singularidade subjetiva da vida ética na qual há a primazia da liberdade sobre o livre-arbítrio, pois “a vontade tende à adesão imediata ao bem desejado como fim, na qual se realiza a liberdade, ao passo que ao livre-arbítrio cabe a escolha dos meios”²⁵⁷. Assim:

[...] ao termo do movimento dialético de constituição de sua estrutura inteligível a *vida ética* se nos mostra como progresso ou crescimento na *liberdade*, na livre adesão ao Bem. Esse crescimento define-se como um passar continuamente de uma identidade intencional *abstrata* (momento da *universalidade*) do sujeito ético com o Bem, para uma identidade intencional *concreta* (momento da *singularidade*).²⁵⁸

No caso da identidade abstrata entre o homem e o bem, trata-se de uma identidade estática; já a concreta é dinâmica, pois se realiza progressivamente, como uma tendência do homem para o bem por meio de uma sucessão de atos de livre-arbítrio (juízos de decisão) propiciados pelas situações, que são meios para o exercício cotidiano da razão prática. A identidade intencional concreta do homem com o bem se revelará, mediante esse movimento de exercício contínuo do livre-arbítrio, como a liberdade realizada na vida ética, que é assim uma vida na virtude.

Outro aspecto determinante da singularidade da vida ética diz respeito:

[...] ao movimento de passagem da simples *identidade ética* que se exprime no ato da *consciência moral* para a *ipseidade* ética, ou seja, para a intensidade reflexiva sempre maior da *consciência moral* como ato da *pessoa*. A vida ética se mostra, sob esse aspecto, como processo permanente de constituição da *personalidade moral*.²⁵⁹

Em resumo, o progresso do sujeito que o insere na vida ética propiciando a plenitude de uma *existência ética*, singularidade subjetiva da vida ética, equivale à elevação da indeterminação do *livre-arbítrio* à determinação da *liberdade*, que se realiza concretamente na

somente alcança uma significação *ética* se admitirmos que a essas *condições* mundanas e históricas está subjacente aquela que denominamos situação *metafísica* (entendendo analogicamente o termo *situação*) ou *situação primordial* do sujeito (expressa antropologicamente na proposição *Eu sou para o Bem*), que o coloca em face do horizonte universal do Bem e que deve ser dita a *causa* intrínseca da sua *vida ética* no mundo e na história.” (*Op. cit.*, p. 164-165, grifos no original).

²⁵⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 169.

²⁵⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 170. (grifos no original).

²⁵⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 170. (grifos no original).

cada vez mais consciente e efetiva adesão ao *bem* e também no paralelo desenvolvimento cada vez maior da *consciência moral*, que se mostrará como *personalidade moral*.

2.4.2.2 A estrutura intersubjetiva da vida ética

A vida ética, assim como o agir ético, pressupõe um outro sujeito com o qual o eu entrará em relação, já que a existência ética é necessariamente uma coexistência. Por isso, a relação recíproca inaugurada com o outro pelo reconhecimento e pelo consenso agora irá superar a ação individual e se incrustar numa forma de vida ética, como tal histórica. Essa convivência intersubjetiva será travada no âmbito da comunidade ética, e é ela a própria constituição ética da coletividade, um nós no qual o outro é reconhecido e aceito sob o horizonte do bem. O reconhecimento e o consenso integrantes da estrutura intersubjetiva do agir ético aqui sobrepõem a ação individual em direção à vida ética comunitariamente partilhada, mas Lima Vaz só admite que se fale em vida ética quando a relação ali travada se desenvolve sob os auspícios da ordenação metafísica ao bem.

Identifica uma essencial “*situação metafísica* nos fundamentos da estrutura intersubjetiva, ou seja, nos fundamentos da *comunidade ética*”²⁶⁰, da qual se depreende que a resposta de Lima Vaz à questão acerca da essência ou fundamento dessa realidade histórica que é o agrupamento de seres livres e inteligentes com vistas a desfrutarem uma vida em comum recorre à ideia transcendente de bem. É ela que orienta a atividade de reconhecimento e consenso, fundamentos filosóficos da comunidade ética. A estrutura intersubjetiva da vida ética tem também na ideia de bem o princípio norteador da relação entre os sujeitos, o que erige eticamente a comunidade, pois é nela que a “razão prática enquanto atividade dos indivíduos estabelece, formal e eficientemente, a relação recíproca ou *intersubjetiva* com o outro, e na razão de possibilidade dessa relação que está presente a referência ao Bem universal”²⁶¹. A categoria que propiciará essa relação do nós intersubjetivo, é dizer, da comunidade, com o bem é a *justiça*.

Para Lima Vaz, a justiça é a “categoria fundamental que permite pensar a comunidade humana como comunidade *ético-política*”²⁶². E explica:

²⁶⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 174. (grifos no original).

²⁶¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 176-177. (grifos no original).

²⁶² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 177. (grifos no original).

É formalmente na relação com o *outro* no espaço simbólico da *vida-em-comum* que a *virtude*, ou a excelência do agir individual, se faz *justiça*, vem a ser, excelência do agir na relação com o *outro* ou agir comunitário. Em razão dessa *universalidade* que abrange todas as formas do existir-em-comum, a justiça é denominada virtude perfeita ou a *maior* entre as virtudes éticas. A *justiça* apresenta-se, portanto, como a *categoria ética* fundamental que nos permite pensar no nível da *universalidade* lógica e do *princípio* do movimento dialético da sua constituição inteligível a *vida ética* segundo a estrutura intersubjetiva na qual ela é concretamente vivida. Se o conceito de *virtude* em geral é a categoria que exprime a *universalidade* da vida ética em sua vivência subjetiva, o conceito de *justiça* exprime a mesma *universalidade* em sua extensão intersubjetiva: vivida comunitariamente, a vida ética como vida virtuosa é, primeiramente, uma vida na *justiça*.²⁶³

A justiça tem dois aspectos, subjetivo e objetivo; respectivamente, *virtude* e *lei*:

[...] 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. A *justiça* que se exprime na igualdade torna possível a relação recíproca dos indivíduos na comunidade ética. Por sua vez, a *lei* que regula a prática universal da *justiça* na sociedade política é acolhida na mente dos cidadãos como a *razão* de seu agir eticamente e politicamente *justo*, e recebe sua objetivação social do *direito*. Já a *justiça* enquanto propriamente *virtude* ao exprimir-se na reciprocidade da relação ética entre os indivíduos por ela tornados *iguais* 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.²⁶⁴

Essa relação essencial entre virtude e lei, ambas formas de expressão da justiça, tem como corolário a impossibilidade de separação entre Ética e Direito, uma das principais bandeiras de Lima Vaz. Para ele, essa distinção, canônica na ciência do direito por conta da influência do positivismo jurídico, e tributária da separação kantiana entre a esfera autônoma da moral e a heterônoma do direito, tem como decorrência a absolutização da justiça legal e consequente abandono da teleologia do bem, no caso (da justiça), do bem comum. Assim, desaparece o horizonte do bem constitutivo da comunidade; essa se mostra carente de seu fundamento metafísico e se esvai fragmentada pela mesma superlativização da práxis individual, agora na forma da justiça legal abstrata, do legalismo, que se julga autossuficiente com o aparelhamento da coerção, podendo prescindir da justiça.

Para Lima Vaz, lei e virtude constituem os desdobramentos da justiça, universalidade intersubjetiva da vida ética que remete o sujeito à comunidade na qual o reconhecimento do outro (que se dá no momento do agir ético) se revela concretamente num contexto de plenitude, de vida ética. Logo, “a ideia de *justiça* deve ser considerada como a categoria universal suprema

²⁶³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 178-179. (grifos no original).

²⁶⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 179-180. (grifos no original).

que preside inteligivelmente ao exercício da *vida ética* na sua dimensão intersubjetiva ou enquanto vida na *comunidade ética*²⁶⁵.

O momento seguinte, da particularidade, irá opor à universalidade intersubjetiva da vida ética a *situação* histórico-mundana na qual a justiça será exercida. Nesse âmbito, tem-se a “efetivação do agir virtuoso que, sendo essencialmente auto-realização do *Eu* na ordem do Bem, é, igualmente, realização do *Nós* na reciprocidade da prática das virtudes sob a norma universal da *justiça*”²⁶⁶.

A razão e a vontade universais (o influxo causal do agir ético) são confrontadas por fatores condicionantes que submetem o indivíduo à exterioridade das coisas (relação de objetividade) e à exterioridade dos outros (relação de intersubjetividade), no bojo do que Lima Vaz chama de *tópica* da vida ética, que concerne ao *lugar* e ao *tempo* da ação. Essa *tópica* se diversifica em três dimensões: a *tópica psicológica*, condicionante das paixões; a *tópica social*, que aborda o *lugar social* ocupado pelo indivíduo; e a *tópica histórica*, de natureza temporal, vetor da tradição ética, que “encontra o veículo da sua permanência ao longo do tempo, na aceitação das normas, valores e fins do *ethos* pelos membros da comunidade ética que nessa aceitação se reconhecem e consentem em partilhar a mesma vida ética”²⁶⁷.

A singularidade intersubjetiva da vida ética, na sequência, retoma a ideia de justiça, desdobrada na liberdade e na consciência moral que se desenvolvem no seio da comunidade, elevando-as à instância superior da *dignidade*, para Lima Vaz o ponto de chegada da vida ética em sua expressão intersubjetiva. Isso ocorre porque a dignidade só o é se for como tal reconhecida. É dizer, “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*”²⁶⁸.

Dessa forma, “não há [...] comunidade ética sem o reconhecimento por parte dos indivíduos, por frágil e precário que se manifeste, da necessidade de se portar como indivíduos *dignos* na partilha comum dos valores do *ethos*”²⁶⁹. No mesmo sentido, “apenas a *dignidade*

²⁶⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 182. (grifos no original).

²⁶⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 188. (grifos no original).

²⁶⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 194. (grifos no original).

²⁶⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 203. (grifos no original).

²⁶⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 204. (grifos no original).

reconhecida entre seus membros pode realizar na vida ética concreta da comunidade o *universal da justiça* como *virtude e lei*²⁷⁰. E arremata:

Longe, pois, de ser um fruto da convenção ou do costume de uma determinada sociedade, ela atesta a singular grandeza e a unicidade ontológica do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu *ser-para-o-outro*. É, portanto, indissolivelmente, um predicado do indivíduo e uma qualidade essencial do vínculo que une os indivíduos na comunidade. O exercício concreto da *vida ética* comunitária é o exercício da *dignidade* vivida na vida de cada um e reconhecida na vida de todos.²⁷¹

A dignidade, como singularidade intersubjetiva da vida ética, recupera os elementos universais da liberdade e da consciência moral, que avançam rumo ao bem e a uma plenitude cada vez maior na vida ética, e os realiza concretamente. A liberdade e a consciência moral, fundamentos universais do agir ético e da vida ética do indivíduo:

[...] convergem para compor a face da *dignidade* com a qual ele pode voltar-se para o *outro*, nele *reconhecendo* a mesma *dignidade* e com ele *consentindo* na tarefa de uma *vida ética* em comum. Entendida como inter-relação dos sujeitos pela aceitação *recíproca* da *dignidade* de cada um, a *vida ética* é uma vida na *justiça*.²⁷²

Sendo uma vida na justiça, sua condição é exatamente o direcionamento ao bem, que, como vimos, constitui o sujeito como sujeito ético e a comunidade como comunidade ética. O mesmo ocorre com o predicado da dignidade: a orientação do sujeito para o bem lhe confere o atributo da dignidade individual e o direcionamento da comunidade para o bem igualmente a qualifica como digna. Só uma comunidade ética é uma comunidade digna, pois a dignidade, assim como o estatuto ético da comunidade, deflui de seu encaminhamento ao bem, da transcendência de suas bases. Como o outro só pode ser reconhecido sob esse horizonte do bem, Lima Vaz entende que é “voltada para esse horizonte que a vida ética pode ser vivida como vida na *comunidade ética*. Ela é – ou deve ser – *existencialmente*, uma vida na *justiça*, possível a partir da *situação metafísica* dos seus membros”.²⁷³ Isso, porque o ser humano é, propriamente, “um *ser para-a-transcendência*. É esse 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)”²⁷⁴.

²⁷⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 203. (grifos no original).

²⁷¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 203. (grifos no original).

²⁷² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 204. (grifos no original).

²⁷³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 199. (grifos no original).

²⁷⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 201. (grifos no original).

2.4.2.3 A estrutura objetiva da vida ética

Chegando ao termo de sua exposição, Lima Vaz alcança a estrutura objetiva da vida ética, fim de um autodesdobramento da Razão prática como *ethos*, o objeto de estudo da Ética filosófica. Esse fim se revela, de maneira consentânea com a estrutura dialética que caracteriza o agir e a vida éticos, como um retorno ao começo. Mas esse aparente retorno em verdade é um avanço, já que o universal imediato e abstrato do agir ético agora é concreto, mediatizado por todos os elementos que constituíram seu desdobramento dialético. Trata-se de um retorno ao *ethos*, que fora:

[...] inicialmente *experimentado* na sua evidência *imediate* como realidade histórico-social, para ser estudado agora como horizonte objetivo do *agir* do indivíduo e que, ao termo do discurso sistemático, deve ser *pensado* na sua realidade *permanente* como *universo ético*, constituindo o termo lógico-dialético para o qual converge a sequência das categorias cuja ordem guiou até aqui a nossa exposição. Tendo, pois, dado os seus primeiros passos no terreno da *experiência do ethos*, o discurso da Ética filosófica leva finalmente a seu termo o *pensamento do ethos*.²⁷⁵

Dessa sorte, a estrutura objetiva da vida ética diz respeito ao mesmo *ethos* que foi o princípio a partir do qual se iniciou o movimento da Razão prática, e que aparece agora como seu *resultado*, ou *fim*, porque apreendido em toda sua complexidade pelo discurso da Ética filosófica.

Vimos na Antropologia Filosófica que a objetividade constitui a relação do sujeito com tudo aquilo que é lançando diante do seu campo intencional. Ela se trava entre o sujeito e objetos reais, o que não é o mesmo que objetos materiais (no sentido de palpáveis). Se bem que Kant restringira o âmbito de cognoscibilidade dos objetos aos limites de sua apreensão na qualidade de fenômenos, com o conseqüente banimento da metafísica dos domínios da razão que conhece, Lima Vaz irá adotar a concepção clássica, segundo a qual “o predicado da *objetividade* real cabe às Idéias por sua própria natureza, segundo o axioma da teoria da causalidade”²⁷⁶. Assim, buscará demonstrar que a inteligibilidade do *ethos* como realidade universal, apesar das múltiplas formas de apresentação histórica, decorre do caráter objetivamente ideal do fenômeno ético. Se o conceito de *ethos* permanece invariável mesmo diante de tamanha variabilidade e contingência de formas históricas, é porque sua objetividade está sediada num plano ideal: “essa *objetividade* permite afirmar a universalidade e continuidade da *vida ética* como forma de vida

²⁷⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 209. (grifos no original).

²⁷⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 213. (grifos no original).

essencial, que permanece fundamentalmente *idêntica* na diferença com que é vivida pelos grupos humanos ao longo do tempo”²⁷⁷.

Por isso:

[...] Essa duração que atravessa as vicissitudes dos tempos e resiste aos inúmeros fatores de diferenciação que agem sobre os *ethea* culturalmente distintos não é explicável se não admitirmos a presença de um horizonte de *objetividade* ao qual a *vida ética* nas suas inúmeras formas históricas necessariamente se refere e que, em perspectiva *gnosiológica*, deve ser *pensado* como essencialmente *trans-histórico* e, em perspectiva *ontológica*, como propriamente *transcendente*. Ora, esses atributos exigidos pelo horizonte de *objetividade* que assegura a unidade e permanência dos *ethos* na variedade histórica dos *ethea* verificam-se justamente nas Idéias cuja expressão coroa o universo *simbólico* do nosso conhecimento intelectual.²⁷⁸

Sem a remissão a esse bem imanentemente objetivo, como causalidade final unificadora, seria impossível pensar a unidade ética do ser humano e dos *ethea* particulares, ou seja, seria impossível pensar o *ethos*.

A ideia de bem é o princípio finalístico ordenador e, como tal, constitutivo do agir ético e da vida ética, que no momento singular da objetividade da vida ética é compreendido como a causa final de todo o movimento da razão prática, que a ele se dirige como inteligência e vontade. A inclinação do ser humano para o bem determina sua inclinação para a autorrealização como sujeito ético, logo, racional e livre, e à sua realização na comunidade ética mediante o reconhecimento e aceitação do outro como igual. Consequentemente:

[...] essa inclinação incoercível para a “vida no bem”, não obstante a imensa variedade histórico-cultural das concepções do que é *melhor* ou do *bem* para cada tradição ética, aparece-nos estruturalmente orientada para um *Bem* que permanece, seja do ponto de vista *gnosiológico* seja do ponto de vista *ontológico*, situado além da relatividade dos bens particulares propostos pelos *ethea* históricos.²⁷⁹

A vida ética, portanto, tem o *ethos* como sua universalidade objetiva, o que só é possível porque essa universalidade objetiva tem como fundamento a objetividade ideal do bem para o qual ele se direciona. Como sua negação, em seguida, Lima Vaz apresenta a particularidade da *cultura*, elemento de identidade que conforma e especifica determinada tradição cultural no seio da qual o *ethos* se posiciona.

Logo, a vida ética encerra uma tensão entre a universalidade objetiva da ideia de bem intrínseca ao *ethos* e a particularidade da cultura na qual ele se especifica. É essa negatividade

²⁷⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 214. (grifos no original).

²⁷⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 215. (grifos no original).

²⁷⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 215. (grifos no original).

entre os aspectos *ético* e *cultural* que Lima Vaz apresenta no momento da particularidade objetiva da vida ética, negatividade que, contudo, é uma marca de nascença do *ethos*, porquanto sua existência só se dá no mundo da cultura.

Há que se evitar, portanto, os reducionismos resultantes da apreensão de apenas um desses aspectos do fenômeno ético, quais sejam: o *racionalismo* resultante da pretensão de se deduzir abstratamente da universalidade da ideia de bem, excluídos os conteúdos éticos particulares, as normas e finalidades da vida ética concreta; e o *empirismo* baseado na desconsideração, por metafísica, da busca pelo fundamento objetivo do *ethos* na universalidade da ideia de bem, e conseqüente redução do fenômeno ético às suas apresentações particulares. Necessário, pois, compor essas duas tendências, mas isso só é possível quando se parte da pressuposição (que, na verdade, é uma constatação) da “coextensividade genética e estrutural entre *cultura* e *ethos*”²⁸⁰. Com efeito, “a cultura já nasce como cultura *ética* e não há notícia de uma formação cultural que não tenha a sustentá-la um determinado *ethos*. Logo, é permitido concluir que a estrutura essencial do *ethos* é intrínseca à *cultura*”²⁸¹.

A tese acerca da coextensividade entre os fenômenos ético e cultural, no entanto, carece de uma fundamentação teórica mais aprofundada, o que Lima Vaz irá buscar na investigação sobre o ser da cultura. Nesse esteio, entra na seara da Filosofia da Cultura, disciplina que busca compreender as condições de possibilidade do fenômeno cultural e responder à questão acerca da universalidade do fato cultural, e que irá concluir que a mesma abertura ao horizonte metafísico que constitui o *ethos* caracteriza a cultura, que em cada uma de suas especificações (técnica, ciência, arte, religião, organização social e política) tem como finalidade a realização da perfeição.

É essa abertura intencional à universalidade que permite a permanência da cultura, assim como do *ethos*, como um conceito invariável, para além da variedade de suas roupagens históricas. Trata-se da percepção da essência metafísica da cultura, assim como de qualquer fenômeno humano, que tem em seu DNA a busca pela ideia de bem, visada pela razão e pela liberdade, seus invariantes ontológicos. Por isso:

[...] a *vida ética*, ao particularizar-se como ato e obra de *cultura* (o *ethos*, com efeito, exprimindo-se numa tradição particular, rege o agir e a vida dos indivíduos e da comunidade segundo diferentes modelos culturais) não rompe, em virtude da sua homologia com a estrutura *ontológica* da cultura, a linha de continuidade *causal* que procede da destinação da Razão prática à *universalidade* do Bem. No fundo da variedade das tradições éticas, se considerarmos a *vida ética* na particularidade das

²⁸⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 221. (grifos no original).

²⁸¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 221. (grifos no original).

suas expressões histórico-culturais e, em geral, no âmago de toda obra cultural, está presente o caráter *normativo* com que o Ser, sob a razão do Bem, define o horizonte *objetivo* da *vida ética* e de toda a vida da *cultura*.²⁸²

Desse modo, o momento da particularidade objetiva da vida ética estabelece a “reciprocidade *ontológica* (do ser e do conceito) entre *ethos* e *cultura*: toda *vida ética* é uma expressão *cultural* e toda *vida cultural* tem uma significação *ética*”²⁸³.

Chegamos, então, à singularidade da vida ética, seu momento derradeiro, que, após a universalidade do *ethos* e da particularidade da cultura, se apresenta na dimensão da grandeza na qual existe: o tempo. Temos, assim, a *história* como o palco no qual se dá a realização objetiva do *ethos*, da vida ética. Para Pe. Vaz, a natureza do *ethos* é histórica, tanto quanto a natureza da história é ética, “como história *vivida* pelo indivíduo e pela comunidade; e como história *inscrita* na duração objetiva do *ethos*”²⁸⁴. Assim como o *ethos* e a cultura – respectivamente, universalidade abstrata e particularidade da estrutura objetiva do agir ético –, a história:

[...] é animada intrinsecamente pelo dinamismo da ideia do Bem, horizonte *universal* do agir, segundo a profunda intuição platônica. A história, portanto, *vivida subjetivamente* na vida ética de seus atores, apresenta-se *objetivamente* como a realidade existencial imediata na qual se desenrola a vida ética em seu exercício concreto.²⁸⁵

Logo, para Lima Vaz, “em seu teor mais profundo de realidade a História é, pois, a história do *ethos*”²⁸⁶. E assim ele conclui a exposição sobre a vida ética, estabelecendo a categoria da história como o fim do movimento dialético da razão prática, cuja primeira aparição foi exatamente a experiência imediata da realidade histórico-social do *ethos*. Mas, agora, esse mesmo *ethos* tem desvelada sua inteligibilidade pelo desdobramento de sua estrutura dialética nos níveis do agir ético e da vida ética, nos níveis subjetivo, intersubjetivo e objetivo, cada um deles com sua universalidade, particularidade e singularidade. No fim desse percurso, a história é o próprio *ethos*, a vida ética do indivíduo integrado na comunidade pelo seu agir conforme a sucessão temporal de seu acontecer. A história, porque humana, recebe seu estatuto de inteligibilidade da inteligibilidade da ideia de bem que também subjaz o *ethos* que

²⁸² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 225. (grifos no original).

²⁸³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 226. (grifos no original).

²⁸⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 226. (grifos no original).

²⁸⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 227. (grifos no original).

²⁸⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 227.

a constitui como ética. A razão prática que está na origem do *ethos* na busca pela perfeição do agir também se apresenta no horizonte das ações humanas que integram sua narrativa, como tal inteligível.

Finalizando o sistema ético de Lima Vaz, restará, ainda, um capítulo sobre a *pessoa moral*, que para ele concerne à abertura do sistema ético para um horizonte superior, que confere unidade e ordem a todos os momentos anteriores. A concepção de *pessoa moral*²⁸⁷, que conclui a Ética Filosófica de Lima Vaz, “não é senão a interpretação *ética* da categoria de *pessoa* que foi exposta em [sua] *Antropologia Filosófica*”²⁸⁸, também a fechando com idêntica profundidade ontológica, mas aqui ela se exprimindo na seara ética dos atos humanos: “tais são os atos da *pessoa* e, entre eles, os que exprimem mais radicalmente a sua *singularidade*, os atos *morais*, e a sua consequência na *vida ética*”²⁸⁹.

Lima Vaz encerra sua exposição enfatizando seu ponto-chave, para o qual ele chama a atenção durante a obra, qual seja, a essência metafísica da ética. Esperamos ter deixado bem clara a centralidade da ideia de bem para ele, sem a qual nem o *ethos* nem nenhuma obra humana poderia receber esse predicado. A ideia universal e transcendente de bem, cuja normatividade, porém, é objetiva e real:

[...] vivida e pensada em diferentes formas históricas, assegura a *identidade* da vida *ética* como constitutiva da vida propriamente *humana* onde quer que se manifeste, e deve ser considerada a razão última de possibilidade da formação do *ethos* das comunidades históricas particulares e da ideia do *ethos* de uma comunidade política universal, se essa um dia vier a realizar-se.²⁹⁰

2.5 Conclusão do capítulo

Essa breve incursão no complexo pensamento de Lima Vaz no âmbito da Antropologia e Ética Filosóficas teve como escopo mostrar a forma como ele desenvolve o tema da

²⁸⁷ Sobre a distinção entre pessoa e pessoa moral, Lima Vaz tece as seguintes observações: “A expressão *pessoa moral* é, sob certo aspecto, redundante, pois a pessoa humana é, por essência, um ser moral enquanto princípio dos atos que são propriamente *atos humanos*. Como não há, em rigor, ato *humano* indiferente do ponto de vista da sua qualificação ética, a *pessoa*, princípio causal de todo ato humano, é fonte original do *ethos* que se forma justamente pelo entrelaçamento dos atos humanos nas comunidades históricas. Logo, a *pessoa* é constitutivamente *ética* e o predicado da *eticidade* se estende a todas as suas manifestações: psicológica, social, política, jurídica, profissional e outras. A distinção entre *pessoa* e *pessoa moral* diz respeito apenas à distinção entre os objetos formais de duas disciplinas distintas no corpo dos saberes filosóficos, a Antropologia filosófica e a Ética.” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 237-238, grifos no original).

²⁸⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 239. (grifos no original).

²⁸⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 236. (grifos no original).

²⁹⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 241. (grifos no original).

intersubjetividade, conceito chave para a nossa proposta de interpretação da consciência política de Salgado. Procedemos a uma exposição resumida de seus sistemas antropológico e ético, nos quais percebemos, sobretudo na *Ética Filosófica*, uma profusão de conceitos e categorias desenvolvidos, registre-se, com muita profundidade, mas em um desenho tão emaranhado que acaba tornando-se confuso e mal amarrado.

Apesar do brilhantismo da obra e da nobre pretensão de configurar um sistema, exigência filosófica haurida de Hegel, nos parece que o sistema de Lima Vaz não revela uma dinâmica efetivamente dialética. Com efeito, ele articula *categorias*, assim denominadas, e não *momentos*. Mesmo com a inegável presença de profundas intuições, exposições densas, conceituações brilhantes e conexões interessantes, o discurso da *Ética Filosófica* não é um discurso dialético; não há fluidez, nem movimento. Os conceitos são expostos de maneira analítica e amarrados mecanicamente, sem naturalidade, e a sucessão “dialética” dos momentos universal, particular e singular não convence, e por isso parecem mais uma tentativa forçosa de reproduzir um modelo, um esquema, o que é absolutamente estranho ao pensamento dialético, que, longe de ser só forma, também é conteúdo.

A despeito do inquestionável pano de fundo hegeliano de sua ética, bem como da pretensão de dar conformação dialética às suas categorias, nos parece que o modo pelo qual Lima Vaz desenvolve sua *Ética Filosófica* faz dela uma obra analítica, o que é possível evidenciar, apenas a título de exemplo, pela incompreensível segmentação da obra em duas partes: agir ético e vida ética.

Contudo, é louvável sua grandiosa e arrojada proposta de proporcionar os motivos e fundamentos teóricos de se buscar a constituição da comunidade política como uma comunidade ética, na qual se dá a realização moral do ser humano a partir da afirmação de sua transcendência como pessoa. A obra de Pe. Vaz, nas palavras de Salgado, “se mostra como gigantesco esforço para consubstanciar essa unidade magistral do Espírito do Ocidente no nosso tempo”²⁹¹.

O sistema ético engenhosamente articulado pelo filósofo, de fato, já possui como mérito seu próprio objetivo de promover, do ponto de vista filosófico, a reunificação (e, por isso, a necessidade de um sistema) da experiência ética do homem, de modo a recuperar sua unidade perdida numa modernidade dilacerada pela separação entre indivíduo e Estado, sujeito e ordem, ética e política. Como afirma Salgado, “a *Ética* de Lima Vaz não cogita do movimento do ético

²⁹¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 265.

dividido no direito, na política, e na moral, mas da ética como tal, que, na sua visão de metafísico, é já o resultado de todo o ético”²⁹².

Nessa *visão de metafísico*, Pe. Vaz indica como ponto de cumeada do processo ético a moral, para ele a instância de realização do homem. Já vimos, no capítulo precedente, que Hegel atribui esse papel à política. Resta evidenciarmos, no próximo capítulo, como Salgado estabelece, no direito, a universalidade da experiência ética. Mas já podemos antecipar que é a categoria vaziana da intersubjetividade, mormente em sua singularidade no âmbito do agir ético, como consciência moral intersubjetiva, responsável pelo reconhecimento e pelo consenso, que faremos corresponder à consciência política de Salgado.

Antes disso, a título de recapitulação, devemos recordar alguns pontos fundamentais.

Vimos que os esforços de Lima Vaz convergem, em todas as frentes de sua reflexão, para o desafio de se encontrar na Modernidade um caminho para o reingresso do homem em uma comunidade que o acolha, em que ele se realize como o ser ético e político que é. Para ele:

[...] o indivíduo eleva-se ao patamar da comunidade ética ao consentir em integrar-se no corpo normativo do *ethos*, passando além da contingência de sua individualidade empírica e referindo-se a um princípio de ordem que dê razão do seu existir comunitário e do seu agir eticamente qualificado.²⁹³

Por isso, o grande foco da reflexão de Lima Vaz é a comunidade ética, cuja chave de compreensão reside exatamente no conceito de intersubjetividade, pois é a relação constituída entre os sujeitos que está na base da comunidade humana. Dessa sorte, “é na *comunidade ética*, ou em virtude da *estrutura intersubjetiva*, que a vida ética é vivida no terreno da sua concretude *histórica*”²⁹⁴.

Aqui, devemos nos recordar dos apontamentos de Lima Vaz acerca dos males causados pela separação moderna entre ética e política para podermos compreender sua proposta de recuperação da eticidade essencial da comunidade política, é dizer, do político. Assim como Hegel, ele pretende restaurar um modelo integrado de comunidade após a aguda crise ética instaurada na Modernidade pelo surgimento no plano teórico e enraizamento no plano da práxis do individualismo, que elide o fundamento necessariamente coletivo da vida humana.

Ao inserir a comunidade política no centro de sua ética, Lima Vaz recupera a tradição aristotélica, e restabelece a dignidade da ética e da política doravante identificadas no plano da

²⁹² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 265.

²⁹³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Filosofia e Cultura*. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 146.

²⁹⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Introdução à Ética Filosófica*. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 172. (grifos no original).

comunidade. Em contraposição ao modelo liberal-hobbesiano, que funda a sociedade no contrato social de matiz individualista e voluntarista, Pe. Vaz propugna pela recuperação do modelo aristotélico-platônico, que situa na comunidade política a primazia ética, pois é nela que o homem se realiza como tal. Para ele, “o universal concreto do mundo ético é o mundo político”²⁹⁵ e, desse modo, “à medida que se constitui como ser ético, o homem se torna apto para elevar-se à esfera do ser político”²⁹⁶, pois “a sociedade política impõe-se como forma superior da comunidade ética”²⁹⁷.

Para Lima Vaz, o ético e o político se equivalem, pois o homem, na condição de ser ético, só se realiza na comunidade política, que por isso é uma comunidade ética. Do mesmo modo, a comunidade política, fundada pelo encontro intersubjetivo entre seres racionalmente dirigidos ao bem, só pode ser uma comunidade ética. Não há como separar essas duas instâncias, pois o animal político e o ser ético são desdobramentos do mesmo *zoon logikón*, que politicamente encaminha sua existência ao outro (porque o reconhece como um outro eu) e eticamente a ordena ao bem.

A essência ética da comunidade política exsurge, portanto, da essência ética do homem – o que para Lima Vaz decorre de seu ordenamento constitutivo ao bem. Reciprocamente, a essência política da comunidade ética decorre da essência política do homem, que faz do ato de reconhecimento e conseqüente constituição de uma unidade em meio à pluralidade de indivíduos o fim de sua existência. Comunidade ética e comunidade política são, para Lima Vaz, uma e a mesma coisa. Como explica Rubens Godoy Sampaio, o problema do *ethos* torna-se o problema principal da comunidade e, mais acentuadamente, do “aspecto político da relação de intersubjetividade, pois a constituição da *pólis* como espaço político foi um passo decisivo que a comunidade deu para se constituir como comunidade ética”²⁹⁸.

A *intersubjetividade* é ao mesmo tempo uma categoria ética e política, pois inaugura a vida em comum dos homens a partir da relação de reciprocidade que entre eles estabelece. A própria história, para Lima Vaz, parte do fenômeno ético, pois ela é considerada como “o domínio próprio e específico do existir-em-comum dos homens”²⁹⁹. Destarte, “a estrutura

²⁹⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 76.

²⁹⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 143.

²⁹⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 76.

²⁹⁸ SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 41.

²⁹⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 59.

conceptual básica da ciência do *ethos* é [...] a explicitação da idéia de liberdade assim como se manifesta historicamente, ou seja, como *ethos*³⁰⁰. Assim:

Toda cultura, pois, na sua dimensão simbólica é essencialmente ética e é no seu *ethos* que ela situa o ponto de convergência de todas as suas manifestações e formula as razões mais decisivas que a levam a durar historicamente e a resistir à usura do tempo. O *ethos* pode ser propriamente designado como a alma de uma cultura viva.³⁰¹

A história, que também é objeto privilegiado das reflexões de Lima Vaz, apresenta a sucessão temporal das conformações concretas dos *ethea* comunitários, é dizer, das *almas das culturas vivas* dos povos. Isso significa que a intersubjetividade é o conceito-chave também para a compreensão da história e da cultura, pois é ela que propicia o ser-em-comum dos homens no horizonte de desdobramento histórico de sua vida comunitária, como tal ética. Com efeito:

[...] a cultura se apresenta como o horizonte que continuamente se dilata e em cujo âmbito têm lugar todas as formas de comunicação intersubjetiva. Nesse nível situa-se propriamente o *existir histórico* do homem, sendo a História o englobante último da comunidade humana enquanto tal.³⁰²

A cultura e a história como dimensões objetivas da vida humana são constructos diretos e inequívocos, portanto, da dimensão intersubjetiva da existência humana, que propicia o encontro intersubjetivo na comunidade ética. Portanto, o *ethos*, culturalmente constituído, é a objetivação da liberdade dos membros da comunidade política.

A concepção vaziana segundo a qual os pilares da comunidade política se apoiam na categoria da intersubjetividade se deve à natureza da relação que ela inaugura entre os homens, qual seja, a de reciprocidade. Para tentar entender como se dá esse processo, Lima Vaz traz à tona o tema hegeliano do reconhecimento, que, como já vimos, é o movimento dialético pelo qual o homem se reconhece como livre pelo reconhecimento da liberdade do outro, um igual. É a intersubjetividade, por meio de sua atividade, o reconhecimento, a categoria instauradora da convivência humana, a partir da qual será construída a tessitura objetiva da vida ética, que é a comunidade e tudo o que nela é criado pelo homem. De fato:

O movimento intencional da Razão prática orientada para o Bem vai além da finitude e da condição mundana do *Eu sou*. Ele encaminha a Razão prática na direção do reconhecimento e acolhimento do *outro Eu* no horizonte do Bem dando origem à comunidade ética, e aponta finalmente para a realidade *objetiva* do Bem que se

³⁰⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 77.

³⁰¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 128.

³⁰² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 79. (grifos no original).

apresenta como medida transcendente do teor de *bondade* no agir do indivíduo e no *ethos* da comunidade.³⁰³

O reconhecimento do outro como um igual leva à identificação do eu com o nós, e esse é o ato instaurador da comunidade. Nas palavras de Lima Vaz, “no reconhecimento, e no seu prolongamento no consenso livre, a oposição entre os indivíduos é suprassumida justamente no ato fundador da comunidade ética”³⁰⁴.

A relação de objetividade que até então o sujeito travava com o objeto é suprassumida, no encontro com um outro sujeito, pela relação de intersubjetividade, na qual o outro é reconhecido como um outro eu. Quando temos um sujeito diante do outro sujeito, trata-se de outro tipo de relação, caracterizada pela reciprocidade e estribada na igualdade reconhecida a todos que participam da comunidade ética. Como explica Pe. Vaz:

[...] é justamente a diferença *extrínseca* da dominação que é, em princípio, negada pela igualdade política. Esta “suprassumida” dialeticamente as diferenças intrínsecas que caracterizam os indivíduos ou grupos sociais e os constitui sujeitos de direito, ou seja, os eleva à esfera propriamente política do universal reconhecimento.³⁰⁵

A relação de reciprocidade se dá entre seres que se reconhecem como iguais, que se identificam no seio da comunidade política, é dizer, na esfera do político. Essa política da identificação é precipuamente a atividade da intersubjetividade em Lima Vaz, que eleva o homem da particularidade de suas diferenças para a universalidade de sua igualdade assim reconhecida na comunidade política. Por isso:

A superioridade, do ponto de vista de sua natureza ética, da relação intersubjetiva na esfera política vem do fato de que, nessa esfera, o *reconhecimento* eleva-se ao nível da máxima universalidade, e o *consenso* deve assumir uma forma eminentemente racional e livre.³⁰⁶

O universo objetivo da cultura criado a partir da instauração da convivência humana tem, portanto, assim como em Hegel, o reconhecimento como ponto de partida. Apenas a universalidade do *nós* comunitariamente consolidado como uma relação de reciprocidade propiciada pelo reconhecimento tem o condão de criar cultura, da qual o *ethos* é a expressão maior. O reconhecimento, ao instaurar o mundo da cultura, o estabelece como um mundo ético, pois o encontro intersubjetivo se dá sob o manto do bem colocado pela razão prática. E a

³⁰³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 122. (grifos no original).

³⁰⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 151.

³⁰⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 348. (grifo no original).

³⁰⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 92.

intersubjetividade é o ponto de interseção entre antropologia e ética, pois é uma categoria intrínseca à natureza humana, e assim também condição de possibilidade de realização da essência ética do homem, que só se dá diante do outro.

A intersubjetividade, portanto, ao propiciar o reconhecimento do eu como um nós, ou seja, o reconhecimento da igualdade entre os sujeitos, funda a comunidade política como uma comunidade de iguais, uma universalidade concreta que será sujeito e destinatário da universalidade normativa do *ethos*. Com isso:

No domínio da vida ética vivida na comunidade, o *reconhecimento* e o *consenso* manifestam-se, na sua *universalidade*, como compreensão e aceitação da *equidade* e da *igualdade* que devem reger as relações entre aqueles que participam do mesmo *ethos* e se guiam, portanto, pelas mesmas normas e leis, valores e fins.³⁰⁷

O consenso é o prolongamento do reconhecimento, pois diz respeito ao livre assentimento ao conteúdo ético normativo coletivamente plasmado nas instituições objetivas da comunidade. O reconhecimento do outro como igual e a conseqüente elevação do homem à esfera do político a partir do momento em que passa a partilhar uma vida em comunidade deverá ensejar a livre aceitação e participação de cada sujeito na substância objetiva dessa comunidade.

O consenso aqui deve ser entendido como uma categoria ética que permite, após o reconhecimento da igualdade com o outro, sua renovação constante no âmbito da vida ético-política partilhada na comunidade. Trata-se tal consenso de uma continuação e aprofundamento do reconhecimento, o que permite a refundação incessante dos laços éticos que sustentam a comunidade, assemelhando-se ao *plebiscito de todos os dias* de que fala Ernest Renan³⁰⁸. Não se trata de mero procedimento, portanto, mas de vínculo concreto que une os membros da comunidade no espaço da abertura ao outro que a palavra proporciona, sendo o diálogo o modo próprio de se chegar à universalidade racional e ética que é o consenso político.

Por concernir à roupagem jurídico-formal desse consenso, que em substância é – repita-se – um consenso ético, a democracia é a forma superior da existência política, pois nela a liberdade individual ocorre à universalidade da substância ética, ao *reconhecer* a igualdade do

³⁰⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 185. (grifos no original).

³⁰⁸ “La existencia de una nación es (perdonen esta metáfora) un plebiscito cotidiano, como la existencia del individuo es una afirmación incesante de vida.” (RENAN, Ernest. *¿Qué es una nación?* Traducción de Ana Kuschnir y Rosario González Sola. Buenos Aires: Hydra, 2010. p. 66). Continua o pensador francês em célebre discurso sobre o conceito de nação: “Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que en definitiva son sólo una constituyen esta alma, este principio espiritual. Una está en el pasado, otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la herencia indivisa que se recibió en común.” (*Op. cit.*, p. 64).

outro com o qual deverá entrar em consenso sobre o conteúdo normativo do seu *ethos*. Destarte, a democracia:

[...] impõe [,] como imprescritível dever moral, a igualdade política como direito ao reconhecimento no universo da lei. Essas exigências têm sua origem no empenho participante da liberdade, requisito primeiro da democracia, na medida mesma em que a liberdade se faz presente na vida política em força de sua prerrogativa essencial de autonormatividade, ou seja, como expressão da consciência moral do cidadão posta diante das tarefas do bem comum.³⁰⁹

Por conseguinte:

[...] a ideia de democracia, ao se constituir como projeto de uma forma superior de convivência política, deverá exatamente pressupor que a comunidade política se constitua formalmente em Estado de direito, ou deverá pressupor que o membro do corpo político se eleve ao nível da universalidade concreta do ser-reconhecido, alcançando aí a *igualdade na diferença* que o constitui cidadão.³¹⁰

A democracia é a forma política superior, na qual a liberdade se realiza universal e concretamente, pois sua constituição expressamente atribui a todos os membros, então como cidadãos, o direito de participar igualmente da condução da comunidade e da formação de sua vontade, pela elaboração da lei. A vida política é uma vida constitutivamente perpassada pelo direito, pois a organização de uma comunidade de iguais só pode ser regida por normas universais, que a todos igualmente se refere porque por todos foi igualmente aceita no espaço de consenso que a constituiu. Dessa feita:

A existência política representa a elevação do indivíduo empírico a um plano de existência universal, vem a ser, de uma vida social regida por normas racionais e obediente, portanto, ao imperativo de um *dever-ser*: exatamente o imperativo da lei ou do Direito.³¹¹

Consequentemente, “ao ser reconhecido na sua existência política, ou seja, como membro da comunidade política, como cidadão (*polítês*), o homem se constitui, portanto, sujeito de direitos ou sujeito universal”³¹². A universalidade do direito se dirige à universalidade política que se coloca no nível do nós comunitário ao qual o reconhecimento alçou o sujeito. A elevação do indivíduo ao plano do ser político o eleva igualmente ao patamar de sujeito de direitos, pois este é um sujeito universal que se realiza na substância objetiva do *ethos* comunitário e das leis por ele mesmo criadas. Percebe-se, então, que Lima Vaz recupera a concepção hegeliana, tratada no âmbito de uma ciência cultural do *ethos*, do “Direito (entendido

³⁰⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 365.

³¹⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 350. (grifos no original).

³¹¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Cultura*. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 142.

³¹² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Cultura*. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 140.

em sentido amplo cobrindo toda a esfera do *ethos*) como ‘realização concreta da liberdade’³¹³, e assim enfrenta o mesmo problema de tentar promover “a realização histórica, social e cultural da liberdade, que só subsiste como sendo manifestação da essência do homem ao se constituir como liberdade consensual, enraizada no terreno da Ética e do Direito”³¹⁴.

Essa constituição consensual da liberdade se objetiva na lei, expressão da vontade universal do nós comunitário, como tal reconhecida por todos, e cuja substância “pode ser partilhada entre os que a ela estão submetidos”³¹⁵. Lima Vaz conclui que “a razão da vida política é, exatamente, o Direito. Podemos dizer, pois, que o *motivo antropológico fundamental* que rege determinada sociedade política reside no nível de universalização que o Direito nela vigente permite ao indivíduo particular alcançar”³¹⁶.

Ele entende que “a matriz conceptual do político mostra-se como sendo a ideia de justiça”³¹⁷, ou seja, que “a categoria de *justiça* é o princípio lógico-dialético que ordena a estrutura lógica da *vida ética* comunitária e dá início ao movimento dialético da sua constituição inteligível”³¹⁸. É interessante observarmos que ele fundamenta no horizonte do direito e da justiça a ordenação ético-política da comunidade, assim como fará Salgado.

Contudo, como veremos no próximo capítulo, a concepção de justiça de Pe. Lima é essencialmente moral, e não jurídica. Salgado, apesar de incorporar muitos elementos da reflexão vaziana, irá restabelecer a devida compreensão jurídica da justiça e, mais fiel à matriz hegeliana, a definirá como ideia do direito; portanto, como racionalidade imanente do direito positivo, ponto ao qual Lima Vaz, como tomista, não quer chegar, pois para ele a ideia de bem é um norte objetivo ideal, e não uma imanência, real. A razão que subjaz seu sistema é a razão prática, que intui a ideia de bem, e não a razão hegeliana, que a realiza concretamente em todos os momentos da história.

De todo modo, para além disso, o que importa aqui é que a filosofia de Lima Vaz se pauta pela ideia de transcendência, que determina a existência e necessária aderência do homem a uma ideia de bem, e essa aderência lhe confere o predicado de dignidade, partilhado por todo o gênero humano. A universalidade da ideia de bem e da dignidade humana fornece a diretriz do ponto culminante do pensamento ético de Lima Vaz, a partir do qual irá vislumbrar a

³¹³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2014. v. I. p. 23.

³¹⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2014. v. I. p. 23.

³¹⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 119.

³¹⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 146. (grifos no original).

³¹⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 363.

³¹⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 182. (grifos no original).

realização ética do ser humano – porque necessariamente comunitária – em uma comunidade universal.

Apesar de a proposta de Lima Vaz visar à reestruturação das bases éticas da comunidade humana, isso não elide a ideia motriz de busca pela construção de uma comunidade universal; pelo contrário, a pressupõe. Como já vimos, ele busca “restabelecer o equilíbrio conceptual assegurado pela matriz ternária Princípio-ordem-indivíduo, que permitiu à humanidade construir, ao longo dos tempos, a morada do seu *ethos*”³¹⁹, mas doravante amplia a abrangência da comunidade ética que idealiza. No contexto de uma sociedade globalizada (pelo menos do ponto de vista material), Lima Vaz lança para o Ocidente o desafio (espiritual) de efetivar universalmente o reconhecimento.

Ethos comunitário e comunidade universal, para ele, não se contradizem, como os kantianos costumam supor, porque ele assume que o único caminho viável para a comunidade universal passa por sua estruturação como uma comunidade ética, por meio do reconhecimento universal e conseqüente conformação de um *ethos* universal.

Apesar de deixar em aberto a “difícil questão sobre a possibilidade de uma comunidade ética universal que não seja igualmente uma comunidade política universal ou um Estado mundial”³²⁰, o que reputamos um falso problema, já que ele próprio trata de identificar ética e política no seio da comunidade que resulta do reconhecimento e consenso, não se acanha em dar o caminho para a construção de uma comunidade ética universal: a ampliação do círculo do reconhecimento e do consenso que lastreia o *ethos* das comunidades políticas do Ocidente, de modo a se fazer cada vez mais abrangente. Novamente se inspirando nos gregos, aduz a imprescindibilidade do resgate e restabelecimento de um processo de educação ética (*paideia*) pelo qual o *ethos* universalista que o Ocidente construiu (porque historicamente soube desenvolver as bases de suas comunidades políticas assentadas em um reconhecimento concreto) possa ser efetivamente universalizado por sua internalização e sedimentação como um *ethos* universal por parte de todos os povos. Assim, finalizamos o capítulo sobre Lima Vaz citando sua conclusão, segundo a qual:

Nenhuma ética universal será possível sem que as relações propriamente intersubjetivas, sobretudo aquelas que se estabelecem na ordem de reciprocidade entre direitos e deveres, e que se entrecruzam entre os indivíduos de uma pretensa civilização universal, deles derivando para grupos e subgrupos no seio dessa civilização, sejam

³¹⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 151.

³²⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 92.

reconhecidas e vividas como relações *éticas*, venham a ser, legitimadas objetivamente e vigentes publicamente como expressões de uma comunidade ética.³²¹

³²¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 143. (grifo no original).

3 CONSCIÊNCIA POLÍTICA E O DIREITO EM JOAQUIM CARLOS SALGADO

Chegamos agora ao momento de nosso trabalho em que adentramos propriamente no pensamento denso e agudo de Joaquim Carlos Salgado, um dos maiores filósofos brasileiros, por quem temos a honra de sermos orientados na elaboração desta tese de doutorado. Como já deixamos claro, a proposta que guia nossos esforços é a apresentação de uma interpretação que se pretende original acerca da atividade da consciência política conforme se apresenta na obra do jusfilósofo mineiro.

Mas, antes de expormos seu pensamento, convém apresentarmos brevemente sua trajetória intelectual a fim de que possamos identificar seus baluartes, bem como deixar clara a dimensão de sua reflexão e a influência que ela exerceu e exerce sobre diversas gerações de acadêmicos, o que dota de maior relevância nossa pesquisa, que, para além da riqueza do material para reflexão que colhe em sua obra, pretende dar algum norte para sua interpretação. Assim, ao teorizarmos sobre a natureza da consciência política na Teoria da Justiça de Salgado, pretendemos evidenciar a centralidade da política e do político no pensamento do jusfilósofo mineiro, que concebe o direito, portanto, no caldo inerentemente político da cultura, do *ethos* que lhe conforma.

Joaquim Carlos Salgado nasceu em Nepomuceno em 8 de fevereiro de 1939, se graduou em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais em 1962 e em Filosofia pela mesma universidade em 1973, vindo a ingressar em 1978 no corpo docente da Faculdade de Direito da UFMG na área de Teoria Geral e Filosofia do Direito. Em 1983, orientado por Edgar de Godoy da Mata Machado, defendeu sua tese de doutorado, cujo título é *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*, publicada em 1986 e reeditada em 1995 e 2012³²², na qual atribuiu à filosofia kantiana o mérito de ter inserido na ideia de justiça, no período da metafísica do sujeito, o valor da liberdade ao lado do valor igualdade, que já havia sido revelado pela filosofia clássica no período da metafísica do objeto.

Em 1991, defendeu sua tese de cátedra, *A ideia de Justiça em Hegel*, publicada em 1996³²³, e foi aprovado no concurso para professor titular em substituição a Mata Machado. Nessa obra seminal, já conhecida do leitor por ter sido amplamente utilizada no capítulo 1 como obra de acesso a Hegel, Salgado trabalha com profundidade o pensamento hegeliano, o que a fez se constituir em uma das principais obras sobre a filosofia hegeliana já escritas no país. Ao

³²² SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.

³²³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

inquirir o fundamento da ideia de justiça no pensamento de Hegel, Salgado evidencia a existência do valor trabalho, ao lado da liberdade e da igualdade.

O pensamento de Salgado ganha autonomia e se agiganta em sua obra *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*³²⁴, na qual sua filosofia se encontra sistematizada de forma mais acabada. Essa obra é que norteará nossa exposição neste capítulo, já que é nela que Salgado deixa registrada de maneira inequívoca sua concepção da ideia de justiça como a racionalidade do direito positivo, nos mesmos moldes que a ideia em Hegel, concernente à racionalidade imanente à realidade. Como pretendemos deixar claro durante nossa exposição, a ideia de justiça para Salgado se revela na história, pois se constrói no terreno da cultura, do *ethos*, a partir da atividade universalizante da consciência política.

Cumpramos, ainda, a influência de Lima Vaz no pensamento de Salgado, motivo pelo qual inserimos nesta tese o capítulo anterior, que versou sobre a filosofia do grande sacerdote jesuíta com quem Salgado estudou e de quem é considerado um dos mais importantes discípulos. Foi sobretudo pelo magistério de Lima Vaz na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais que Salgado tomou contato com a filosofia clássica e, especialmente, com a filosofia hegeliana, a ser futuramente disseminada e consolidada por ele na Faculdade de Direito da UFMG, hoje em dia reconhecida nacionalmente como importante celeiro de pesquisa e difusão do hegelianismo.

Com efeito, desde 2005, Salgado preside junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG os *Seminários Hegelianos*, e as linhas de pesquisa em que ali tem atuado, ora como coordenador, ora como participante, têm nítida inspiração hegeliana, tais como a linha *Direito, Razão e História*, que coordenou entre 2004 e 2009, e *Estado, Razão e História*, que atualmente integra com os projetos coletivos *Justiça: Teoria e Realidade* e *Constitucionalismo Estratégico, Defesa Nacional e Segurança Internacional*.

Antes de adentrarmos na parte propositiva de nossa tese, na qual exploraremos o momento da consciência política, que Salgado não pôde desenvolver exaustivamente em *A idéia de justiça no mundo contemporâneo* por extrapolar os objetivos da obra, iremos expor, de maneira panorâmica, a forma como ele ali constrói sua Teoria da Justiça.

³²⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

3. 1 A Teoria da Justiça de Joaquim Carlos Salgado

O projeto norteador da Teoria da Justiça de Salgado é captar a ideia de justiça em todas as fases de seu processo de desenvolvimento histórico até sua apresentação no mundo contemporâneo, onde ela “deve ser buscada a partir de uma teoria do Estado Democrático de Direito, portanto dos direitos fundamentais”³²⁵. Para ele, “esta era em que a justiça encontra sua maior expressão na universalização dos direitos fundamentais só pode ser compreendida segundo um vetor histórico, que a cultura ocidental empreende a partir da matriz greco-romana”³²⁶. Assim, a ideia de justiça no mundo contemporâneo, legatária do desenvolvimento histórico trilhado pelo direito positivo na história ocidental, com o correlato progresso da ideia de justiça, promove a “universalização máxima do direito na forma dos direitos fundamentais, um elenco de valores máximos reconhecidos universal e igualmente a todos os seres humanos”³²⁷.

Na trilha de Hegel, para quem a ideia é a racionalidade imanente à realidade, a ideia de justiça para Joaquim Carlos Salgado é “concebida na processualidade histórica, portanto como a racionalidade (inteligibilidade ou idealidade) imanente do direito positivo que se processa no tempo histórico”³²⁸. Nesse contexto, Salgado explica sua proposta filosófica nestes termos:

Trata-se [...] de empreender uma teoria da justiça segundo a realidade histórica do mundo em que vivemos, caracterizada pelo Estado de Direito que, por ser momento de chegada da cultura ocidental, põe-se como verdade do direito a englobar, portanto, todo o direito em todos os seus momentos históricos.³²⁹

Tal desenvolvimento histórico passa por três momentos de conceitualização filosófica mais significativos, quais sejam: a) o período clássico, da *Metafísica do Objeto*, que abrange o período antigo e medieval, no qual o valor desvelado nas culturas grega, romana e cristã é a *igualdade*; b) o período moderno, da *Metafísica do Sujeito*, que vai de Descartes a Kant, e que insere o valor da *liberdade*, ao lado da igualdade, na ideia de justiça; e c) finalmente, o período contemporâneo, da *Metafísica Especulativa*, que acrescenta aos dois anteriores, a partir de Hegel, a dimensão social da justiça por meio do valor *trabalho*.

³²⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 1

³²⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 3.

³²⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 8.

³²⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 1.

³²⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 8.

Percebe-se, assim, que Salgado partilha da noção hegeliana de direito concebido como a totalidade do processo ético, perpassado pela absoluta racionalidade da ideia. Contudo, não concorda com o papel que Hegel atribui ao direito positivo numa filosofia do Espírito Objetivo, que para aquele deve ter o direito como momento derradeiro, por ser ele universal. Apesar de reconhecer que a filosofia hegeliana é bem-sucedida em sua tentativa de dar um acabamento sistemático ao direito, concebido em sua totalidade correspondendo ao próprio Espírito Objetivo, o lugar especificamente ocupado pelo direito positivo no sistema hegeliano, para Salgado, não se coaduna com aquilo que apenas o filósofo, que também é jurista, conhece como a verdade do direito positivo: sua universalidade.

De fato, Hegel sempre tratou com certo desdém o direito, sobretudo o direito privado, no qual enxerga a predominância do interesse particular, que, antes de propiciar uma existência comunitária mais integrada e harmônica, a inviabiliza. Salgado afirma que esse ranço contra o direito privado macula o entendimento de Hegel sobre a realidade jurídica, fundamental no Estado pós-revolucionário sobre o qual ele se debruçara. O Filósofo do Estado não confere ao direito, portanto, a mesma dignidade e proeminência que confere ao Estado, assumido não apenas como totalidade ética, mas como a própria encarnação do Espírito em seu caminhar histórico. Entretanto, essa visão torna-se problemática ao, cindindo o direito, considerar o direito público muito distinto e superior ao direito privado, o que dilui a juridicidade inerente à roupagem constitucional do Estado pós-revolucionário, que acaba se contaminando pelo desprezo que Hegel nutre pelo direito civil. Isso elide a percepção do fenômeno jurídico como um todo, percepção essa que, como Salgado assevera, mostrará o direito privado, tal como sentido, vivido e teorizado pela experiência jurídica romana, como um momento capital na caminhada do Espírito rumo à realização (jurídica) da liberdade.

Essa compreensão equivocada, explica Salgado, pode ser atribuída à formação de Hegel, que, por não ser jurista (e também por não ter o menor interesse em sê-lo), de fato não teve contato mais direto com a Ciência do Direito em sua formação filosófica – o que é um problema, já que “o saber filosófico só é possível, na tradição ocidental, pela mediação do saber científico”³³⁰. De qualquer forma, tentaremos enfrentar esse problema mais à frente, quando formos discorrer novamente sobre o direito abstrato em Hegel e sobre como o conceito de “direito abstrato” deve ser interpretado de modo a se coadunar com a própria lógica hegeliana. Mas, aqui, a título de apresentação da Teoria da Justiça de Salgado, devemos compreender que ele irá dar significado bem diverso ao direito positivo, integrando-o à necessária racionalidade

³³⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 11.

da ideia, que, segundo o próprio Hegel, deveria estar presente em todas as aparições do Espírito Objetivo. Ainda que o pensamento de Hegel compatibilize o direito abstrato com a ideia na forma da imediatidade suprassumida pela eticidade, Salgado irá demonstrar como o direito, na figura histórica do direito romano, é não uma negatividade motriz da ideia como momento abstrato a ser superado, mas sua própria exteriorização como realização universal e concreta da liberdade, e assim o recoloca num patamar de eticidade plena.

O percurso da ideia de justiça até o mundo contemporâneo concerne, assim, ao próprio desenvolvimento da consciência jurídica, cujo ponto de partida é a cultura romana, na qual o surgimento da Ciência do Direito marca o advento da consciência da existência do direito como um objeto autônomo a ser estudado por uma ciência particular. O fenômeno jurídico é reconhecido como uma esfera distinta da moral, o que ocorre porque a consciência jurídica ganha autonomia, emergindo da consciência moral da qual até então não se distinguia. É no direito romano, portanto, que aparecem as principais categorias constitutivas da juridicidade, tal como identificadas já naquele momento pelo gênio romano, e por isso Salgado irá estudá-las com profundidade; porque, compreendendo a especificidade do direito em seu nascedouro, pode captar o fenômeno jurídico em sua essência, em sua perene atualidade.

A partir de seu aparecimento em Roma, a consciência jurídica irá se desenvolver culminando no núcleo dos direitos fundamentais no mundo contemporâneo, pois eles realizam concretamente a liberdade já experimentada no direito privado romano, mas agora como liberdade concreta consubstanciada nos direitos políticos declarados pela Constituição do Estado Democrático de Direito contemporâneo. A ideia de justiça no mundo contemporâneo se revela como o ponto de cumeada de todo esse processo de desenvolvimento histórico do *ethos* ocidental, no qual os valores máximos de sua cultura, como tal desvelados nesse longo percurso, estão juridicizados pelas declarações de direitos dos Estados democráticos. É dizer:

[...] positivados esses valores pinaculares como direitos nas declarações constitucionais dos Estados Democráticos de Direito contemporâneos, esse *maximum* ético (extensiva e intensivamente considerado) é termo de chegada do processo dialético do ético, pois é o momento em que se cumpre a auto-inteligibilidade do espírito do Ocidente na sua vertente ética.³³¹

Para Salgado, o direito, ao marcar com a juridicidade esses valores, é concebido como o “*maximum* ético de uma cultura, tanto no plano da extensão (universal nesse caso significa de todos e reconhecido por todos), como também ‘no plano axiológico – enquanto valores mais

³³¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 10.

altos ou de cumeada, como tais formalizados”³³². Contra a noção de Georg Jellinek do direito como o mínimo ético, segundo a qual o direito é o subconjunto das normas que aparelham com a coerção apenas o conteúdo moral mínimo necessário para a conservação da sociedade – pois não pode ser deixado à sorte da autonomia dos sujeitos –, o direito, para Salgado, é o máximo ético de uma cultura. Dessa forma, explica:

Dizer que o direito é o mínimo ético naquilo que eticamente não pode deixar de ser regulamentado como denominador comum das variantes éticas ou das condutas que podem ficar fora da sua regulação por não perturbar a conservação da sociedade é dizer que o direito regula o que é universalmente aceito por todos ou com o que todos concordam. Isso é dizer que os valores regulados pelo direito são os que não podem deixar de ser regulados ou protegidos por normas jurídicas por serem necessários (do ponto de vista da regulação). Significa tanto considerá-los como o máximo, no sentido de acima dos outros, e que dão unidade ao *ethos* de um povo, como no sentido de serem mais abrangentes, portanto, universais.³³³

Assim, no mundo atual, “o *maximum* ético se efetiva a partir da declaração dos direitos fundamentais no Estado Democrático de Direito. Essa efetivação configura a verdade do processo histórico que se concebe como idéia de justiça”³³⁴. Vejamos, pois, como se processa o desenvolvimento histórico-fenomenológico da consciência jurídica até desaguar no sujeito universal de direitos.

3.1.1 A experiência da consciência jurídica

Analogamente à proposta de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* de esboçar uma ciência da experiência da consciência, Salgado parece especificar uma ciência da *experiência da consciência jurídica*, uma ciência filosófica cujo objetivo é revelar nas expressões concretas da consciência jurídica historicamente situada a conformação ideal de um processo ético total, cujo ponto de chegada, como vimos, é sujeito universal de direitos que realiza a ideia de justiça no mundo contemporâneo.

Salgado entende que “a formação da consciência é um processo de formação e informação do homem”³³⁵. Trata-se de um processo de transformação inerente ao homem, que, como os outros animais, modifica a natureza, mas como animal racional modifica sua própria

³³² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 9.

³³³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 10.

³³⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 10.

³³⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 19.

natureza, modifica a si mesmo, buscando incessantemente transcender seus limites e alcançar o dever-ser por ele mesmo estabelecido. Sua determinação essencial é de autodeterminar-se, realizando plenamente suas potencialidades, e por isso o processo de sua formação é um processo de autoformação. Evidente que aqui o elemento chave é a liberdade, pois é como ser livre que o homem se projeta para efetivar sua liberdade no mundo objetivo do *ethos*. Logo, o processo de formação do homem é, essencialmente, um processo de formação do homem para a liberdade.

Nesse processo, o protagonismo é da consciência jurídica desvelada pelos romanos e que, a partir de então, seguirá seu curso pela história conformando sucessivamente as manifestações concretas daquela que é talvez a produção mais relevante da cultura, porque ordena racionalmente a vida humana: o direito. Destarte:

A articulação da idealidade e da realidade do direito, do projeto e da sociedade ordenada, faz-se por meio da experiência da consciência jurídica, a experiência jurídica feita na realidade histórico-cultural e ético-normativa, que tem como “valor fundante” da “convivência social” o justo.³³⁶

Aqui, devemos observar que a articulação que Salgado estabelece entre consciência moral, consciência política e consciência jurídica, conforme veremos a seguir, apesar da influência da Ética Filosófica de Lima Vaz (pois ali estão presentes conceitos como os de consciência moral e de consciência moral social ou intersubjetiva), não é apresentada como um sistema, ao contrário da formulação vaziana. Diferentemente da pretensão de Lima Vaz de desenvolver um sistema ético desdobrado em partes – o agir ético e a vida ética – e em categorias (assim mesmo designadas) que não se mostram como momentos de um processo histórico, a articulação entre os momentos da consciência moral, consciência política e consciência jurídica em Salgado é tratada no bojo de um processo histórico-fenomenológico, e ademais efetivamente apresentada em uma dinâmica consoante a dialética hegeliana.

Quando Salgado promove o estudo sistematizado do direito romano, seu objetivo é explicitar a racionalidade já presente na estrutura formal do direito desde sua primeira configuração na experiência jurídica romana. É por isso que ele irá recuperar o legado do direito romano e da jurística romana para a compreensão do direito atual, cuja estrutura é tributária, portanto, da sabedoria dos romanos e da ideia de justiça que desde então confere a racionalidade do direito positivo. Como ele afirma, não há em sua obra a pretensão de encontrar a formulação plena e acabada da jurística romana, mas:

³³⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 14.

[...] de captá-la na textura dialética da sua práxis jurídica e nas formulações teóricas resultantes dessa práxis. Trata-se de uma figura histórica da experiência da consciência jurídica ocidental supracitada no modelo jurídico contemporâneo, que por isso não obedece à sucessividade temporal da consideração histórica, mas à movimentação ideal contida na substância ética desse momento de explicitação da ideia de justiça, por certo o mais esplendoroso. Desse modo, toda a racionalidade do direito, tal como compreendemos na atualidade, está presente na consciência jurídica romana, de tal modo que a razão jurídica que se expressa na concepção do direito, a partir da Revolução Francesa e da dogmática jurídica, é uma presentificação da consciência jurídica romana.³³⁷

3.1.2 Da consciência moral à consciência jurídica

Ao situar o direito como ponto superior do processo ético, Salgado irá conceber o aparecimento da consciência jurídica em Roma como superação da consciência moral grega. A análise do significado dessa transição e o papel que a consciência política nela desempenha será feita mais adiante, quando ofereceremos nossa interpretação particular desse processo trazendo a lume as contribuições de Hegel e Lima Vaz.

Para Salgado, que compartilha com Hegel uma compreensão crítica da noção de moralidade haurida da filosofia moral de Kant, que para Hegel encerra o momento particular do Espírito Objetivo, o que caracteriza a consciência moral é seu aspecto interior, abstrato, aspecto esse que assim conforma as determinações morais que ela intui, apesar da pretensão de universalidade. Conforme a lição de Salgado, a consciência moral “não busca a lei, mas o bem diretamente. Essa consciência passa a buscar a lei em si mesma e se recolhe na busca do bem em si mesmo [...]. Por isso a consciência moral se volta para si mesma e cria sua própria lei”³³⁸.

A atividade da consciência moral é a fixação da lei moral, cuja fonte, portanto, é o próprio sujeito que assim identifica seu dever moral. Entretanto, apesar de a lei moral ser concebida pelo indivíduo, a consciência moral não limita apenas a si própria a abrangência das determinações que cria. Com isso, a lei moral é considerada universal pela consciência moral que em tese a capta, mas em verdade ela não é nada mais que uma lei particular, pois não aponta para nenhuma instância objetiva externa de onde poderia ter sorvido seu conteúdo, apesar de pensar assim proceder.

Nesse ponto ocorre a alienação da consciência moral em uma autoridade legisladora externa, sobretudo a religião, que para ela passa a ser uma fonte objetiva das normas morais que em realidade ela mesma criou. Segundo Salgado, isso ocorre porque, por ser difícil

³³⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 41-2.

³³⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 31.

encontrar um bem universal externo, ademais inexistente antes da formalização objetiva desse bem, o que só ocorrerá com o advento da consciência jurídica, por meio da lei posta, a consciência moral terá que conformar internamente esse bem a que visa para, num segundo momento, aliená-lo em outra consciência, externa. Assim, “cria uma consciência externa e a absolutiza, para que essa consciência externa possa criar a lei boa, que realiza um fim bom, pois sendo um absoluto sabe qual é o fim bom”³³⁹.

A consciência moral considera suas proposições subjetivas absolutas porque atribui a fontes externas seu conteúdo (e daí vem a ideia de direito natural), ou seja, se aliena. A fonte legisladora externa, inconscientemente constituída dessa forma, faz da lei moral, para a consciência do próprio sujeito que a criou, uma lei objetiva, universal. Portanto, como seu conteúdo subjetivo é alienado em uma consciência externa, por sua absolutização, a consciência moral passa a se supor objetiva, mas essa pseudo-objetividade em verdade é “a universalização do eu, por isso sua absolutização imanente [...]. Essa universalização é totalmente abstrata, pois que pensada no interior da pura subjetividade de uma vontade pura”³⁴⁰.

Ora, como “a consciência moral não encontra na sua atividade um universal concreto, por estar sempre recolhida na individualidade ou subjetividade”³⁴¹, competirá à consciência jurídica encontrar uma universalidade objetiva, que é a lei. A passagem da consciência moral para a consciência jurídica se dá pela objetivação da lei moral particular em uma realidade verdadeiramente objetiva que é a lei jurídica, compartilhada por todos os membros da comunidade, e aqui se tem a passagem da moral para o direito.

A irrupção da consciência jurídica diz respeito ao descolamento do direito da moral promovida pelos romanos, que criaram uma ciência distinta da Ética para o estudo do direito e da justiça, esta que para eles é um valor jurídico, não moral. É assim que “a consciência jurídica ou consciência do justo como valor universal propriamente jurídico experimenta a sua processualidade histórica e revelação conceptual no movimento ímpar da jurística romana, seu lugar de nascimento”³⁴².

Para os gregos, contudo, de cuja consciência moral a consciência jurídica romana se descola, a Ética cuida do agir virtuoso, sendo a virtude objeto indistinto da moral e do direito,

³³⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 31.

³⁴⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 33.

³⁴¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 35.

³⁴² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 87.

tal como se observa em Aristóteles. Salgado, como jurista, endossa e explicita a concepção dos romanos, demonstrando que, “se a condição transcendental de valoração do bem e do mal está na consciência moral, a do justo e injusto se dá na consciência jurídica”³⁴³. Daí sua crítica a Aristóteles – crítica essa que, como veremos adiante, também se aplica a Lima Vaz –, segundo a qual uma das grandes confusões conceituais no tratamento do tema da justiça reside no fato de não ter ele “separado direito e moral, e ter tratado da justiça na ética, como virtude moral. Na verdade, a justiça era de ser tratada no direito, pois é valor jurídico. A justiça deve ser tratada pelo direito”³⁴⁴. Assim, enquanto “a consciência filosófica grega desenvolveu o conceito moral de justiça”³⁴⁵:

[...] a consciência jurídica romana formulou o conceito de justiça jurídica e, ao identificar direito e justiça, pôs o político a serviço da pessoa de direito, concebendo o direito como *máximum* ético. Para os gregos a justiça é assunto da ética, ao passo que para os romanos (o que Kelsen parece não ter percebido) é tema do direito; o conceito de justiça é jurídico.³⁴⁶

Esse é o significado do acréscimo do termo *ius*, por Ulpiano, à definição de justiça dos gregos: *dar a cada um o que é seu*. Doravante, para o romano, justiça é dar a cada um seu *direito*, sendo o direito compreendido como aquilo que é objetivamente devido por emanar de uma fonte objetiva, reconhecida por todos: a lei. Quando os valores morais até então adstritos ao plano moral são reconhecidos formalmente em lei, eles se tornam universais e concretos, submetendo igualmente a todos. Essa passagem da moral para o direito se dá, portanto, pela universalização dos conteúdos morais até então partilhados subjetivamente com pretensão de universalidade – que então era abstrata. Quando a norma moral subjetiva passa a ser partilhada pelas outras consciências, ela se torna verdadeiramente universal, porque verdadeiramente referente à coletividade que partilha sua aceitação, e daí se objetiviza na lei. A lei é, assim, a fonte do valor do justo na condição de um valor moral (o bem individual) suprassumido na objetividade de um bem universal e concreto, pois por todos considerado como devido a todos. Salgado esclarece:

É no justo que se encontra a realização da consciência moral como jurídica, pois nesse âmbito axiológico a consciência é um nós [...], uma vez que o outro é o em que a consciência é não mais um eu abstrato, isto é, uma universalização do eu

³⁴³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 40.

³⁴⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p. 50.

³⁴⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 2007. p. 4.

³⁴⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 4.

abstratamente, mas uma universalização do eu concretamente, um nós concreto. Nesse momento da consciência jurídica, a lei é objetivamente posta por ela, mas como por um nós; e sendo posta por um nós, a lei não é mais produto de uma subjetividade e universalidade abstrata do eu transcendental, mas adquire objetividade e universalidade concreta como lei posta por todos concretamente.³⁴⁷

Dessa forma, o caráter objetivo do direito, que se deve à positividade da lei, conduz à constitutiva mudança polar do sujeito da prestação jurídica em relação ao sujeito da prestação moral. Enquanto no primeiro caso quem protagoniza a relação entre dois sujeitos morais é aquele portador do dever, a relação jurídica é capitaneada pelo sujeito que tem o direito à prestação devida pelo outro sujeito; ele se torna, por isso, sujeito de direitos, pois pode reivindicar a prestação que juridicamente lhe cabe. Na lição de Salgado:

A diferença entre a consciência jurídica romana e a moral socrática aparece com nitidez no deslocamento polar da idéia de justiça, entre os gregos concentrada no sujeito portador do dever moral da prestação da justiça como exercício da virtude, para entre os romanos concentrar-se no sujeito titular do direito.³⁴⁸

O direito, portanto, tal como Kelsen irá desenvolver e levar às últimas consequências, se distingue da moral por um critério essencialmente formal, pois, independentemente do conteúdo da prestação, ela se destaca por se encontrar positivada formalmente, e por isso é devida por todos. A coercibilidade da norma jurídica é a forma pela qual se assegura o acesso ao aparato estatal ao sujeito que, municiado pela *actio*, quer fazer respeitado *seu* direito, dever de todos.

A consciência jurídica, portanto, é a consciência de um nós, porque promove a formalização de valores que são considerados universais pelos membros da comunidade, e por isso são por ela formalmente declarados como direitos. O que caracteriza a consciência jurídica é a universalização que ela promove dos valores morais até então comungados subjetivamente com pretensão de universalidade – uma universalidade abstrata, portanto – e por isso ela é o universal concreto, sendo que “essa universalização concreta se dá não no plano da racionalidade subjetiva da moral (Kant) ou de um bem moral objetivado por essa mesma consciência moral subjetiva, mas decorre da consciência jurídica considerada como um nós”³⁴⁹.

Destarte:

A universalidade do direito, formal e material, de que decorre a sua validade formal e material, não se suporta numa autoridade moral, mas no reconhecimento da

³⁴⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 34.

³⁴⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 53.

³⁴⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 46.

tributividade universal de um valor e sua formalização como de uma vontade universal formal; universalidade material ou reconhecimento (saber) de valores universalmente tribuíveis e universalidade formal ou declaração (querer) formal de toda sociedade como direitos, portanto, exigíveis, é o que gera a obrigatoriedade do direito.³⁵⁰

Essa passagem da consciência moral para a consciência jurídica, cuja compreensão é capital para a compreensão do direito a partir da sua distinção constitutiva da moral, é certamente um dos pontos centrais do pensamento de Salgado. Seu significado é a explicitação universalidade do direito, que se exprime maximamente na figura do sujeito universal de direitos, o sujeito de direitos fundamentais do Estado Democrático de Direito, realização da ideia de justiça no mundo contemporâneo.

Mas a passagem da particularidade da consciência moral para a universalidade da consciência jurídica é propiciada, segundo Salgado, pela consciência política, cuja atividade tentaremos delinear a partir da interpretação global da obra do jusfilósofo, apoiada no pensamento dos filósofos que no nosso entendimento mais fortemente o influenciaram: Hegel e Lima Vaz.

Com efeito, em *A idéia de justiça no mundo contemporâneo* e em seus últimos artigos, Salgado se refere com certa reserva à consciência política, assim como à própria consciência moral, o que é natural, já que seu objetivo declarado é compreender a ideia de justiça, como tal realizada historicamente pela consciência jurídica. Mas, mesmo sem ser esse seu objetivo principal, ele brilhantemente intui uma concepção original de consciência política cuja riqueza e profundidade nos estimulou a buscar interpretá-la.

Nossa proposta, assim, é aproximar a consciência política de Salgado do momento fenomenológico da *razão* e sistemático do Estado em Hegel e da categoria da *intersubjetividade* em Lima Vaz, todos tendo em comum o movimento do *reconhecimento*, pelo qual o eu se descobre como um nós, ou seja, um movimento cuja atividade é a constituição da universalidade do nós.

Como vimos, para Salgado, a universalidade é a marca do direito, pois ele realiza a *tribuição* e formalização, como direitos subjetivos, dos bens entendidos pela coletividade como devidos a todos, indistintamente. Ora, sendo a consciência política a apontada por Salgado como responsável pela mediação entre a consciência moral – cuja essência é a interioridade – e a consciência jurídica – cuja nota é a universalidade –, é porque, conforme entendemos, ela promove essa universalização.

³⁵⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 36.

Com esteio na filosofia hegeliana e nas contribuições de Lima Vaz, tentaremos demonstrar que Salgado concebe a consciência política como o movimento dialético que promove o reconhecimento, cujo significado mais profundo é a elevação do homem à universalidade, esta que para Salgado se realiza ao fim e ao cabo pelo direito. Nossa tese, que doravante passamos a demonstrar, pode ser assim enunciada: *a mediação promovida pela consciência política entre a consciência moral e a consciência jurídica, tal como Salgado estabelece, se dá pelo reconhecimento.*

Trata-se de um processo que possui um profundo significado filosófico, pois por meio dele a consciência de si conhece a si por meio do reconhecimento da outra consciência de si, e assim instaura a relação entre os homens como uma relação entre iguais, entre um nós. Esse movimento, em Hegel, se inicia no momento da razão, que ergue, pelo reconhecimento, o “*eu que é um nós e o nós que é um eu*”, e chega ao sistema como o reconhecimento concreto no seio do Estado que é o patriotismo; em Lima Vaz, temos a categoria da intersubjetividade (que na Ética Filosófica tem sua singularidade dada pelo que ele designa por *consciência moral intersubjetiva*) que, também pelo reconhecimento e seu prolongamento, o consenso, instaura a comunidade ética.

Nosso entendimento é que Salgado atribui a realização dessa mesma atividade fundamental de reconhecimento da outra consciência ao momento que optou designar por consciência política, que, segundo ele, instaura – politicamente, portanto – a universalidade da consciência jurídica. É o reconhecimento, empreendido pela consciência política, que tem o condão de propiciar a formação sempre renovada, pois dialética, do vínculo ético-político que iguala os membros da comunidade, fazendo deles sujeitos universais de direitos. Isso só ocorre porque é por meio da constituição política de um nós que se torna historicamente viável a realidade do *ethos* e, logo, do direito, que tem nesse nós o sujeito e destinatário de suas normas universais.

3.2 Consciência política e o processo ético total

Após essa breve apresentação do pensamento de Salgado, trataremos de demonstrar o significado e a dimensão do político em sua obra conforme nossa proposta de interpretação do momento da consciência política. Veremos, assim, como se dá a dinâmica de reconhecimento e universalização na criação do direito, evidenciando como se estruturaria o que podemos identificar como o sistema ético que emerge de sua Teoria da Justiça. Aqui, iremos apresentar uma proposta de articulação dialética dos momentos do processo da consciência jurídica, ou

consciência ética total, baseada em uma estrutura análoga àquela apresentada por Hegel na sucessão dos momentos do Espírito Objetivo. O paralelo entre a Fenomenologia, o sistema hegeliano (no que tange ao Espírito Objetivo), o sistema ético de Lima Vaz e a Teoria da Justiça de Salgado foi uma interessante intercorrência que, tendo em vista a influência de Hegel em Lima Vaz e Salgado, e de Lima Vaz em Salgado, não é de se estranhar. Com efeito, o movimento dialético é comum aos três autores, que articulam em suas obras os momentos do universal abstrato, particular e universal concreto, estrutura essa que pretendemos identificar no sistema ético de Salgado, o único que tem a especificidade e apuro de estabelecer expressamente o direito como o ponto de culminância.

Destarte, a lógica interna à sucessão dos momentos do Espírito Objetivo, quais sejam, direito abstrato, moralidade e eticidade, é a mesma que identificamos nos momentos do processo ético total de Salgado, aqui designados como consciência jurídica imediata (ou consciência ética imediata), consciência moral e consciência jurídica (que, como veremos, é também consciência política). O arranjo deste capítulo a partir da estrutura que identificamos daquilo que seria o sistema ético de Salgado é o pano de fundo de nosso objetivo principal: demonstrar o papel da consciência política na criação do direito por meio da mediação que sua atividade, o reconhecimento, opera entre a consciência moral e a consciência jurídica.

3.2.1 A consciência jurídica imediata

Vimos no primeiro capítulo, em que nos debruçamos sobre o pensamento de Hegel, que ele posiciona como primeiro momento do Espírito Objetivo o direito abstrato, correspondendo na estrutura lógica de seu sistema, assim, ao momento universal abstrato. Ali, articula categorias do direito privado livremente inspiradas no direito romano, e em sua exposição transparece uma antipatia incontida pelo direito privado, tal como manifestada pelo menos desde a publicação da *Fenomenologia*, obra na qual já atribuía à propriedade privada em Roma o princípio de alienação do Espírito decorrente da desagregação da totalidade grega. Hegel enxerga o direito privado romano, portanto, como um momento de decadência resultante da alienação da substância ética grega, fragmentada pela propriedade privada, na pessoa de direito.

A crítica a essa incompreensão de Hegel acerca do verdadeiro lugar do direito privado tem sido recorrente por parte de juristas e filósofos do direito desde então. Com efeito, assinala Bourgeois que Gustav Hugo, prestigiado professor de direito contemporâneo de Hegel, declarara que este, “segundo sua maneira de pensar, mostra que não é capaz [...] de

compreender o direito positivo’, tanto é raro que ‘os filósofos de profissão tenham ouvido exposições jurídicas ou tenham lido livros de direito’³⁵¹.

Tal crítica, ecoada por Michel Villey, chega até nós robustecida pelo magistério de Joaquim Carlos Salgado, que, ao estabelecer a racionalidade e universalidade a que alçou a consciência jurídica em Roma, suprassumida na contemporaneidade, ensina que:

[...] o destaque intelectual da cultura da Roma imperial que deu nascimento a um novo Estado e concluiu um processo ético substancial, [é] o direito, que a visão hegeliana unilateralizou no político, interpretado como decadência, mas que na verdade era momento superior ao ateniense, porque abria o caminho para o processo de aparecimento de um novo Estado, cujo resultado é o Estado de Direito.³⁵²

Ao justificar a supramencionada superioridade da consciência jurídica romana em relação à consciência moral grega, Salgado traz a lume o conceito de pessoa, que constitui “um passo gigantesco na formação do direito e da cultura ocidental, com relação ao cidadão grego imerso na função inconsciente de membro da polis”³⁵³. A pessoa de direito tem como trunfo em relação ao cidadão grego o livre-arbítrio, expressão da liberdade como vontade autônoma que se exterioriza na propriedade e no contrato. Esses institutos são, portanto, configurações da liberdade como autonomia privada, ou seja, a liberdade que se torna legisladora na esfera particular.

Assim, “é no conceito romano de pessoa que se concentra e se mostra a liberdade, e não na imprecisa autonomia do cidadão grego, pois faltam a este a individualidade e o direito”³⁵⁴. Isso se dá pelas categorias do direito romano, que realizam o conceito de pessoa, entre as quais a propriedade é a mais fundamental. De fato, se para Hegel o direito de propriedade constitui uma universalidade apartada do sujeito, que se acopla imediatamente na coisa e irradia as interdições abstratas que recaem sobre ela e arrastam inconscientemente a todos a seu redor, Salgado irá demonstrar que a propriedade privada, categoria de existência do direito na experiência jurídica romana, não constitui, como Hegel enxerga, uma objetividade imediata, dada externamente ao sujeito. Enquanto este só capta a propriedade em seu ser externo e contingente, Salgado irá tentar compreendê-la em seu conceito, de modo a demonstrar o salto que ela promove em termos de realização da liberdade.

³⁵¹ HUGO, Gustav *apud* BOURGEOIS, Bernard. *Hegel – os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 37.

³⁵² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 119.

³⁵³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 70.

³⁵⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 70.

Nesse sentido, ele irá entender o *ius ad rem* como a objetivação refletida da vontade livre, que, exteriorizando-se na coisa, volta a si mediante o reconhecimento pelo outro dessa coisa como sua. O reconhecimento universal da pessoa em seu objeto apresenta, assim, o reconhecimento da liberdade da consciência que se manifesta no objeto, o qual ele pode fruir e do qual pode dispor livremente. As interdições jurídicas que asseguram a propriedade de alguém resultam, portanto, do reconhecimento da propriedade como um direito de todos, é dizer, da *tribuição* universal do direito que a consciência reivindica de se projetar numa coisa que, por isso, é reconhecida por todos como sua, como seu patrimônio. Tal procedimento, como se percebe, só pôde advir de uma cultura que alçou a imediatidade da posse à reflexividade e universalidade do direito de propriedade. E isso por meio da consciência jurídica, que reflete nas prescrições do direito privado o universal da vontade, ainda que individual.

De abstrato, portanto, o direito romano não tem nada. E Salgado conclui que é “esse o segredo do avanço e da pujança da civilização romana: a propriedade como forma de exteriorização da liberdade da pessoa”³⁵⁵.

Hegel não foi feliz, assim, ao alocar como o primeiro momento do Espírito Objetivo o direito privado romano, e isso ocorre porque seu ranço com o individualismo nele pressuposto não o deixou perceber que, ainda que concernente ao indivíduo que o titulariza, o direito de propriedade traz em si o universal da vontade da coletividade que, pela consciência jurídica, *tribui* universalmente esse direito e, assim, reconhece no objeto a projeção do sujeito portador do direito subjetivo que sobre ele incide. Logo, o fato de ser o direito titularizado por um sujeito particular não faz dele algo dado, imediato, haja vista que a consciência jurídica desenvolvida em Roma fez desse direito algo construído refletidamente pela coletividade, posto como norma jurídica pela consciência jurídica, que universaliza e mune com a exigibilidade (*actio*) a propriedade, doravante um direito subjetivo.

Contudo, esse deslize não desmerece a sofisticada articulação dialética que caracteriza o sistema de Hegel, pois suas engrenagens podem – e muitas vezes devem – ser criticadas e revistas por uma exigência da própria ideia que o conforma. Queremos dizer com isso que as especificações do sistema hegeliano são bem menos importantes do que seu significado como um todo, e é exatamente isso que nos exige a tentativa de não apenas entender o que ele quis apresentar nesse momento, como, mais que isso, encontrar algum elemento que, de acordo com uma exigência lógica, *deve* encarnar esse momento com as características que lhe são próprias.

³⁵⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 73.

Apesar dos inúmeros problemas e desafios que se apresentam na interpretação do texto hegeliano referente ao direito abstrato e seu alcance no sistema, a necessária crítica à impropriedade da apresentação do direito abstrato como aquilo que Hegel queria fazer corresponder ao primeiro momento do Espírito Objetivo deve partir da constatação de que o alcance do direito no pensamento hegeliano vai muito além dessa formulação, cujas nuances ali apresentadas concernem apenas a seu aspecto abstrato. Assim temos, com Bourgeois, que, para além do fato de Hegel não restringir o direito a seu aspecto abstrato, o direito abstrato também não se esgota em-si. Isso, pois:

Hegel [em primeiro lugar] insere na sociedade civil a realização empírica do direito abstrato, mesmo se em seu conceito este constitui uma determinação menos concreta e verdadeira do espírito objetivo. Em segundo lugar, mais radicalmente, a vida jurídica, assim como a vida social que a condiciona diretamente, depende do desenvolvimento do contexto mais concreto, mais verdadeiro, do espírito objetivado, isto é, do Estado enquanto estrutura originariamente histórica. Hegel integra assim absolutamente o direito positivo à história socioestatal e cultural, longe de qualquer imperialismo filosofante.³⁵⁶

Para muito além das interdições abstratas dadas pelos institutos de direito privado descritas por Hegel no momento do direito abstrato, o direito concreto não tem sua existência ou relevância negligenciados. Pelo contrário, todos os momentos da eticidade (família, sociedade civil e Estado) têm no direito o modo próprio de sua estruturação, já que a ordem jurídica é a própria objetivação da liberdade à qual o Espírito Objetivo concerne.³⁵⁷ É por isso que a obra na qual Hegel expõe as determinações racionais que concernem ao desdobramento do Espírito Objetivo se denomina *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, ou, resumidamente, *Filosofia do Direito*. Dessa forma, como registra Salgado, “o Espírito Objetivo é, portanto, a liberdade na sua exterioridade, o direito”³⁵⁸.

Direito para Hegel é direito concreto, é o próprio Espírito Objetivo em um processo de autodesdobramento (que chamamos aqui de processo ético total) e cuja culminância é a eticidade (que para nós está relacionada, como veremos, à consciência jurídica de Salgado), que

³⁵⁶ BOURGEOIS, Bernard. *Hegel – os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 43.

³⁵⁷ É assim que, apenas a título indicativo, na família, os dois primeiros momentos, *casamento e propriedade e o bem* da família, são institutos jurídicos. Na sociedade civil, a *administração do direito* e a *administração pública e a corporação* são também, respectivamente a própria estrutura jurídica que permite a harmonização dos interesses privados no âmbito econômico do *sistema dos carecimentos* – o Estado do entendimento –, bem como a remediação das contingências por ele gerados. E, no Estado, por evidente, temos a *constituição* (ou *direito estatal interno*) a conformá-lo em sua feição imediata em si, bem como o *direito estatal externo* que visa à regulação da relação do Estado com outros Estados.

³⁵⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 331.

se realiza na história a partir dos conteúdos jurídicos concretos de um povo: suas leis, costumes, instituições, Estado; seu *ethos*, em suma.

No entanto, para além dessa compreensão global da concepção hegeliana acerca do direito como Espírito Objetivo, pela qual percebemos que o alcance do direito no sistema não se restringe ao momento do direito abstrato, entendemos que é necessário, a partir das correções feitas por Salgado acerca da impropriedade da colocação do direito privado como momento abstrato do Espírito Objetivo, tentar propor uma interpretação para o conceito de direito abstrato que o coloque em consonância com o papel de universal abstrato que, conforme sua conformação ideal, ele deve ocupar no sistema.

E, nessa proposta de remodelação da arquitetura dialética do Espírito Objetivo de modo a harmonizá-la com a essência invariavelmente universal e concreta do direito positivo tal como Salgado identifica, iremos nos valer tanto da própria lógica hegeliana quanto da Fenomenologia. Aqui, ele aponta como primeira aparição concreta do Espírito o Espírito Imediato, cuja manifestação histórica é a bela totalidade grega. Esta, por ser a objetivação primeira do Espírito, após a constituição do nós pela razão – quando, por meio do reconhecimento, a consciência de si se identifica com as outras consciências de si –, encarna o atributo da imediatidade dessa relação, que, por isso, é de unidade total. Esse despertar da consciência para o mundo exterior se dá por sua identificação espontânea com o outro e posteriormente com aquilo que é a criação coletiva do nós comunitário assim forjado no plano objetivo, seu *ethos*. Mas essa relação intersubjetiva aqui é de identidade imediata, e tem como consequência a imersão total do homem na ordem normativa objetiva, que se afigura, então, como uma unidade total, sem rupturas.

Nos parece conveniente, e mesmo lógico, que a conformação sistemática do mundo objetivo pela ideia deva trilhar o mesmo caminho do desenvolvimento fenomenológico do Espírito, cuja primeira exteriorização no mundo objetivo se dá pela determinação mais imediata da cultura, com a qual a consciência inevitavelmente toma contato logo ao nascer e em sua existência comunitária se junte de maneira irrefletida e fulcral: seu *ethos*, que aqui assume a significação originária de *costume*.

É a essa unidade imediata entre indivíduo e ordem que caracteriza o costume que corresponde, a nosso ver, o papel de universal abstrato que o primeiro momento de um sistema ético dialético deve representar. Por encarnar mais fielmente esse atributo lógico da imediatidade constitutiva do momento dialético do em-si, entendemos que Hegel deveria ter colocado o costume, o *ethos* que vê nascer na pólis grega, e não o direito privado que irrompe em Roma, como a figura correspondente ao momento universal e abstrato do direito.

Nesse sentido, como atesta Lima Vaz, “no primeiro momento, a liberdade é exterior ao *ethos*, que está diante dela como uma natureza primeira – costumes”³⁵⁹, pois “o costume como tradição é um universal abstrato”³⁶⁰. Com efeito, nada mais são os costumes que normas criadas naturalmente por determinada coletividade em sua existência histórica que a tradição e a repetição dotam de obrigatoriedade. Assim, o *ethos* como “portador de fins e valores a serem assumidos pela *praxis* manifesta-se concretamente no corpo histórico de uma sociedade cuja organização, tradição cultural e estrutura política obedecem a um conjunto de condições e circunstâncias de toda ordem”³⁶¹.

É cediço que a primeira fonte histórica do direito foi o costume, que, na infância da humanidade, constituiu a gênese das regras de convivência de sociedades primitivas, nas quais emergiam de maneira natural e inconsciente. Nesse passado distante, tal como aponta Hegel na totalidade ética grega, as normas jurídicas se misturavam com as normas familiares, religiosas e morais, e eram seguidas mecanicamente, quase que por instinto. Não é exagero considerar que, nessa acepção de costume, o *ethos* realmente é o elo que propicia a transposição da necessidade, do instinto que impera no reino da *physis* para a liberdade que constitui o mundo humano. Positivamente, na lição de Lima Vaz:

[...] o termo *ethos*, transposto para a esfera da *praxis*, acaba por exprimir a versão humana da *physis*, e assim o entendeu Aristóteles ao interpretar o *ethos* no homem como o princípio que qualifica os hábitos (*hexeis*) ou virtudes (*aretai*) segundo os quais o ser humano age de acordo com sua natureza racional. A distinção essencial entre *physis* e *ethos* é a que vigora entre a necessidade que reina nos movimentos da *physis* e a frequência ou quase-necessidade que caracteriza, por meio dos hábitos, os atos de acordo com o *ethos*.³⁶²

Não obstante essa quase instintividade, Salgado alerta que o *ethos* não pode ser considerado como uma realidade natural, porquanto, como criação humana, traz consigo a racionalidade inerente a toda obra da cultura, *in casu*, a racionalidade da ordenação pelo homem da sua vida social. Dessa sorte, o *ethos* é a realização da liberdade, tal como se verificará derradeiramente no Estado hegeliano pós-revolucionário, ao fim do processo histórico-fenomenológico de sua constituição como totalidade ética. Mas, já aqui, nesse ponto inicial da formação da comunidade humana por meio de normas espontaneamente criadas e obedecidas,

³⁵⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 26.

³⁶⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. 1. p. 42.

³⁶¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 112.

³⁶² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. 1. p. 16.

o *ethos* já contém o princípio da liberdade como razão ordenadora da existência comunitária. Assim, ensina Salgado que “o *ethos* existe do ponto de vista racional, é característica da liberdade do homem. Porque o homem é livre cria sua cultura e, nela, seu mundo ético, a sua ética. Não é determinado instintivamente a criar, por nada: cria a partir da razão”³⁶³.

Entretanto, a racionalidade do *ethos* nessa sua primeira aparição como consciência ética imediata não é ainda conhecida, sua normatividade (e consequente obrigatoriedade) não é refletida. De fato, não se pode conceber como em observância ou em obediência à norma aquela conduta que se dá apenas em conformidade com ela, porquanto a consciência de si aqui ainda não atina para a existência dessa norma em âmbito distinto e externo a si mesma, e, logo, não havendo um liame subjetivo que possibilite a adesão refletida ao comportamento prescrito, tal norma não é cumprida, mas apenas repetida.

Nesse sentido, como ensina Salgado, o costume é:

[...] uma universalidade pela qual os atos se consolidam como estrutura universal de uma sociedade, como normas de ordenação [...]. Nele o universal como norma é abstrato (padrão) e se realiza como universal concreto no ato de cada um que com ele se conforma. O saber desse costume é, pois, abstrato e imediato, enquanto norma abstrata ordenadora das condutas.

As condutas surgem como boas se são segundo o costume e os bens atribuídos pelas normas do costume o são espontaneamente, portanto, imediatamente, sem a reflexão da razão. É a razão que cria o costume e ordena a sociedade, mas imediatamente, não por reflexão.³⁶⁴

Foi só com um desenvolvimento maior de sua subjetividade, por meio da consciência moral, que o homem pôde se deparar e se confrontar com a existência dessas normas até então desconhecidas, porque absoluta e inconscientemente enraizadas na comunidade, e, destarte, adquirir a verdadeira noção acerca de sua validade objetiva.

O direito romano, por sua expressão formal, se coloca justamente acima da universalidade imediata que é o costume, e por isso a consciência jurídica romana foi além da imediatidade da vida ética grega, bem como da consciência moral que em seu seio irrompe, ocasionando a cisão daquela bela totalidade. A unilateralidade moral, como sabemos, será superada pela universalidade da consciência jurídica, que representa um momento superior à imersão integral na ordem que configura a totalidade ética grega, e que aqui apresentamos na figura do costume.

Já em Roma, pela síntese e elevação de seus *mores*, como explica Salgado:

³⁶³ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XVI, v. 27, n. 2, abr./jun. 1998. Disponível em: <http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/1998/02/-sumario?next=3>. Acesso em: 30 nov. 2017. p. 3.

³⁶⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 94.

[...] o direito encontra, pela primeira vez, enquanto direito apenas, a consciência da sua mais importante categoria, a universalidade, pois o direito romano mostra, como em nenhuma outra cultura, o seu ascenso da pura forma imediata do costume ao plano do conceito, o direito pensado, a lei.³⁶⁵

Com efeito, do grande crescimento político e econômico de Roma decorreu o aumento da complexidade das relações entre seus membros, e daí se fez imperativo dotar as regras costumeiras, cada vez mais numerosas e imprecisas, de uma universalidade formal, ou seja, de *certeza* quanto à sua existência, de modo a imprimir maior *segurança* às relações por elas regidas. Como explica Lima Vaz, “a lei é [...] uma peculiar manifestação social da norma que surgiu como necessidade histórica no curso da evolução do próprio *ethos*”³⁶⁶. É assim que, por volta do século IV a.C., a inscrição das normas costumeiras em documentos, para assim fazê-las conhecidas por todos, deu surgimento às leis, das quais a mais famosa é a *Lei das XII Tábuas*, que, como esclarece Salgado, é “a elevação dos mores, da matéria dos costumes romanos ao plano da racionalidade refletida ou à forma do conceito”³⁶⁷.

Por conseguinte, “esse processo de posição da lei completa um movimento da elaboração, que parte do universal imediato do costume em que o conteúdo do *ius* se revela e se consoma no universal refletido da *lex*, como vontade do Estado”³⁶⁸. O direito romano, portanto, apesar de tido por abstrato por Hegel, mostra-se como o universal concreto, momento superior da consciência ética que, após a cisão da moralidade (ou consciência moral), eleva a imediatidade do costume à universalidade mediada e refletida da lei, que “deixa de ser algo que se dê pelo costume apenas, para ser um produto, uma construção da razão”³⁶⁹. É assim que na experiência jurídica romana “esse processo refletido da revalorização do direito dado espontaneamente no costume resulta na lei”³⁷⁰.

Tem-se na lei, portanto, a realização da justiça formal mediante a garantia de seu conhecimento por todos, o que realiza o valor da segurança jurídica. Ora, na medida em que a lei consagra a segurança jurídica pela ideia de permanência e estabilidade (estatuto) que carrega,

³⁶⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 106.

³⁶⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. V. V. t. 2. p. 116.

³⁶⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 107. (grifos no original).

³⁶⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 92.

³⁶⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida II - A Razão Teorética como medida: Ciência e Verdade. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho*, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 1, p. 39-52, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 45.

³⁷⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 50.

ela se coloca, ao mesmo tempo, como ponto de chegada de um processo dinâmico da consciência jurídica que alça os valores à universalidade formal do direito e como estabilizadora desse processo, conferindo a rigidez necessária para que os direitos, reconhecidos a todos, possam ser conhecidos por todos e garantidos pelo Estado. Salgado irá entender que esse processo só se aperfeiçoa no momento da aplicação do direito, que atualiza seu sentido, garantindo a realização da justiça material³⁷¹. Porém, considerando seu desenvolvimento histórico, é claro que as mais diversas previsões legais também irão se modificar de modo a se permitir sua adaptação às novas demandas que surgem justamente devido à renovação das diretrizes morais individuais que, universalizadas pela consciência política, estabelecerão novos bens jurídicos a serem a todos, novamente, *tribuídos*. Trata-se de um processo dinâmico, porque dialético.

A consciência da lei, portanto, em determinado momento, se torna uma objetividade com que a própria consciência moral irá se defrontar e negar. É esse o significado da confrontação à lei do Estado pela lei moral e religiosa que a tragédia de Antígona ilustra tão bem. A lei, apesar do complexo processo de sua formação, se estabiliza e se enraíza na comunidade. Torna-se, assim, imediata. É essa imediatidade que Hegel queria retratar no direito abstrato ao criticar a “objetividade externa”, que para ele o direito privado, por meio da lei, encerra, já que as prescrições jurídicas de uma comunidade, por se tratarem de seu produto mais elevado, da cristalização mais perfeita de seu modo de ser, infundem um sentido de apego, de adoração estática, que leva a uma nova imersão na universalidade abstrata (porque agora não é conscientemente, é dizer, autonomamente visada) de uma objetividade carente de dinamismo, conduzindo à estagnação ética.

Assim, entendemos que o direito abstrato, apresentado com desprezo por Hegel na figura do direito romano, deve ser entendido como aquilo que ele quis por ela apresentar: o direito como obrigação engessada e inconscientemente seguida, um dado imediato que deve ser negado para ser superado, e que a nosso ver é mais bem representado na figura do costume. Isso, pois, como esclarece Salgado:

³⁷¹ “A consciência jurídica mostra-se segundo a estrutura do espírito ético, como consciência da totalidade ética, pois que é um processo ético total que começa α) na subjetividade da consciência moral, cuja lei é universalizada abstratamente pelo sujeito (Kant) ou interiorizada pelo sujeito quando objetivamente dada na região da moral positiva, β) desenvolve-se para o momento objetivo do reconhecimento da lei jurídica universalmente posta ou do valor jurídico universalmente reconhecido e γ) se consoma na efetividade da decisão jurídica que atualiza o bem jurídico do sujeito de direito segundo um critério de tributação igualitária, da universalidade e da exigibilidade desse bem jurídico ou direito.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 25).

O costume é um nós em si da razão, que se manifesta na construção exterior do mundo humano ou do espírito objetivado, a cultura. A universalidade do costume em si só encontra o saber de si, de que é a razão a produtora da lei ética, na universalidade abstrata do eu, ponto de passagem para a universalidade concreta da lei jurídica, desenvolvida pela objetividade do costume e pela subjetividade da lei moral do eu transcendental, em que a razão se revela como a única criadora do mundo do espírito ou cultura ética. Costume criado por um nós inconsciente, em si, objetivado, e lei moral conscientemente gerada por eu transcendental, para si, têm como resultado o nós plenamente em si e para si, que sabe ser o criador da lei ética, cuja expressão única, pela qual esse nós consciente ou que sabe de si como legislador se manifesta, é o direito. Eis como a consciência jurídica se manifesta como razão jurídica.³⁷²

Voltaremos a falar sobre o direito romano e seu significado quando formos abordar a consciência política e jurídica em Roma. Nosso objetivo aqui foi demonstrar a impropriedade de sua colocação como momento de unidade imediata de um processo ético total, pois, a partir das reflexões de Salgado, fica claro que nesse processo ético o direito deve ser o ponto culminante. Para tanto, demos por bem substituir a figura do direito romano pelo costume, pois este ilustra mais apropriadamente o universal abstrato de um sistema objetivo que tem no direito seu *maximum* ético, conforme a proposta de Salgado. O próximo momento, destarte, é a cisão colocada pela consciência moral, ou moralidade, para que, após esse alheamento, esse retorno a si da vontade, ela possa se tornar concreta na universalidade da consciência jurídica, propiciada pela consciência política.

3.2.2 A consciência moral

A consciência moral é apresentada por Salgado como o momento do qual se descola a consciência jurídica quando de seu surgimento em Roma. A consciência moral, assim, é tida como o ponto de partida da consciência jurídica, que se desenvolve a partir da negação da particularidade que aquela representa para, pela mediação da consciência política, realizar a universalidade do sujeito de direitos. Dessa sorte:

O direito é ético e é essa região ética do direito que se tem de distinguir da moral. Isso é feito pelo deslocamento do elemento central da consciência moral, do indivíduo em que ela ocorre para outro, entendido esse outro não como objeto da ação moral, mas sujeito de direito a ser reconhecido por uma consciência jurídica, diversa da moral, e que por isso não se cinge ao sujeito moral ou à obrigação moral, mas busca o conteúdo no outro e no direito desse outro.³⁷³

Assim, o objetivo de Salgado ao dar ênfase à passagem da consciência moral para a consciência jurídica é revelar, no nascedouro da consciência jurídica, a especificidade do direito

³⁷² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 37.

³⁷³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 52.

ante a moral. Isso não significa, contudo, que Salgado entenda que a consciência moral é o primeiro momento desse processo de desenvolvimento ético da consciência, pois ele indica, tal como vimos no capítulo anterior, que o costume é o plano imediato da consciência ética a ser negado pela consciência moral.

E nisso se aproxima também do sistema de Hegel, segundo o qual, após a imediatidade do direito abstrato, o próximo desdobramento do Espírito Objetivo concerne à moralidade, momento no qual surge a subjetividade como instância individual de legislação. A pretensa universalidade da legislação moral é, contudo, falsa, porque a característica desse momento de inflexão interior constitutivo da moralidade é a particularidade, mediadora para o surgimento pleno da eticidade.

Assim, também, na Fenomenologia, após o Espírito Imediato, a próxima exteriorização do Espírito que Hegel apresenta é o Espírito estranho a si mesmo, aquele que, após passar pela experiência da unidade imediata com a comunidade ética, agora experimenta, a partir da inflexão socrática, a irrupção da subjetividade e, com ela, o momento da cisão entre sujeito e ordem, da qual resultará o desmoronamento da bela totalidade, que se esvai fragmentada na consciência moral individual e abstrata.

A passagem em que Hegel apresenta a dissolução do mundo ético, como já vimos, é tragédia de Antígona, na qual o conflito inconciliável entre a lei humana, a lei do Estado, que Creonte encarna, e a lei divina, ou da família, de que Antígona é porta-voz, acarretará a desagregação da totalidade grega. Aqui irrompe na Fenomenologia o princípio da subjetividade, que irá corresponder à moralidade no Espírito Objetivo (já apresentado no capítulo sobre Hegel), e que é trabalhado por Salgado no momento da consciência moral, cuja característica essencial também é a abstração de suas prescrições puramente interiores, somente a si referentes.

De maneira análoga, Lima Vaz, em sua *Ética Filosófica*, insere a consciência moral no bojo da estrutura subjetiva do agir ético, e assim afirma a essência subjetiva da consciência moral, cujas determinações trazem a marca da particularidade. Para Lima Vaz, a consciência moral é o momento de singularidade da estrutura subjetiva do agir ético, que suprassume a *obrigação moral*, aferida a partir da ordenação do homem à universalidade abstrata da Verdade e do Bem, e sua particularização na *situação* na qual exercitará concretamente a ação ética. Em suas palavras: “[u]niversal no nível de seus princípios, a Razão prática deverá *particularizar-se* em seu exercício e *singularizar-se* como consciência moral”³⁷⁴. Todavia, essa singularidade,

³⁷⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à *Ética Filosófica*. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. V. t. 2. p. 32. (grifos no original).

é dizer, essa universalidade concreta atribuída à consciência moral, aqui é adstrita ao âmbito subjetivo, pois concerne à expressão máxima da subjetividade em sua absoluta particularidade e abstração diante do conteúdo ético exterior.

É no momento seguinte, em que expõe a articulação da estrutura intersubjetiva do agir ético, que terá lugar a relação intersubjetiva, pela qual, por meio do reconhecimento e do consenso entre as consciências no plano da consciência moral social, abre-se o caminho para a estruturação objetiva do agir ético, mas que Lima Vaz não irá estabelecer como a estrutura objetiva do direito, direcionamento esse que Salgado irá dar ao movimento ético total na figura da consciência jurídica. Note-se, de antemão, que não apenas o papel particular desempenhado pela consciência moral em Lima Vaz é análogo ao da consciência moral em Salgado, mas também o trabalho de universalização e objetivação desempenhado em Lima Vaz pela consciência moral social (ou intersubjetiva) será atribuído por Salgado ao momento que ele designa por consciência política, que, também pelo reconhecimento, conforme entendemos, coloca em relação no âmbito político dois sujeitos de deveres morais, até então incomunicáveis, porque fechados em sua interioridade.

Destarte, é exatamente esse o sentido da suprassunção da moralidade na eticidade no sistema hegeliano, movimento que efetivamente confere objetividade ao Espírito Objetivo, o que tanto Lima Vaz quanto Salgado irão absorver e reelaborar, cada qual à sua maneira. Mas, para ficar clara a necessidade que Hegel reconhece de fundamentar a realização objetiva da liberdade na eticidade (e mais especificamente no Estado) face à abstração subjetiva da moralidade, faz-se necessária a confrontação com aquela formulação que pretendeu superar: trata-se da filosofia moral kantiana, que, sediada nos domínios de uma razão pura, se mostra incapaz de dar conta da eticidade como uma realidade histórica concreta.

Ora, essa problemática concerne ao significado global do trânsito da moralidade para a eticidade no pensamento de Hegel, trânsito esse que já foi exposto no capítulo sobre Hegel, do ponto de vista da dialética interna ao sistema, que, como vimos, imprime uma necessidade autoengendradora de superação da moralidade na eticidade, e cujo fundamento lógico repousa no fato de que as contradições produzidas no seio da moralidade entre o Bem e a vontade subjetiva sejam resolvidas num plano superior. Entretanto, essa determinação interna à moralidade que desencadeia a necessidade de uma superação por si mesma é, na realidade, um desdobramento particular da determinação maior do Espírito que é objetivar-se. Por isso, faz-se mister compreendermos por que é que em Hegel a determinação mais radical da liberdade é exteriorizar-se, e isso só fica patente quando contrapomos sua perspectiva com a kantiana, cuja superação é o que anima sua empreitada filosófica. Devemos explicitar a significação dessa

superação a partir da sua confrontação com a insuficiente perspectiva kantiana, que, por parar naquilo que Hegel apresenta como o momento da moralidade, ele pretende superar – conservando – na eticidade. A moralidade tratada por Hegel como um momento a ser superado é o ponto no qual Kant estanca ao pretender derivar da universalidade da razão pura prática os imperativos morais e jurídicos aos quais o sujeito *deve* obedecer.

É sabido que a ética kantiana tem como fundamento a liberdade conceituada como autonomia da vontade, já que apenas a vontade livre, que encontra seu conteúdo racional em si mesma, pode dar origem a uma ação ética, pois, livre, se autodetermina, se determina racionalmente. Seu oposto seria uma ação determinada por algo externo, que não seria, assim, nem livre, nem racional, o que, aliás, indica o mesmo, já que a liberdade em Kant é um postulado da razão, e por isso não encontra matéria exterior. Somente a razão pura pode determinar a vontade e garantir a liberdade, e é por isso que a ética kantiana é uma ética do dever pelo dever, pois o homem é racional, por isso deve agir conforme seus ditames racionais, e só assim é livre. Para Kant, “a razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de *lei moral*”³⁷⁵.

Tem-se, então, que uma ação é ética quando obedece à *lei fundamental da razão prática pura*, qual seja: “*Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal*”³⁷⁶ Isso porque, se a máxima da vontade é racional, ela se rege pelo princípio universal de não contradição da razão, e por isso pode – e deve – ser elevada ao patamar de princípio de uma legislação universal, contanto que não entre em contradição consigo mesma.

Kant admite, contudo, que o ser humano não é apenas razão, mas também sensibilidade, e por isso sua ação nem sempre tem como móbil a vontade racional, mas pode ser determinada externamente pela afecção dos sentidos, caso em que, por ser assim determinada, não seria livre.

A consequência de uma ação estabelecida por fatores externos não apenas anula a liberdade de seu agente, mas, sobretudo, ameaça a liberdade dos demais, já que ela pode transgredir a segunda formulação do imperativo e tratar o ser humano exclusivamente como meio, e não como fim. Ora, se um ser humano for tratado apenas como meio, ele deixa de ser livre, e passa a ser apenas um objeto do fim de outros, e não fim em si mesmo; assim, sua liberdade estaria comprometida. Por isso, essa sua liberdade externa deve ser protegida por leis

³⁷⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. p. 53. (grifos no original).

³⁷⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. p. 51.

que possam garantir a liberdade de todos mediante a limitação do arbítrio de cada um. Para tanto, o direito será dotado de uma característica distinta da moral, a coercibilidade, de modo que as condutas por ele reguladas possam ser exigíveis por imposição externa. Destarte, se de uma ação moral se exige a conformidade com o dever, pelo dever (autonomia), no direito se busca apenas a conformidade com o dever, podendo o móbil da ação ser determinado pela evasão à coerção (heteronomia).

No que diz respeito à forma, tem-se, então, essa diferenciação: autonomia da moral e heteronomia do direito. Mas, quando se trata do conteúdo das normas que regularão a convivência das liberdades externas, harmonizando o arbítrio dos indivíduos, há que se reconhecer que seu fundamento é a mesma razão que legisla *a priori* para a moral, pois, caso contrário, deixando de ser racional, ele se permitiria heterônomo também quanto ao conteúdo, e dessa forma a mesma liberdade que ele se propõe a proteger externamente estaria ameaçada internamente. Por isso afirma Salgado que “para Kant o direito positivo está submetido a um princípio *a priori* da razão, como exigência da realização da liberdade entre os indivíduos na sociedade; nenhum direito positivo pode sobrepor-se a essa exigência de racionalidade”³⁷⁷. No mesmo sentido, Goyard-Fabre:

Não basta dizer que o “pacto de união civil” permite a coexistência dos homens sob “leis públicas de coerção”; é preciso que a Constituição civil (*Verfassung*) sob a qual se ordenam essas leis públicas atenda, para que estas sejam válidas, ao imperativo da razão pura prática que legisla *a priori*.³⁷⁸

Se a legislação jurídica deve se pautar pelo mesmo princípio *a priori* de correção racional que determina os imperativos categóricos da moral, isso significa que, apesar de direito e moral se diferenciarem no que diz respeito ao critério formal da heteronomia/autonomia, do ponto de vista do conteúdo, porém, moral e direito se identificam, já que é o imperativo categórico moral que fundamenta *a priori* o direito, e é por isso que, segundo Karine Salgado:

[...] moral e direito se distinguem mais pelo aspecto formal, enquanto tipos diferentes de legislação, que pelo conteúdo. O conteúdo, pelo menos em tese, não pode se diferenciar, visto que deve ser fruto da razão. Quanto à forma, porém, é sabido que se diferenciam na medida em que a moral exige uma ação por respeito ao dever, ao passo que o direito se contenta com uma ação somente conforme o dever, não se preocupando com os motivos daquela ação. A moral faz de uma determinada ação um dever e, deste dever, o móbil da ação.³⁷⁹

³⁷⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 324. Sobre o pensamento de Kant na obra de Salgado, conferir: SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

³⁷⁸ GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 111-112.

³⁷⁹ SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Mandamentos; FUMEC, 2008. p. 72

Para Kant, o conteúdo da lei jurídica deve ser o mesmo da lei moral, pois, apesar de formalmente cada qual obrigar à sua maneira, elas devem obrigar igualmente quanto ao conteúdo, por ser este fruto da legislação universal *a priori* da razão pura prática. Percebe-se, assim, que, no que diz respeito ao conteúdo, moral e direito são por ele tratados sob a mesma perspectiva formal e abstrata determinada em Hegel pela vontade subjetiva da moralidade, e, no que diz respeito à forma, o direito nada mais é que a salvaguarda (aparelhada com a coerção) daquela mesma liberdade abstrata. Por isso, o direito em Kant nada mais é que a vontade subjetiva, que a liberdade individual, numa perspectiva típica do liberalismo. Ainda que se queira universal, esse universal formal e abstrato determinado por uma razão que recusa qualquer recurso à realidade empírica, concreta, não apenas tem sua sede no indivíduo, mas também dele não consegue sair, e por isso é, na realidade, um direito particular, que permanece em si, estagnado no momento abstrato da moralidade.

Hegel dirá que “a linguagem kantiana serve-se, de preferência, do termo moralidade, como também os princípios práticos dessa filosofia delimitam-se de todo a esse conceito [;] tornam mesmo incompatível o ponto de vista da eticidade e até a atacam e aniquilam expressamente”³⁸⁰. Por isso, no fim das contas, a liberdade em Kant não funda nada de concreto, mas apenas imperativos morais cujo conteúdo indeterminado deve ser ditado pela razão pura. O direito, que se poderia apontar como algo objetivo, tem na razão pura prática seu fundamento “substantivo”, de modo que a vontade que o determina padece da mesma impotência para construir algo de concreto, da mesma ausência de conteúdo que o princípio abstrato da não contradição relega à moral. É exatamente essa a crítica de Hegel ao formalismo kantiano, cuja ácida formulação constante da nota ao parágrafo 135 da Filosofia do Direito transcrevemos integralmente:

Tanto é essencial salientar a pura autodeterminação incondicionada da vontade, enquanto raiz da obrigação, como o fato de que o conhecimento da vontade apenas ganhou seu fundamento e seu ponto de partida sólidos com a filosofia *kantiana* pelo pensamento de sua autonomia infinita (ver § 133), quanto a manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito da eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de um *formalismo vazio* e a ciência moral ao nível de um falatório sobre a *obrigação pela obrigação*. Partindo desse ponto de vista, nenhuma doutrina imanente das obrigações é possível; pode-se, na certa, importar um material tomado *de fora* e por ali chegar a obrigações *particulares*, mas a partir dessa determinação da obrigação, enquanto *falta de contradição* [ou enquanto] *concordância formal consigo*, que não é outra coisa do que a fixação da *indeterminidade abstrata*, não se pode passar à determinação de obrigações particulares, ainda se um tal conteúdo entra em consideração para o agir, não reside mais nesse princípio um critério para saber se é ou não uma obrigação. – Ao contrário, toda maneira de agir ilícita ou imoral pode dessa maneira ser justificada. – A fórmula *kantiana* posterior, de que a capacidade de

³⁸⁰ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 78, § 33.

uma ação para ser representada enquanto máxima *universal*, ocasiona certamente a representação *mais concreta* de uma situação, mas não contém por si nenhum princípio ulterior do que aquela falta de contradição e a identidade formal. – O fato de não existir *nenhuma propriedade* contém para si tão pouco uma contradição, quanto o fato desse ou daquele povo singular, dessa ou daquela etc. não exista, ou então que o fato de que, de modo geral, *nenhum ser humano viva*. Se, aliás, for fixado e pressuposto para si que a propriedade e a vida humana devam existir e ser respeitadas, é então uma contradição cometer um roubo ou um homicídio; uma contradição apenas pode surgir com algo que é enquanto princípio estável, com um conteúdo que reside antes em posição de fundamento. É apenas em vinculação com tal princípio que uma ação está em concordância ou em contradição com ele. Mas a obrigação que apenas deve ser querida enquanto tal, e não em razão de um conteúdo, a *identidade formal* é justamente o fato de excluir todo conteúdo e toda determinação.³⁸¹

Apesar de a liberdade constituir o fundamento do direito em Kant, quando se trata de determinar o conteúdo concreto desse direito, se verifica que essa liberdade constitui um fundamento vazio, abstrato e que não dá conta da realidade do direito e de conferir-lhe justificação racional. Como esclarece Salgado:

O pensamento analítico de Kant [...] não supera definitivamente o unilateral intelectualismo da *Aufklärung*. A identificação da razão com a liberdade, como diz Hegel, é uma exigência da sua filosofia, mas não chega ao seu momento de plena explicitação. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant preconiza que a razão é intelecto e é vontade, e afirma que o interesse pela lei moral nasce de “nossa vontade como inteligência e, portanto, do nosso verdadeiro eu”. Entretanto, o que mais e mais se acentua, na medida em que penetra o campo ético, é a cisão inteligível-sensível. Prevalece sempre o afastamento do sensível, aprofundando a ruptura na própria razão que, como entendimento, se prende ao sensível totalmente e, como razão prática ou vontade, dele se desliga cabalmente, ainda que, num e noutro caso, seja a razão que determine a intuição e a ação, de certo modo. Daí o formalismo radical como única condição da ciência ética, que não pode cuidar do conteúdo, do *ethos*.³⁸²

³⁸¹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 147-8, § 135. (Grifo nosso) E mais à frente, no § 137: “A consciência moral verdadeira é a disposição de espírito de querer o que é bom *em si e para si*; ela tem, por isso, princípios estáveis; e, no caso, são para ela as determinações e as obrigações objetivas para si. Diferente desse seu conteúdo, da verdade, ela é apenas o *aspecto formal* da atividade da vontade que, enquanto essa vontade, não tem nenhum conteúdo próprio. Mas o sistema objetivo desses princípios e obrigações e a reunião do saber subjetivo com esse apenas estão ali presentes do ponto de vista da eticidade. Aqui, no ponto de vista formal da moralidade, a consciência moral é desprovida desse conteúdo objetivo, é assim para si a certeza formal infinita de si mesma, que precisamente por causa disso é ao mesmo tempo enquanto certeza desse sujeito. [Entretanto,] o que é direito e obrigação, enquanto é o elemento racional em si e para si das determinações da vontade, não é por essência nem a propriedade particular de um indivíduo, nem está na forma do sentimento ou de um outro saber singular, isto é, sensível, porém é na forma de determinações pensadas, universais, quer dizer, na forma de *leis* e de *princípios*. Por isso a consciência moral está submetida a esse juízo de que, se ela é *verdadeira* ou não, e a apelação exclusiva *de seu* Si é imediatamente oposta ao que ela quer ser, a regra de um modo de ação racional, universal válido em si e para si. Por esse motivo, o Estado não pode reconhecer a consciência moral na forma que ela tem como própria, isto é, enquanto *saber subjetivo* [...]. No ponto de vista moral, tal como é diferenciado nesse tratado do ponto de vista ético, entra apenas a consciência moral formal; a consciência moral verdadeira apenas é mencionada a fim de indicar sua diferença e afastar o mal-entendido, segundo o qual aqui, onde se examina somente a consciência moral formal, se trataria da verdadeira consciência, que está contida na disposição de espírito ético, que se apresenta somente na sequência.” (*Op. cit.*, p. 148-50, § 137, grifos no original).

³⁸² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte, UFMG, 1986. p. 341.

A liberdade kantiana – que não é nada mais que um fato da razão – fundamenta apenas formalmente o direito, pois a legislação racional que ela determina não determina conteúdo algum. Assim, como explica Mayos, “a subjetividade é o elemento chave da moralidade kantiana, pois deve ser absolutamente autônoma e independente de qualquer condição objetiva ou circunstância externa”³⁸³.

Hegel evidencia a inadequação da fundamentação da ética na moral e, destarte, deverá realizar a superação da moralidade na eticidade, o que será logrado a partir da contraposição a essa liberdade subjetiva que não pode encontrar seu conteúdo fora de si – ou, simplesmente, autonomia da vontade –, de uma liberdade que tem por determinação mais radical exteriorizar-se, de fora de si se realizar. Atesta Gonçal Mayos Solsona que:

Para Hegel, a liberdade dos indivíduos não se deve separar da eticidade coletiva ou da razão universal, e não só – como dizia Kant – por uma mera formalidade que não obriga realmente a nada, mas pela necessidade especulativa, também vital e política, de reconciliar as vontades particulares com a vontade geral ou universal. É dentro dessas coordenadas que se deve interpretar a conhecida distinção que Hegel faz sempre entre *moralidade* – que ele associa a Kant – e *eticidade* – que supera a anterior.³⁸⁴

Ora, essa relação entre moralidade, pela qual Hegel apresenta a filosofia kantiana, integrando-a no sistema como um momento em-si, e eticidade é de insuficiência e negatividade. Por entender que não pode separar a razão do mundo por ela criado, liberdade individual da liberdade efetiva que se manifesta objetivamente na cultura como instituições concretas e direito positivo, Hegel deverá, partindo dessa mesma liberdade, libertá-la da impotência, da unilateralidade e, por isso, das contradições que Kant lhe incutira. A razão pura prática é, no fim das contas, o esconderijo imaculado e confortável no qual se refugia uma razão sobremodo

³⁸³ MAYOS SOLSONA, Gonçal. *O iluminismo frente ao romantismo no marco da subjetividade moderna*. Tradução de Karine Salgado. Versão de capítulo da obra originalmente publicada em castelhano: MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo; Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Editorial Herder, 2004. p. 363-408. Disponível em: <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos_old/PDF/IluminismoFrenteRomantPort.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 7.

³⁸⁴ MAYOS SOLSONA, Gonçal. *G. W. F. Hegel. Vida, pensamento e obra*. Tradução de Catarina Mourão. Barcelona: Planeta De Agostini, 2008. Disponível em: <<http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/HegelLiberdadeEstadoPort.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2013. p. 106. (grifos no original). Nesse sentido, explica o mesmo autor, já em outro estudo: “Portanto, Kant está reivindicando colocar sua própria subjetivação por cima de qualquer objetividade que não tenha se validado por e desde uma racionalidade que, por sua vez, se valida pela ‘íntima e privada’ subjetivação ou a faculdade pessoal do entendimento. Toda institucionalização, pois, tem que ser ‘criticada’ (para ser aceita se procedente) desde o juízo levado a cabo pela faculdade intelectual de cada um.” (MAYOS SOLSONA, Gonçal. *O iluminismo frente ao romantismo no marco da subjetividade moderna*. Versão de capítulo da obra originalmente publicada em castelhano: MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo; Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Editorial Herder, 2004. p. 363-408. Disponível em: <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos_old/PDF/IluminismoFrenteRomantPort.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 14.).

impotente para dar conta da eticidade como a realidade diversa e dinâmica por ela mesma forjada. Ora, se o homem é livre e racional, não se pode, por simples sanitarismo de uma razão avessa ao empírico (que por isso é falsa), separar razão legisladora (abstrata) e liberdade positivada (concreta), ou seja, não fundar na vontade racional a realização concreta da liberdade. Por isso Salgado salienta que, apesar de Hegel concordar com Kant que o direito é o lugar da liberdade, ele “procura relacionar esses dois conceitos dialeticamente, introduzindo a categoria da historicidade do direito e da sociedade em que o direito se desenvolve”³⁸⁵.

Assim, a história será o palco de realização da liberdade, pois nela se dão as sucessivas objetivações do Espírito, como Estado, que, como organização da liberdade substancial que se desenvolve até o saber de si mesma, chega na Revolução ao reconhecimento – por óbvio, histórico – de que todos são livres. Em Hegel, a liberdade também é o fundamento do direito, mas não na medida em que vale como um princípio *a priori* que dita uma legislação racional pura, mas porque funda concretamente a organização política da comunidade da qual sorverá o direito seu conteúdo histórico-cultural concreto, como *liberdade efetivada*. Para ele:

O terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é a liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza.³⁸⁶

A liberdade em Hegel se efetiva na realidade político-cultural da qual a ordenação jurídica é manifestação normativa, isto é, ela se dá no e pelo *ethos* comunitário, cuja substância será absorvida pelos costumes, pelas instituições e positivada formalmente nas leis e na Constituição de um povo, o que para ele corresponde no sistema à *eticidade*. Frise-se a diferença abissal dessa perspectiva com a kantiana: Kant simplesmente divorcia a liberdade da história, já que esta é um dado empírico completamente estranho à razão pura, que determina a vontade que realizará uma liberdade que é interna; Hegel, ao contrário, considera a história como produto da liberdade, como o *habitat* no qual o Estado se desenvolve desde o reconhecimento abstrato da consciência de si, sua imersão na ordem objetiva – Espírito imediato –, até a identificação entre a liberdade subjetiva e a liberdade substancial – Espírito certo de si mesmo.

Dessa forma, a liberdade supera o momento subjetivo da vontade autônoma para se fixar concretamente nas instituições por ela criadas. Como explica Jean François Kervégan:

Hegel continua sendo fundamentalmente fiel à concepção kantiana-fichteana da liberdade como autodeterminação da vontade racional. Mas ele faz das estruturas

³⁸⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 324.

³⁸⁶ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 56, § 4.

jurídicas e políticas não apenas as condições (implicando restrição) para a realização dessa liberdade, mas, sobretudo, para a verificação objetiva de sua natureza, consistindo em ser sempre já mediatizada por aquilo que lhe parece outro. A liberdade, determinação natural ou essencial da humanidade, *pressupõe a própria objetivação*. O homem só tem acesso à verdadeira liberdade, ao ser junto de si, ao aceitar essa pressuposição, reconhecendo esta simples verdade: a liberdade somente é possível onde as leis a tornam efetiva ao mesmo tempo que parecem restringi-la. [...] a liberdade do indivíduo [é] essencialmente mediatizada por sua própria objetivação. Por falta de reconhecer essa circularidade inerente ao próprio conceito da liberdade ou do espírito, a teoria do direito natural apoiou-se na afirmação abstrata dessa liberdade e alterou profundamente seu conceito.³⁸⁷

Como autodeterminação da vontade racional, a liberdade realizada nas instituições do Estado se revela não como uma objetividade qualquer, mas como uma objetividade lógica, racional, pois é atributo da vontade que a partir da Lógica se lança para o mundo, determinando, no plano do Espírito Objetivo, exteriorizações necessárias. Na trilha de Kant, a liberdade é racional, e a razão, livre, mas, para além da reles autonomia da vontade na qual tal reconhecimento estanca no plano individual, em Hegel, a liberdade tem por determinação se exteriorizar, e quando o faz nada mais ela efetiva senão a própria razão que é imanente à realidade, logo, à história, cuja substância está determinada pela ideia. É por isso que, para Hegel, “a ciência filosófica do direito *tem por objeto* a ideia do direito, *o conceito do direito e sua efetivação*”³⁸⁸, concepção que Salgado irá adotar e desenvolver. Como ele bem resume:

Hegel retoma os temas nas suas respectivas autonomias, dadas por Kant, e trata-os dialeticamente, procurando mostrar que formam uma unidade na filosofia prática, considerando a legalidade não como explicação abstrata do direito, porém como momento de um todo articulado organicamente nas suas partes, denominando esses momentos e não mais partes que apenas compõem o todo, de direito abstrato, para distinguir o direito como momento da legalidade, do direito como momento da totalidade do Espírito Objetivo, principial ou em si e universal abstrato; a moralidade, momento do reconhecimento da consciência moral na pura subjetividade do indivíduo dotado de vontade autônoma, pensamento e corporeidade; e o terceiro momento,

³⁸⁷ KERVÉGAN, Jean François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução de Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006. p. 207. (grifos no original). No mesmo sentido, Gonçal Mayos Solsona: “Para Hegel, pois, a liberdade não é apenas factor interno e subjectivo da convicção do indivíduo, vinculada à kantiana ‘lei moral no fundo do coração’ e à própria consciência moral, como também, e sobretudo, um factor real, externo, objectivo, colectivo e juridicamente institucionalizado. A liberdade não implica em Hegel o saber-se absolutamente autónomo e independente de tudo, mas o reconhecer-se no enquadramento jurídico-institucional que viabiliza a própria liberdade, inclusive reconhecer como próprias as determinações que este representa. [...] Para Hegel, falar da liberdade efectivamente existente na vida dos povos implica analisar as instituições que estes criaram e que expressam tanto o seu sentir sobre a liberdade como os limites objectivos que a fixam. Segundo Hegel, é pensamento representativo procurar definir a liberdade em abstracto e só considerar a forma, como afirmava que fizera Kant; enquanto a verdadeira especulação dialéctica surge quando se pensam – isso sim, a partir do todo – os dados concretos e empíricos.” (MAYOS SOLSONA, Gonçal. *G. W. F. Hegel. Vida, pensamento e obra*. Tradução de Catarina Mourão. Barcelona: Planeta De Agostini, 2008. Disponível em: <<http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/HegelLiberdadeEstadoPort.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 113 e 126.).

³⁸⁸ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 47, §1.

englobante dos dois primeiros, o da política por ele denominado eticidade, palavra com que pretende dar unidade à substância ética do Espírito Objetivo.³⁸⁹

O que Salgado irá buscar é, ao criticar a supervalorização do político por Hegel, como veremos no próximo tópico, estabelecer no direito o verdadeiro momento de “unidade da substância ética do Espírito Objetivo”, e, assim, acabar por se distinguir das perspectivas política de Hegel e moral de Kant (e Lima Vaz), para enxergar no direito o ponto de chegada do processo ético total. A consciência moral é o ponto desse processo que apresenta a inflexão da subjetividade que deverá ser superada num momento concreto de objetividade, que para Hegel é o Estado, para Lima Vaz é a comunidade ética, cujo fundamento é moral (o Bem transcendente), e para Salgado é o direito.

Como já vimos, segundo Salgado, o que lastreia essa essencial objetividade do direito, como realização concreta da liberdade, é a exigibilidade das condutas juridicamente tuteladas, que por isso são objeto de normas formalizadas, o que as eleva a um plano outro que o da subjetividade e autonomia da moral. Assim, a consciência moral do sujeito moral “tem de ser superada, não apenas na universalidade abstrata de uma lei moral, que possa ser aceita por todos, mas também universalmente objetiva no sentido de sua realização numa consciência jurídica que é um nós real”³⁹⁰. Desta feita:

A consciência invertida, que deixa de ser subjetiva para universalizar-se e objetivar-se na lei abstrata moral por ela criada, sem conteúdo, converte-se novamente ao considerar que a lei universal, por ela criada como pura forma abstrata dentro dela, surge agora na objetividade da ação na cultura, como ação de todos, portanto como razão.

A desalienação da lei moral na objetividade de uma lei, que é de todos, torna possível a passagem para a consciência jurídica.³⁹¹

Essa passagem da particularidade da moral à universalidade do direito será propiciada pelo reconhecimento do outro e conseqüente consenso pelo nós assim formado acerca dos bens (valores morais) que devem ser *tribuídos* a todos – e, dessa maneira, podem ser objetivamente exigíveis de todos, como bens jurídicos. A *tribuição* universal de um bem na esfera do direito exsurge, portanto, do procedimento de universalização do bem até então só concebido como um dever individual pela consciência moral, que, apesar de reivindicar a universalidade para

³⁸⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. Augustus: a fundação do Estado ocidental. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, v. 104, p. 229-262, 2012. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/viewFile/P.0034-7191.2012v104p229/152>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 254.

³⁹⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 55.

³⁹¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 33.

suas determinações particulares, seus imperativos categóricos, está alijada do contato com outras consciências ainda igualmente imersas na abstração de seu conteúdo moral pretensamente absoluto.

Tais determinações abstratas serão alçadas, pelo reconhecimento propiciado pela consciência política, ao plano universal e concreto da consciência jurídica, apto a positivizar normas objetivas. A consciência política, como consciência que promove a universalização do bem moral, é o liame que permite a passagem da consciência moral para a consciência jurídica, ao mesmo tempo em que também é, ela mesma, esse momento ético superior.

Portanto, o caminho para a comunidade ética, segundo Salgado, é político, pois é a consciência política que direciona o homem para o encontro com o outro, de modo a estabelecer o caráter intersubjetivo da existência humana por meio do reconhecimento de um nós que, assim, abre caminho para a universalização formal, como normas jurídicas, dos valores morais partilhados pela comunidade. Dessa forma, apesar de não ser o momento moral o determinante do ético, tal como ocorre em Lima Vaz, que norteia a comunidade ética pelo conteúdo de um bem transcendente, em Salgado, a consciência moral, como momento subjetivo do ético, ocupará papel essencial no processo ético na medida em que legisla moralmente intuindo, subjetivamente, como deveres, o conteúdo normativo que num momento posterior será universalizado pela consciência política mediante o reconhecimento de sua *tributividade* para, na sequência, ser formalizado pela consciência jurídica como direitos subjetivos. Destarte, como explana Lima Vaz:

[...] a sociedade política só se integra na plenitude da sua vocação humanizadora quando as técnicas e os estilos de organização – jurídicos, sociais, econômicos – que ela forja como instrumentos da sua estabilidade, se interiorizam no reconhecimento mútuo das consciências e recebem aí um conteúdo moral.³⁹²

Portanto, esse conteúdo moral, que em si é abstrato, para que possa efetivamente fundamentar uma existência ética, deverá ser suprasumido num momento de objetividade e concreção que é a consciência jurídica, e isso ocorre com o reconhecimento de sua universalidade no momento político, como passamos a descrever. Essa proposta de interpretação de Salgado tem o condão de reeditar a diretriz de Lima Vaz de “articular numa unidade social orgânica a comunidade ética e a comunidade política e de reencontrar, assim, em condições e situações históricas infinitamente mais complexas, o caminho aristotélico que

³⁹² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Os valores morais e sua importância na segurança nacional*. Rio de Janeiro: Escola Superior de Guerra (Conferência), 1961. p. 17.

conduz da Ética à Política”³⁹³, tratando-se, igualmente, de um “movimento dialético constitutivo do ser ético e político do homem e através do qual ele se eleva da sua particularidade à singularidade concreta ou à universalidade efetiva de sujeito da virtude e da lei”³⁹⁴.

3.2.3 A consciência jurídica concreta

A consciência jurídica, ao mesmo tempo que é todo o processo ético – o processo ético total –, dele toma parte como ponto de chegada, então, como consciência jurídica mediata, ou concreta, que fecha o sistema ético que entendemos emergir do pensamento de Salgado pela suprassunção dos momentos abstratos da consciência jurídica imediata e da consciência moral.

De fato, Salgado estabelece que “a consciência jurídica é um processo de superação da consciência moral subjetiva, por força da objetividade positiva do direito, realizando nesse movimento a totalidade ética”³⁹⁵. Nesse processo, a consciência política é apontada como a mediação entre a consciência moral e a consciência jurídica. Mas, por concernir à formação do nós, da universalidade à qual a consciência jurídica adere, entendemos que a consciência política é um momento integrante do momento de universalidade da consciência jurídica, pois não há como separar essas duas realidades; não há negação entre elas. Por isso, nesse processo ético de Salgado, a consciência jurídica, tal como a eticidade em Hegel, se apresenta inerentemente embebida no caldo político do *ethos* cuja objetividade decorre exatamente da estrutura intersubjetiva, é dizer, política, que a consciência política produz.

Portanto, apesar de, por motivos didáticos, termos de tratar em separado a consciência política e a consciência jurídica mediata, esses dois momentos se aderem como uma universalidade que é, ao mesmo tempo, política e jurídica. É isso o que passamos a evidenciar.

3.2.3.1 Consciência política: reconhecimento e universalização

No primeiro capítulo desta tese, apresentamos o pensamento de Hegel focando nos dois principais pontos nos quais o elemento político se exprime com mais força: são eles o momento da razão, na Fenomenologia, e o da eticidade – singularizado no Estado – no sistema. Enquanto

³⁹³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 176.

³⁹⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 176.

³⁹⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 24.

a razão é estabelecida pelo reconhecimento, que confere o saber de si da consciência como o saber de um nós, o Estado é a totalidade ética propiciada pelo liame ético entre os indivíduos, que Hegel chama de patriotismo.

No segundo capítulo, sobre Lima Vaz, expusemos resumidamente sua Antropologia e Ética filosóficas enfatizando a categoria da intersubjetividade, de modo a evidenciar seu papel mediador entre a estrutura subjetiva do agir ético – a consciência moral – e a estrutura objetiva do agir ético. Tal mediação diz respeito à atividade agregadora que conforma os laços entre homens na comunidade ética, dados pelo reconhecimento e pelo consenso, sob o manto da ideia de bem.

Trataremos, agora, de alinhar o pensamento desses grandes filósofos com o de Salgado na busca por uma compreensão apropriada do real significado e dimensão do elemento político – o momento da consciência política – na Teoria da Justiça de Salgado.

Entendemos que é possível indicar inicialmente como consciência política em Hegel o momento fenomenológico da razão, no qual, pelo reconhecimento, a consciência de si se descobre como consciência de um nós. Com efeito, Salgado explica que “o *nós* é o momento próprio da razão, que traz em si todo um processo dialético a envolver a consciência oposta ao seu exterior, ao objeto, pela consciência de si, sempre como abertura para o objeto até a consumação de um *nós*, que é também um *eu*”³⁹⁶. A descoberta desse *eu que é um nós* marca o advento do Estado hegeliano, objetivação da intersubjetividade descoberta naquele momento pela consciência como constitutiva do seu autoconhecimento, o que faz do direcionamento para o outro um passo decisivo do caminho de autodescoberta do Espírito. Como um nós, a razão se coloca objetivamente, então como Espírito, no Estado, e aí se tem inaugurado o processo de autodesdobramento do Espírito no terreno da cultura, na história.

Devido a essa posição fundacional da cultura em que Hegel situa o outro, identificado com o eu, Lima Vaz pode afirmar que “a intersubjetividade só irá reencontrar um lugar fundamental no domínio da reflexão ética com o conceito hegeliano de ‘eticidade’”³⁹⁷. E assim ele se exprime acerca da originalidade e impacto da filosofia hegeliana no que tange à centralidade dos temas da intersubjetividade e da comunidade:

A inflexão historicocêntrica do pensamento filosófico a partir de Hegel coloca necessariamente o problema da comunidade humana no centro da reflexão filosófica. A solidão a-histórica do Eu cede lugar à emergência do Nós e aos passos da sua

³⁹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho*, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 44.

³⁹⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 59.

constituição como sujeito da história: a luta, o reconhecimento, a cultura. A reflexão sobre o existir histórico, fundado na relação de intersubjetividade, apresenta-se, sem dúvida, como uma das fontes principais do método dialético que se difunde no pensamento filosófico depois de Hegel.³⁹⁸

Temos, destarte, que todo o desenvolvimento histórico-fenomenológico do Estado para Hegel possui como fundamento o reconhecimento, porquanto, desde o momento da razão, a consciência de si se descobre como consciência de um *nós*, e é esse condicionamento intersubjetivo, dado pela essência política do homem, que conduzirá a experiência da consciência como a experiência de um nós.

Ora, como o eu só sabe de si pelo reconhecimento de seu outro, isso significa que o homem só conhece a si por ser um “animal político”, e é por isso que Lima Vaz, na mesma perspectiva, coloca a intersubjetividade como uma categoria antropológica, e daí depreende uma *ontologia da intersubjetividade*. Inserida no sistema ético como a estrutura intersubjetiva da vida ética, cuja singularidade é a consciência moral intersubjetiva (ou social), a categoria da intersubjetividade está na raiz da própria autossignificação do homem, que só se conhece porque se reconhece no outro, numa dimensão coletiva, portanto. Para Lima Vaz:

[...] o político [é] entendido como o domínio da relação entre os homens que se tece exatamente como relação da igualdade na diferença. Trata-se de uma igualdade que não elimina a diferença na relação abstratamente homogênea da dominação [...] mas a “suprassume” na relação concretamente diferenciada do reconhecimento. A invenção grega do político torna-se justamente o gesto instaurador do Ocidente como ideia civilizatória na medida em que dá forma histórica à dialética da igualdade na diferença como dialética própria do ser político. Ela assegura ao homem, ser social, essa forma superior de igualdade que o eleva da particularidade das diferenças individuais à universalidade concreta do ser-reconhecido no universo ético da *politéia*, ou no reino das leis.³⁹⁹

Joaquim Carlos Salgado, por sua vez, irá recepcionar a mesma ideia presente na categoria vaziana da consciência moral intersubjetiva, mediadora entre a estrutura subjetiva e a estrutura objetiva do agir ético. Mas para ele o momento de objetividade será dado pelo direito, e a consciência moral social será transposta para sua Teoria da Justiça como consciência política. É ela, então, conforme entendemos, pelo ato de reconhecimento, que, ao inaugurar a convivência humana, configura a comunidade política por meio do saber de um nós que viabiliza, e assim abre caminho para a construção da cultura, cuja natureza, portanto, é

³⁹⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 70.

³⁹⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 347.

inerentemente política.⁴⁰⁰ Para usarmos terminologia análoga à de Lima Vaz, tratar-se-ia de uma *ontologia da politicidade*.

Evidentemente, assim, que é desse reconhecimento mútuo no seio de uma organização estatal que decorre a ordenação jurídica dessa sociedade. A consciência política, estando na raiz da cultura e, assim, do *ethos*, está na raiz do direito. E aqui se patenteia a conexão da consciência política que em Hegel e Lima Vaz inaugura a comunidade ética com a consciência política que, na Teoria da Justiça de Joaquim Carlos Salgado, concerne à mediação entre a consciência moral individual e a consciência jurídica universal.

Segundo o jusfilósofo mineiro, o atributo essencial da consciência jurídica é a universalidade, ao contrário da particularidade que caracteriza a consciência moral. Para tanto, a operação de universalização de valores até então restritos ao plano do dever moral individual para o *status* de bens jurídicos, a informarem direitos subjetivos, fica a cargo da consciência política, que os eleva ao plano ético objetivo da normatividade jurídica. É nesse sentido que interpretamos a afirmação do autor segundo a qual “a moral deve ser elevada ao direito, à universalidade; e isso se dá pela política. A consciência jurídica [*leia-se* política] opera esse trânsito da imediatidade moral para a consciência jurídica”⁴⁰¹.

Assim, entendemos o momento da consciência política como aquele que confere a aptidão do ser humano para, reconhecendo e sendo reconhecido, conformar a totalidade que será sujeito e destinatário das prescrições jurídicas universais. Segundo Salgado:

[...] a consciência moral subjetiva que é a operação da inteligência e da vontade na identificação do bem (Aristóteles, Santo Tomás) e do dever (Kant) somente através do trânsito pela consciência intersubjetiva, que se dá pelo reconhecimento e pelo consenso na política, chega à razão jurídica de um nós a dar unidade aos sujeitos e ao objeto ou bens, que se transformam em bem jurídico.⁴⁰²

Ora, essa consciência política – que Salgado aqui designa como consciência intersubjetiva, o que demonstra a equivalência desses conceitos – realiza a operação a partir da qual os valores esposados pelo indivíduo moral passam a concorrer a nível intersubjetivo mediante sua assunção ao plano de um nós após o qual a passagem ao jurídico se dá pela formalização e positivação de tais valores, tendo como referência a universalidade da consciência jurídica consagrada como uma unidade ético-cultural no momento anterior da

⁴⁰⁰ Conferir: MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Reconocimiento: cultura es política*. Mayo 2013. Disponível em: <<http://goncalmayossolsona.blogspot.com.br/2013/05/reconocimiento-cultura-es-politica.html>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

⁴⁰¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 56.

⁴⁰² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 67.

consciência política. Em outras palavras, a consciência política possibilita a passagem da consciência moral para a consciência jurídica exatamente porque o conteúdo das normas a serem universalizadas formalmente pelo direito exsurge de uma unidade concreta que, apenas por constituir uma totalidade, pode ser destinatária de normas (para ela) universais. Com efeito:

O direito é a forma mais avançada e mais elaborada de universalização dos valores éticos, pois se tais valores permanecessem regionalizados como valores morais de um grupo, embora a aspirem não têm a objetividade de valores de toda a sociedade, não são valores como tais (universais) reconhecidos. Desse modo, numa sociedade pluralista, podem e devem conviver sistemas éticos dos mais diversos com as respectivas escalas de valores mais ou menos aproximadas, ou mesmo distanciadas umas das outras. Somente, porém, quando há valores éticos comuns a todos esses grupos ou sistemas, portanto quando se alçam materialmente à categoria da universalidade, como valores de todos os membros da sociedade, e como tais reconhecidos, podem esses valores éticos ingressar na esfera do direito: primeiro por serem considerados como universais na consciência jurídica de um povo, a exemplo dos direitos naturais, assim concebidos antes da Revolução Francesa; depois, formalmente positivados na declaração de direitos, ato de vontade que os normatiza universalmente, isto é, como de todos os membros da sociedade e por todos reconhecidos; por fim, efetivados na fruição de todos.⁴⁰³

A consciência política que Salgado estabelece como a mediação entre a consciência moral e a consciência jurídica concerne à disposição da consciência a se identificar com outras consciências de modo a, reconhecendo-as, promover um consenso ético (que para Lima Vaz é um prolongamento do reconhecimento), quer dizer, partilhar valores morais que doravante poderão ser universalizados formalmente pela consciência jurídica, transformando-se em bens jurídicos.

Nesse esteio, a consciência política em Salgado concerne à determinação essencial da consciência de se constituir como um nós, de viver integrada numa comunidade, numa pólis, o que conduz à unificação de suas realizações objetivas, de sua cultura, jungindo dialeticamente a vontade subjetiva com o conteúdo ético dessa comunidade, que é sorvido e objetivado nos termos universais e formais do direito. Com efeito, afirma Salgado que:

A Filosofia do Direito encerra sua tarefa, explicitando a liberdade na forma de sua efetivação desdobrada em direitos, cujos conteúdos são os valores que a cultura lhe põe à disposição, como exigíveis e universalmente atribuíveis, declarados universalmente no momento político e efetivados singularmente no momento que se pode denominar razão jurídica, em que o eu que frui o direito é ao mesmo tempo um nós.⁴⁰⁴

⁴⁰³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 9.

⁴⁰⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p. 264. (grifo nosso.)

Como anterior ao momento jurídico, momento da *tribuição* e declaração formal dos “valores que a cultura [...] põe à *disposição*”⁴⁰⁵, o político diz respeito ao próprio processo de constituição da universalidade da cultura e dos valores a serem juridicizados – o que faz pelo reconhecimento.

Assim, entendemos que a presente tese pode contribuir com a formulação de uma interpretação original da consciência política em Salgado por meio da aproximação de sua Teoria da Justiça com a filosofia de Hegel e de Lima Vaz no exato ponto em que estas fornecem elementos para a compreensão da natureza universalizante da atividade que a consciência política realiza na passagem da moralidade para a eticidade, ou, em Salgado, da consciência moral para a consciência jurídica: o reconhecimento como universalização.

Tal aproximação tem o condão de acentuar a relação dialética – é dizer, de igualdade na diferença – entre direito e política, na medida em que sedia nos domínios de um renovado consenso ético-político a criação do direito. A consciência política, aqui entendida como instituidora da dimensão política e social da existência humana, é identificada dialeticamente com a dimensão jurídica da existência humana. Ou seja, ao mesmo tempo que permite a passagem da particularidade da moral para a universalidade do direito, ao universalizar a moral, se identifica com a universalidade do direito por ela criada. O intelecto analítico terá dificuldade para conceber esse movimento, já que é impossível divisar o ponto exato em que se dá essa transição, pois, quando a consciência política eleva a moral ao direito, ela é também consciência jurídica.

Trata-se de um processo ético cujo ponto de chegada é a consciência jurídica como consciência ética total, na qual estão suprassumidas a consciência ética imediata e a consciência moral. A consciência política está presente tanto nos momentos da consciência ética imediata, conformando a identificação abstrata entre os membros da comunidade, cuja objetivação será o *ethos* costumes, quanto no momento da consciência jurídica concreta, no qual o reconhecimento elevará a consciência moral individual à universalidade ética da lei.

Assim, no primeiro momento desse processo, que chamamos em tópico anterior de consciência ética imediata, verifica-se o primeiro encontro intersubjetivo no bojo do qual a consciência de si efetua o reconhecimento imediato do outro. É essa identificação do eu com o nós que Hegel chama de razão e que tem o condão de superar a consciência de si individual e assim efetivar o Estado ético imediato. A consciência jurídica imediata é a responsável pela primeira objetivação do Espírito no *ethos* da comunidade que apresentamos nesse momento em

⁴⁰⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p. 264.

si na figura dos costumes. Portanto, a consciência política imediata concerne ao reconhecimento imediato do outro na forma da identificação abstrata com esse outro, e, sucessivamente, com a identificação com o produto jurídico de sua vida em comunidade, que a consciência jurídica imediata constrói como costume. É a consciência política imediata que conforma a imediatidade do laço ético de uma comunidade de nascimento que se liga irrefletidamente pelo costume, ou consciência jurídica imediata, que adere à consciência política imediata.

Aqui nos permitiremos apontar, ainda que na forma de uma intuição com que pretendemos nos aprofundar em outra oportunidade, na ideia de *nação* a construção da consciência política imediata. Com efeito, a nação, como comunidade de nascimento, encerra o aspecto imediato da identificação da consciência com outras consciências no plano abstrato, não mediatizado pela vontade subjetiva.

A nação, portanto, na condição de nós abstrato, seria o construto da consciência política imediata, uma totalidade abstrata na qual o membro se encontra como parte não supressumida, na qual se integra sem que sua vontade para tanto ocorra conscientemente, e isso se dá exatamente porque a unidade da nação é dada apenas pelo nascimento, a mesma determinidade natural e imediata que insere o homem no seio da família, esta que representa, na eticidade, o momento análogo, da universalidade abstrata. Na comunidade nacional, o homem desempenha o mesmo papel que na família – de membro –, pois em ambas o nascimento determina o vínculo natural de pertencimento ao todo. Esse sentimento de pertencimento imediato, que mais tarde seria chamado de nacionalismo, provém da imersão total do homem na cultura pela qual ele se reconhece abstratamente, reconhecendo-a como do nós ao qual ele pertence.

O pertencimento do membro à nação é o pertencimento figurado na Fenomenologia do cidadão grego à bela totalidade, no qual o nascimento naquela comunidade determina a adesão incondicional ao todo, àquela cultura na qual ele se vê, ao *ethos* de sua comunidade nacional.

Já na consciência política mediata, que suprassume a consciência ética (e política) imediata e a consciência moral rumo à universalidade da consciência jurídica, o povo concreto sabe de si efetivamente na medida em que essa efetividade é dada pela universalidade do nós comunitário concreto, resultante do reconhecimento concreto, que Hegel figura, na Fenomenologia, pela Revolução, na qual todos se sabem livres, e, no sistema, pelo patriotismo, que permite a superação do indivíduo da sociedade civil no cidadão do Estado. Aqui, o indivíduo ocorre ao todo não apenas pela contingência de sua universalidade enquanto pertencente ao todo histórico-cultural da nação, apesar de essa sempre estar presente, porque suprassumida, mas pela consciência, como tal refletida, mediada, de que pertence a uma comunidade ética. Nesse sentido, como entende Hegel:

Pertence à cultura, ao *pensar* como consciência do singular na forma da universalidade, o fato de que eu seja apreendido enquanto pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. O *homem vale assim, porque ele é homem*, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, pela qual o *pensamento* vale, é de uma importância infinita, – apenas é insuficiente quando se fixa, enquanto *cosmopolitismo*, num opor-se à vida concreta do Estado.⁴⁰⁶

Nesse sentido, segundo explicação de Kervégan, quando se constitui como Estado, no âmbito superior da consciência política concreta, “uma comunidade não é mais simplesmente uma ‘nação’, uma entidade lingüística, étnica ou cultural, mas uma totalidade organizada e consciente, ao mesmo tempo, de sua força, de sua identidade institucionalizada”⁴⁰⁷. Nesse âmbito ela é o povo concreto, o nós promovido pela consciência política mediata, que, após a cisão da universalidade imediata da nação pela subjetividade da consciência moral, retorna a si refletidamente, visando conscientemente ao todo da comunidade ética. Assim, com Franz Rosenzweig:

[...] o indivíduo e a nação, podem apenas [no Estado] se tornarem o que são: o indivíduo verdadeiramente ético, a nação verdadeiramente povo. [...] Hegel talvez nunca tenha chegado a conceder à nação o seu direito próprio e absoluto [pois] ele sentia de modo excessivamente forte no Estado mesmo, ainda que no Estado não-nacional, a realização completa daquilo que o indivíduo singular poderia desejar, como a satisfação de sua vontade, de modo que ele não poderia reservar à nação nenhuma posição própria, aquela do conteúdo necessário do corpo do Estado. Apenas outros, posteriores a ele, recusando-se a inserir nas suas deduções do Estado a vontade do indivíduo singular no ponto de partida do pensamento, puderam conceder espaço à nação também no ideal de Estado. Mas não Hegel.⁴⁰⁸

Hegel, positivamente, entende que o Estado racional que emerge da Revolução e ao qual deve dar a expressão conceitual no bojo do sistema tem seu fundamento concreto no povo, a

⁴⁰⁶ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 203, § 209. (grifos no original). De forma semelhante, ao tratar do problema já espinhoso em sua época da relação do Estado com os judeus, Hegel escreve que, apesar de a unidade política se afirmar com particularidade infinita do espírito do povo, isso que não significa que não deve reconhecer o direito de ingresso nela (ou, mais, incentivá-lo) pelos dos estrangeiros: “Assim se teria tido o direito formal de ser contra a concessão de direitos civis aos *judeus*, visto que eles não deveriam ser considerados meramente um grupo religioso particular, porém pertencentes a um povo estrangeiro, assim o clamor que se elevou contra esse e outros pontos de vista negligenciou o fato de que eles são, antes de tudo, *homens* e que essa não é apenas uma qualidade banal, abstrata [...], porém que nisso reside o fato de que mediante a concessão dos direitos civis é, muito mais, a *autoestima* de valer como *pessoa jurídica* na sociedade civil-burguesa e que a partir dessa raiz infinita, livre de tudo o mais, produz-se a equiparação exigida do modo de pensar e da disposição de espírito. Não fosse assim, a separação de que se acusam os judeus, antes, se manteria e seria imputada com razão ao Estado excludente como culpa e reprovação; pois ele teria, com isso, desconhecido o seu princípio, a instituição objetiva e seu poder [...]. A afirmação dessa exclusão, visto que ela presumia ter o direito mais elevado, mostrou-se também na experiência como o mais insensato, e o modo de agir do governo, ao contrário, como sábio e digno.” (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 246, § 270 – nota de rodapé, grifos no original).

⁴⁰⁷ KERVÉGAN, Jean François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução de Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006. p. 152-153.

⁴⁰⁸ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 594-5.

unidade entre os cidadãos que suprassume o atomismo da sociedade civil numa totalidade conformada exatamente pelo vínculo espiritual que se estabelece entre os (até então) indivíduos. Esse vínculo concerne à manifestação sistemática do reconhecimento, que, como já vimos, Hegel designa como patriotismo, a disposição ética que permite aos indivíduos da sociedade civil se identificarem eticamente como o nós que é o povo, uma universalidade intersubjetiva, e assim acorrerem à universalidade objetiva que é o Estado.

Portanto, após os momentos do reconhecimento na Fenomenologia, quais sejam, o momento abstrato, da igualdade abstrata – a razão –, e o momento concreto, da igualdade concreta – a Revolução –, Hegel irá propor no sistema o que entendemos constituir outra apresentação do reconhecimento, agora responsável pela configuração racional do Estado no âmbito do Espírito Objetivo. Esse elemento é o patriotismo, que possibilita a passagem da sociedade civil para o Estado na medida em que conforma a unidade concreta que é o povo, uma unidade espiritual mediada que, portanto, se posta acima da imediatidade da nação, estabelecida exatamente pelo reconhecimento do outro cidadão como um igual no seio da totalidade ética que é o Estado pós-revolucionário. Nas palavras de Hegel:

A disposição de espírito política, em geral, o patriotismo, enquanto certeza que está na *verdade* (uma certeza meramente subjetiva não surge da *verdade* e é apenas opinião) e enquanto o querer se tornou *hábito*, é apenas o resultado das instituições que subsistem no Estado, enquanto é nele que a racionalidade está *efetivamente* presente, assim como recebe confirmação pelo agir conforme as suas instituições. – Essa disposição de espírito é, em geral, a *confiança* (que pode passar para um discernimento mais ou menos cultivado), – a consciência de que meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim de um outro (aqui, do Estado), enquanto na relação comigo está como singular, – com o que precisamente esse não é imediatamente um outro para mim e eu sou livre nessa consciência.⁴⁰⁹

É o patriotismo, portanto, a “disposição de espírito”, que permite a convergência da vontade dos indivíduos, até então amarrada mecanicamente no Estado do entendimento referente à sociedade civil, de modo a conformar a vontade ético-substancial que promove a integração do *bourgeois*, como cidadão, no Estado. Apenas fundando assim o Estado que esse povo concreto realiza sua universalidade, e apenas por ser fundado nesse vínculo político-espiritual concreto que o Estado tem sua realidade. Como afirma Kervégan, para Hegel:

Esse patriotismo diário e essa adesão aparentemente espontânea ao universal – na realidade ela resulta do universal, do “organismo ético”, que em troca o vivifica – são mais importantes para o Estado que a bravura militar; aliás, na verdade eles a tornam possível, são seu verdadeiro fundamento. Afinal, sem a convicção subjetiva disso que o ser substancial da comunidade política é a condição de efetividade de meu bem-

⁴⁰⁹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 240, § 268.

estar particular, ou seja, sem uma ética do Estado que alimente a disposição política de todos os cidadãos, o “patriotismo extraordinário” só poderia ser o feito de indivíduos excepcionalmente valorosos. Ora, o Estado moderno precisa menos de heróis que de cidadãos; ou antes – é uma das lições da Revolução Francesa –, se souber ter cidadãos, terá, caso necessite, heróis.⁴¹⁰

É o povo, portanto, o produto refletido da consciência política concreta, superior à imediatidade da nação, que ensejará, ao fundar um Estado ético, a emergência da consciência jurídica que formaliza nas leis e na Constituição seu modo de ser. É por isso que, como afirma Salgado, “a constituição política de um povo é o lugar do reconhecimento dos direitos dos componentes da sociedade”⁴¹¹.

De qualquer forma, já a tessitura intersubjetiva que confere a unidade do nós comunitário em seu momento de imediatidade, a nação conformada pela consciência política imediata, também irá produzir objetivamente as normas igualmente abstratas com as quais o nós que a produz se identifica imediatamente: o *ethos* costume como produto jurídico imediato da consciência política imediata. Como explica Salgado, “o ético tem um momento de imediatidade que não se mostra com plena racionalidade; é o sentimento ético a ser superado na universalidade racional do direito”⁴¹². Como vimos, essa consciência ética imediata, inconscientemente imersa na realidade jurídica com a qual se identifica de maneira irrefletida, foi apresentada por Hegel no sistema como o momento do direito abstrato, para ele o direito privado romano. Mas, a partir das críticas de Salgado, fica clara a impropriedade dessa associação do direito romano com um momento universal abstrato, cuja marca distintiva do direito legislado é a própria imediatidade que a sofisticação do direito romano está longe de refletir.

O costume, portanto, nos pareceu muito mais ilustrativo dessa primeira objetivação do Espírito, primeiro momento do processo ético que concerne ao contato inaugural dos membros da comunidade entre si e com o produto irrefletido de sua atividade normatizante. Trata-se da primeira forma de aparecimento do *ethos* como estrutura padronizada de comportamentos dada por sua repetição espontânea por parte dos membros da comunidade. Na lição de Lima Vaz, “o *ethos* como *costume* é, para o indivíduo, a um tempo, norma da sua *práxis* ou conduta e estrutura

⁴¹⁰ KERVÉGAN, Jean François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução de Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006. p. 173.

⁴¹¹ SALGADO, Joaquim Carlos. Princípios hermenêuticos dos direitos fundamentais. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 39, p. 345-266, 2001. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/1197/1130>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 255.

⁴¹² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 7.

simbólica que permite à *práxis* eticamente ordenada ser socialmente reconhecida e legitimada”⁴¹³.

Para Hegel, pela dialética do reconhecimento, a consciência de si entra em relação com a outra consciência de si, uma relação entre iguais, porquanto se estabelece com um outro eu, como tal reconhecido. É dizer, o reconhecimento inaugura a sociabilidade e coloca a consciência de si em marcha com as outras, por meio do trabalho, como Espírito, e isso só é possível porque a razão constitui um nós, revelando o valor da igualdade sobre o qual o Estado se funda. Na pena de Salgado, “[é] pelo ato de reconhecimento, no qual o outro aparece ao mesmo tempo como igual, mas também estranho, não familiar, que o convívio se torna possível, mas somente pelo direito”⁴¹⁴.

Tão logo o convívio se torna possível pelo reconhecimento do outro, o consenso, segundo Lima Vaz, o prolongamento do reconhecimento, permite a construção do *ethos* comunitário como condição desse próprio convívio, porquanto condição da manutenção da comunidade consoante os marcos ético-normativos que o nós que a constitui edifica para si. Esse nós, repita-se, é aqui ainda o universal estabelecido inicialmente pela consciência política imediata, cuja objetivação é o *ethos* comunitário, o universal objetivo construído pela consciência jurídica imediata que se apresenta pelos costumes. Na Fenomenologia do Espírito, é esse o momento da razão, unidade do eu com o nós que, apenas a partir dessa relação de igualdade, pode começar a produzir cultura, realização objetiva cuja unidade com o nós subjetivo é o próprio Espírito.

O Espírito Imediato, destarte, se materializa historicamente na totalidade ética grega, para Hegel a grande expressão de unidade orgânica do homem com o todo, apesar de ainda abstrata. Aqui se dá a primeira aparição do Espírito, o que diz respeito à aparição da cultura mediante a fundação da política, o que revela a dimensão inerentemente política da cultura segundo Hegel, consoante a ideia de unidade e igualdade entre os homens na comunidade política, no Estado, que, a partir de seu surgimento como Estado ético na Grécia antiga, inaugura seu caminhar pela história.

Não é à toa, portanto, que o momento designado razão por Hegel na Fenomenologia corresponde ao momento de surgimento do nós, fundante da existência política. Razão e consciência política se implicam, e tiveram sua aurora concomitantemente na Grécia antiga

⁴¹³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. V. t. 2. p. 144.

⁴¹⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 11.

precisamente porque carregam a mesma significação mais profunda de descoberta do outro, como descoberta do nós, e correspondendo às suas conceptualizações epistemológica e político-objetiva, respectivamente. Com efeito, da descoberta da razão na Grécia, o “milagre grego”, decorre tanto a originalidade do pensamento científico-filosófico quanto a originalidade de sua organização política (na qual a igualdade entre os homens é pela primeira vez institucionalizada), bases da vocação universal da civilização ocidental que marcam seu desenvolvimento histórico desde o berço grego e lhe constituem como a civilização universal, civilização da razão, ou – diríamos – civilização do nós. Destarte, “a descoberta da razão pelos gregos instaura definitivamente uma cultura da razão; é o traço característico da cultura ocidental. E por ser a razão a sede do universal, é essa cultura também definida por seu espírito universal”⁴¹⁵.

A razão traz consigo a estrutura da universalidade porque seu discurso arrasta igualmente a todos os homens na busca e ulterior compartilhamento de uma verdade. A ideia de igualdade, portanto, é correlata à universalidade da razão, pois esta pressupõe que todos os seres racionais estão igualmente aptos a partilharem uma verdade, já que todos tomam parte igualmente no *logos*, são igualmente aquinhoados com o dom da razão. Oposto do discurso racional, o mito só pode ser aceito por um grupo restrito submetido a uma autoridade e partilhando uma tradição específica.

Salgado dirá, então, que, “antes de tudo, como homem ou racional, a relação com o outro tem de dar-se no reconhecimento, que implica o ver o outro como um igual. A igualdade é, então, o primeiro ato de medida da razão, e que só ela pode fazer”⁴¹⁶. Ora, essa sublime constatação que dá origem à filosofia é a mesma que dá origem à política tal como vivenciada na Grécia. Se a universalidade da razão tem como fundamento a igualdade entre os homens que partilham um *logos*, essa igualdade deve ser também reconhecida na esfera política, na qual partilham a existência comunitária. Eis então, repita-se, o porquê de Hegel chamar na Fenomenologia o momento do reconhecimento, no qual a consciência descobre a identidade do eu com o nós, de razão. A mesma percepção teve Aristóteles, que dá as clássicas definições do homem como animal racional e como animal político precisamente por compreender a

⁴¹⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*: estudos e documentos de trabalho, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 23.

⁴¹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*: estudos e documentos de trabalho, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 7.

correlação entre esses conceitos, que fundamentam a e se fundamentam na igualdade. Essa igualdade, reconhecida como pressuposto da razão – logo, da própria filosofia –, é que é reconhecida como pressuposto da comunidade – logo, da política. Na lição de Salgado:

Essa é uma proposição apresentada por Aristóteles: *zoon politikón* e *zoon logikón*. Se é lógico, se pensa, pensa na medida em que há o outro que capta o pensamento como comunicado, *lógos*. Do contrário não seria pensante. Por isso é social; e mais, é político, isto é, não só social no sentido de viver em aglomeração, em que os indivíduos estão vinculados por determinações naturais, mas social, vinculados culturalmente, portanto na medida em que se organiza, se estrutura politicamente.⁴¹⁷

O consenso, que Lima Vaz entende ser o prolongamento do reconhecimento, tem a mesma estrutura universal que caracteriza o *logos* e que propiciará o compartilhamento da verdade a que se visa. Na política, igualmente, o consenso será buscado pelo discurso racional, a fim de que todos os cidadãos consintam quanto ao melhor para a comunidade, apesar de muitas vezes esse discurso ser operado instrumentalmente, como uma mera técnica, a retórica. De todo modo, a igualdade política do cidadão grego é a mesma igualdade de participação no *logos* que permitirá, por sua vez, igual participação na definição democrática dos rumos da comunidade a partir do convencimento. Tanto a ágora quanto a academia pressupõem o reconhecimento do outro como igual, com o qual é possível travar um diálogo e usar a argumentação tendo em vista chegar a um consenso sobre a verdade ou sobre o que é melhor para a pólis. Assim, como esclarece Salgado:

A palavra (*lógos*) é instrumento de convencer os outros e a nós mesmos, portanto, o próprio critério da verdade, a razão. Viver segundo a palavra é viver segundo a razão, na esfera de um nós, segundo uma ordem, e a lei é uma ordem determinada por um acordo consciente. Portanto, por um querer racional ou determinado pela razão.⁴¹⁸

Temos assim estabelecido “um dos modos de convivência mais racional jamais conhecido, o diálogo, a busca da solução dos problemas comuns através da razão, ou seja, pelo consenso”⁴¹⁹. No mesmo sentido, Lima Vaz afirma que a:

⁴¹⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*: estudos e documentos de trabalho, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 44.

⁴¹⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*: estudos e documentos de trabalho, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 44.

⁴¹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*: estudos e documentos de trabalho, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 10.

[...] irradiação e transposição numa comunidade de interlocutores da forma primordial do *diálogo* na relação Eu-Tu é que torna possível [...] a formação de uma *comunidade ética*, cujas múltiplas realizações históricas têm como condição elementar da possibilidade a interlocução *dialogal*.⁴²⁰

Por isso, o consenso se mostra como uma das categorias fundamentais da política, também experienciada pela primeira vez na democracia grega, na qual a igualdade entre os cidadãos se realizava na arena política pelo diálogo. Aqui, o reconhecimento da igualdade dos homens se concretizará na autonomia, na isonomia e na *isegoria*, sendo a retórica a técnica especificamente criada e orientada para o convencimento. Essa *techne* política, forma pela qual a política é exercida na comunidade, busca o consenso entre os cidadãos, que devem racionalmente concordar sobre o que é melhor para a comunidade.

O momento político do reconhecimento da igualdade de todos tem assim seu prolongamento no consenso, pelo qual se chega a uma conclusão igual e racionalmente aceita por todos, é dizer, universal. A consciência política atua mediante o reconhecimento da igualdade entre o eu e o nós e prossegue ensejando o exercício da liberdade por meio da palavra, do *logos*, de modo a se alcançar um consenso. Destarte, para Salgado, o momento político grego concerne à revelação da igualdade, pois:

[...] liberdade em Atenas é participar da assembléia, ser cidadão, isto é, exercer os princípios fundamentais da politeia: ser igual perante a lei (isonomia), ter o direito ou liberdade de falar na ágora, de abrir o diálogo ou ter voz (*isegoria*) e poder decidir, criar suas próprias leis (*autonomia*), momentos que se realizam na forma da equidade (a *eunomia*), a exprimir a proporcionalidade na aplicação da lei. É claro que o cidadão gozava de uma vida livre, um estilo de vida compatível com a sua importância como participante da assembléia e exercente daqueles direitos ou liberdades. Essa liberdade, porém, não entrou em consideração como tema autônomo. Ser livre é não ter um senhor, melhor, é ser senhor e, sendo senhor, ser igual a outro senhor; ser igual nas três dimensões dessa igualdade ou direitos políticos acima citados. A igualdade política e, com isso, a liberdade política eram os dois elementos centrais da democracia ateniense. É a igualdade, contudo, o elemento determinante da vida política ateniense. É a vida política a razão de ser da vida individual. Esta submete-se àquela. Portanto, a liberdade submete-se à igualdade. Numa sociedade em que a vida individual coincide com a vida social, o senhor é o livre e é o político, ao qual incumbe o serviço da *pólis*, não há pensar em separar o indivíduo livre do político como ocorrerá após a Revolução Francesa, quando o primeiro valor a considerar é o indivíduo livre, não o político.⁴²¹

Por essa razão, Salgado considera que “o Estado grego [...], no contorno da *pólis*, não realiza a universalidade ou a racionalidade que dará definitivo nascimento ao Estado ocidental,

⁴²⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. V. t. 2. p. 74. (grifos no original).

⁴²¹ SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho*, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 11.

o mesmo ocorrendo com o direito”⁴²². Se em Hegel o caminho do avanço da totalidade imediata grega para uma universalidade concreta passa pela cisão moral, inaugurada com a inflexão moral socrática, a ser dialeticamente superada no momento de universalidade concreta dado na Revolução Francesa, Salgado também concebe a consciência moral grega como o momento abstrato a ser superado, mas essa superação vem já com a consciência jurídica romana, que Hegel, contrariamente, enxergara como um prosseguimento da alienação do Espírito.

Mas o paralelo com a filosofia hegeliana aqui se verifica mais estreitamente no âmbito do sistema, pois ali a moralidade ocupa o papel mediador da particularidade a ser superada pela eticidade, tal como a consciência moral em Salgado será suprassumida na consciência jurídica, ponto de chegada do processo ético.

A consciência moral aparece no seio da consciência ética imediata como o influxo da consciência para dentro de si mesma, e aqui a subjetividade terá o condão de negar a ordem exterior ao opor a ela as determinações que são suas. Essa subjetividade moral, carente de conteúdo objetivo concreto, põe uma cisão entre sujeito e ordem, e tal negatividade haverá de ser superada em um momento superior de unidade, de identidade entre a ordem objetiva e o mundo subjetivo.

Todavia, para tanto, a consciência deve romper a particularidade de sua moral individual e acorrer ao universal, ao todo concreto. É necessário um impulso político para a vida ética, uma disposição para a totalidade que é exatamente a consciência política, que agora, em um momento superior, porque mediado pela consciência moral, irá realizar a universalização da moral individual pelo reconhecimento da subjetividade moral do outro e de suas determinações.

Assim, também, para Lima Vaz, a mediação entre a estrutura subjetiva do agir ético – cujo momento de singularidade ele designa igualmente como consciência moral – e a estrutura objetiva do agir ético é dada pela estrutura intersubjetiva do agir ético – cuja singularidade é o que ele chama de consciência moral social (ou intersubjetiva) –, responsável pela constituição do nós comunitário que a objetividade do *ethos* tem como fundamento pelo reconhecimento e pelo consenso que promove. Afirma ele que “a *comunidade* ética, estruturada segundo formas originais da relação intersubjetiva, é a mediação entre o agir ético *subjetivo*, determinado

⁴²² SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho*, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 11.

formalmente pela consciência moral, e o universo ético *objetivo*, constituído por valores, normas e fins”⁴²³.

O significado dessa mediação da consciência moral intersubjetiva, que Salgado irá designar como consciência política, entre a moral subjetiva e o universo ético objetivo, é marcar o inafastável viés intersubjetivo (para Salgado, político) do fenômeno ético. Essa dialética entre os momentos subjetivo, intersubjetivo e objetivo revela a:

[...] estrutura fenomenológica elementar do fenômeno ético, circunscrita pela inter-relação entre o polo *objetivo* do *ethos* e o polo *subjetivo* da *praxis*, inter-relação mediatizada pelo espaço da *intersubjetividade*, ou seja, pela dimensão constitutivamente *social* da vida ética.⁴²⁴

Para Lima Vaz, a comunidade ética é o lócus no qual a sociabilidade do homem (estrutura intersubjetiva – ou, como entendemos, estrutura política – da vida ética) toma forma objetiva, suprasumindo sua essencial ordenação moral subjetiva para o bem. Por isso a comunidade é definida 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*”⁴²⁵. Apenas esse substrato ético propiciado pela teia intersubjetiva do nós é que pode dar lugar à objetividade das leis, normas e instituições ético-normativas, e isso só é possível pelo reconhecimento da igualdade da outra consciência moral e de seus ditames subjetivos diante da minha consciência moral, que assim se descobre como um nós, como uma consciência moral social, ou, melhor, política. Consequência disso, esse nós irá criar um espaço consensual em torno dos parâmetros morais que entende deverem ser partilhados por todos, porque devem ser estendidos a todos, e daí decorre a universalidade das normas objetivadas na comunidade ética, para Salgado, pela consciência jurídica.

Nesse sentido, Lima Vaz evidencia a existência de um consenso ético inerentemente presente no universo normativo, na cultura jurídica da comunidade política pela unidade que, no caso dos Estados ocidentais, se verifica existir em torno dos valores morais humanistas e universalistas (que segundo essa estrutura do processo ético são inicialmente intuídos pela consciência moral para depois serem universalizados e partilhados por todos) que dão sustentação aos direitos fundamentais. Afirma ele:

⁴²³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 77. (grifos no original).

⁴²⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. 1. p. 43. (grifos no original).

⁴²⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. V. t. 2. p. 205. (grifos no original).

A presença de uma consciência comum de teor ético, partilhada pelos membros de uma comunidade ética, é atestada pela aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins, interiorizado em maior ou menor grau na consciência moral dos indivíduos. Para dar um exemplo que tende hoje a se tornar clássico, a civilização moderna assinala, pelo menos desde os fins do século XVIII, a emergência, na consciência social e política das nações que atingem o estágio do chamado “estado de direito”, do valor eminentemente ético dos direitos humanos, configurando a forma moderna fundamental da consciência moral social.⁴²⁶

Isso, pois:

Na *comunidade ética*, o universal se constitui como universal do reconhecimento e do consenso que se particulariza no *ethos* histórico ou na tradição ética como espaço da participação e comunicação (educação e vida éticas) e se singulariza na *consciência moral social* (eticidade propriamente dita) que é o universal concreto da existência da comunidade ética.⁴²⁷

A comunidade ética só é uma realidade objetiva viável por conta do reconhecimento da outra consciência moral promovido pela consciência moral intersubjetiva, que coloca em relação duas consciências morais que, não mais se considerando absolutas, se sabem iguais, e assim podem promover o consenso ético que assegura a existência e manutenção da comunidade no tempo a partir da estrutura objetiva que constrói com pretensão de universalidade e eternidade. Nesse sentido, Rubens Godoy Sampaio, estudioso de Lima Vaz, explica que:

A comunidade é atravessada por dois grandes desafios. O primeiro é o de durar, e o segundo, *durar num espaço de consenso*, pois sem o espaço consensual ela se destrói e não dura. O espaço do consenso é garantido pelo *ethos* enquanto a duração é garantida pelo poder político. E o poder político – o qual se constitui com a submissão do próprio poder à lei, ao *nómos* – só é poder político porque nasceu do *ethos*.⁴²⁸

Ora, se o poder político nasce do *ethos*, isso significa que ele nasce do espaço de consenso do qual o *ethos* comunitário é a expressão maior. Portanto, o laço intersubjetivo, ou político, mostra-se como o fundamento da comunidade e de tudo aquilo que nela é objetivamente criado, seja a norma jurídica, seja o poder político, todos tendo como sustentáculo o *ethos* intersubjetivo. Consequentemente, “é na esfera do político, na qual se manifesta a forma mais universal e livre da obrigação moral como obrigação cívica, que a

⁴²⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. V. t. 2. p. 86.

⁴²⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 76. (grifos no original).

⁴²⁸ SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: método, estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 41-42.

relação intersubjetiva atinge sua mais alta significação ética”⁴²⁹. Portanto, o agir ético, segundo Lima Vaz:

[...] se particulariza no *ethos* histórico ou na tradição ética como universo simbólico de representações e valores (cultura ética) e se singulariza como expressão normativa (normas, leis, direito): é esse o universal concreto do mundo ético que existe efetivamente no mundo político.⁴³⁰

A consciência política, que após a cisão da consciência moral é mediata, ou concreta, será a responsável pelo consenso ético que resulta do ato de reconhecimento, mas agora, para além de apenas informar o conteúdo do direito, ela propicia a consideração da lei como uma objetividade que ela sabe ser construção sua, e não uma imediatidade externa, como na consciência ética imediata. Ora, isso só é possível quando a consciência supera o solipsismo de sua manifestação como consciência moral cujo conteúdo do dever é sorvido em si mesma e busca a outra consciência moral (como uma outra consciência de si) para juntas promoverem um consenso sobre o conteúdo dos deveres a serem objetivamente *tribuídos* como direitos subjetivos.

Trata-se, então, da atividade política em seu sentido mais profundo e fundamental, pois confere à consciência a aptidão para se reconhecer no outro e com ele forjar o nós que irá estatuir a objetividade que lhe caracteriza essencialmente: seu *ethos*. A superação da consciência moral pela consciência jurídica requer da consciência um sair de si visando ao exterior, é dizer, ao outro e à sua esfera moral subjetiva, essa que, nesse momento, também se reconhece e se exterioriza. É, portanto, o reconhecimento do outro como igual, como uma outra consciência que também legisla moralmente, que ensejará a objetivação em conjunto de uma norma – agora sim – jurídica, o que supera a reivindicação unilateral do conteúdo particular das determinações morais. Doravante, o conteúdo da consciência moral se eleva e se realiza objetiva e universalmente na substância ética da comunidade, e aqui a consciência jurídica se revela. Nesse sentido, Salgado afirma que:

O processo de desalienação tem de ser feito pela consideração objetiva da lei, como algo fora da consciência, mas produzido por ela, não enquanto individual, mas na ação coletiva das consciências individuais, o *ethos* cultural, produzido pela sociedade na interação de sujeitos singulares.⁴³¹

⁴²⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. V. t. 2. p. 92.

⁴³⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 76.

⁴³¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 33.

É essa interação de sujeitos singulares que a consciência política oportuniza e, já aqui, inaugurando a esfera da universalidade do consenso ético, é também consciência jurídica. A consciência política confere a universalidade concreta, que constitui a consciência jurídica ao reconhecer o outro e reconhecer no outro o mesmo conteúdo particular que reivindica para si, e assim se torna universal.

Ora, como a passagem da particularidade moral para a universalidade do direito se verificou historicamente na experiência jurídica romana, isso significa que a consciência política romana superou a consciência política grega, e por isso conduziu o processo ético à culminância da ordenação jurídica. Como explica Saulo Pinto Coelho, segundo Salgado, “a eticidade subjetiva da consciência moral, ao confrontar-se na intersubjetividade advinda da estrutura social, adquiriu, no Ocidente, com Roma, por meio da consciência política, a universalidade ética da consciência jurídica”⁴³².

O momento político romano, portanto, é um momento de concreção, pois ele decorre do reconhecimento mediato que elevou a particularidade da moral para um momento superior de juridicidade, no qual o *status* de universal se dá, na lição de Pinto Coelho, na medida em que “o sentido de dever-ser está posto, declarado não como um eu, mas como um nós, que reconhece uma prerrogativa como sendo não só um dever-ser para si mesmo, mas também, e ao mesmo tempo, um dever-ser do outro”⁴³³. A consciência política grega que Hegel tanto idealizou é, na verdade, a consciência ética imediata, pois não foi capaz de reconduzir o cidadão grego, após a cisão da bela totalidade, para um Estado ético mediato, norteado pelo direito, como o foi o Estado Romano.

O Império de Alexandre foi considerado pelo grego como uma perda de sua liberdade porque não estava respaldado e orientado por uma ordenação jurídica, pela qual cada um realizaria sua universalidade como pessoa de direito. Isso só ocorre em Roma, onde o poder político está estruturado juridicamente e se legitima pelo direito, o que revela uma consciência jurídica, cujo alicerce é uma consciência política mediata, que, pelo reconhecimento concreto, conforma uma teia social, um nós muito mais denso e coeso que o da totalidade grega, porque mediado, consciente de si.

Como escreve Salgado, havia um enorme hiato entre a doutrina de Platão e uma “nova teoria da República, que não se fundasse em uma cidade-estado, com a qual nada tinha a ver a

⁴³² COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. *Introdução ao Direito Romano*: Constituição, categorização e concretização do Direito em Roma. Belo Horizonte: Atualizar, 2009. p. 82.

⁴³³ COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. *Introdução ao Direito Romano*: Constituição, categorização e concretização do Direito em Roma. Belo Horizonte: Atualizar, 2009. p. 68.

dimensão e a complexidade do Estado e da sociedade de Roma, cuja salvação estava a exigir a unidade do *consensus universorum*⁴³⁴. A consciência política romana avança, então, após a cisão da moralidade, para a recomposição da universalidade da vida ética por um reconhecimento muito maior, tanto no que diz respeito à abrangência, já que as fronteiras do Império são infinitamente mais vastas que as da pólis grega, quanto à profundidade, já que o reconhecimento dá lugar a um nós que está apto a efetivar, por meio da lei, um direito que é, de fato, o universal concreto ao qual a consciência ética aspira. Isso ocorreu em Roma por uma série de fatores que forneceram as condições históricas ideais para o surgimento do direito como uma resposta à necessidade sentida e intuída pela consciência política romana de fincar as bases objetivas de sua cultura universal, de seu *ethos*, para que ele pudesse sobreviver e se desenvolver. Como explica Saulo Pinto Coelho:

Os romanos precisavam contar com uma estrutura social que não podia contar apenas com uma eticidade no plano moral do dever, cuja efetividade se dava (tal como na Polis grega) pela unidade imediata da consciência ética de uma cultura uniforme. Era preciso desenvolver a vocação do *ethos* para o plano objetivo de uma estrutura formal de ordenação em que aparece o indivíduo como sujeito na *Civitas* (e não mais como mero membro da Polis), que só encontra lugar no desenvolvimento de uma consciência jurídica com os elementos necessários à sua organização.⁴³⁵

Assim, Salgado irá entender que, “no Império de Augusto, a consciência moral, teorizada pelos gregos e realizada pelos romanos, se eleva a consciência jurídica, através de uma efetiva consciência política”⁴³⁶. Novamente devemos retornar à crítica de Salgado à Filosofia do Estado de Hegel, que, devido ao desprezo que nutria pelo direito privado, para ele associado ao mesmo princípio individual responsável pelo desmoronamento da bela totalidade grega, não consegue compreender sua essência ética e seu substrato político. E, por não compreender apropriadamente o direito romano, não compreende a superioridade da organização política romana sobre a grega e, inclusive, a despreza, por não enxergar ali a totalidade ética grega, que ele superestima. Escreve Hegel:

Os indivíduos orgulham-se por serem considerados como absolutos, como pessoas privadas, pois o ego contém justificações ilimitadas, mas o conteúdo dessa justificação e o “meu” são meras exterioridades; a formação do direito privado, que introduziu

⁴³⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. Augustus: a fundação do Estado ocidental. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, v. 104, p. 229-262, 2012. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/viewFile/P.0034-7191.2012v104p229/152>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 235.

⁴³⁵ COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. *Introdução ao Direito Romano*: Constituição, categorização e concretização do Direito em Roma. Belo Horizonte: Editora Atualizar, 2009. p. 107.

⁴³⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. Augustus: a fundação do Estado ocidental. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, v. 104, p. 229-262, 2012. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/viewFile/P.0034-7191.2012v104p229/152>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 259.

esse nobre princípio, estava ligado ao apodrecimento da vida política. O imperador apenas dominava, mas não governava, pois faltava a mediação jurídica e moral entre o dominador e os dominados; faltava o liame de uma constituição, de uma organização do Estado que constituísse uma organização para as esferas legais na vida nas comunidades e províncias, e que, para o interesse geral, atuasse na organização estatal. [...] Portanto, o que existia na consciência dos homens não era a pátria ou uma tal unidade moral; eles estavam subjugados pela fatalidade, buscando unicamente atingir um estado de indiferença em relação à vida, procurando-o ou na liberdade de pensamento ou no prazer sensível imediato. Assim, o homem estava ou entregue ao rompimento da existência ou à total existência sensível.⁴³⁷

Entende Hegel que o direito romano, muito antes de superar a cisão moral grega em um momento político-jurídico superior ao da bela totalidade, aprofunda o processo inaugurado na Grécia de alienação do Espírito numa sociedade desagregada, morta, porque pulverizada pelo princípio atomístico do direito privado.

Salgado, entretanto, irá inverter a proposta hegeliana, pois, para ele, a igualdade revelada no *ethos* grego a partir do reconhecimento imediato do nós comunitário avança em direção a uma igualdade dada pela consciência política que mediatiza a subjetividade da consciência moral socrática e suprassume o valor da liberdade, absoluto para ela, na liberdade juridicamente reconhecida e tutelada que se exercita pelo consenso ético para a positivação formal da lei (apesar de que isso só será um direito subjetivo a partir da modernidade) e, sobretudo, na liberdade como autonomia da vontade cuja exteriorização a ordem jurídica reconhece nos institutos de direito privado. Dessa maneira, “o Estado de Augusto é o elemento pleno da liberdade, não porque a vontade do cidadão particular ou da pessoa individual, apenas, faz o direito, mas porque a vontade livre age segundo a livre ou racional construção do direito”⁴³⁸.

⁴³⁷ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1999. p. 269.

⁴³⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. Augustus: a fundação do Estado ocidental. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, v. 104, p. 229-262, 2012. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/viewFile/P.0034-7191.2012v104p229/152>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 255. Ainda sobre essa legitimação do poder em Roma pela sua estruturação e finalidade jurídica, Salgado ensina que, “desde a origem, Roma se organiza sobre o poder do *populus*, conceito que vai se ampliando até abarcar patrícios e plebeus. O poder não vem da divindade, mas do povo, e por um ato jurídico específico: a *Lex Regia* na Monarquia e a *Lex de Imperio*, no Império. Nesse sentido, o poder em Roma é juridicamente legítimo. Pois o *rex*, o *senatus* ou o *Princeps* não são representantes de deuses ou de Deus, como no Oriente e na Idade Média, mas do povo. Esse reconhecimento por ato jurídico solene de que o poder pertence ao povo afasta o Estado romano de uma estrutura simplesmente autocrática ou carismática.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 156.) No mesmo sentido, Márcio Diniz: “a organização política da comunidade não é uma simples aliança, nem se vê submetida a uma vontade autocrática; ao contrário, o Direito disciplina e ao mesmo tempo reflete esta organização política, de modo que o poder só se exerce de maneira legítima se submetido às regras jurídicas (*iustum imperium*) e voltado para a tutela do mais precioso bem, a liberdade, *inestimables res*”. (DINIZ, Márcio Augusto de Vasconcelos. *O princípio de legitimidade do poder no direito público romano e sua efetivação no direito público moderno*. 2004. 336 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004. p. 74.)

O Estado romano, portanto, diferentemente do grego, que realiza apenas a igualdade (reconhecida pela consciência política imediata), realiza a igualdade e a liberdade (reconhecida pela consciência política mediata).

Já afirmamos em outra ocasião, juntamente com Paulo César Oliveira, que:

Salgado identifica de maneira precisa o profundo significado do momento político romano, sobretudo no Império, e sua importância na configuração do moderno Estado de Direito, tanto em sua forma político-administrativa quanto pelo elemento mais essencial que representa a superação do momento anterior situado na Grécia: a roupagem jurídica que lhe contorna as feições. O Estado romano, cujo período de maior destaque se dá no Império, representa a vinculação dessa nova organização política à ordem jurídica, que constitui seu princípio (legitimidade), meio (forma jurídica) e fim (realização da Justiça). Aí já se tem evidenciado, portanto, a essência do *ethos* político romano, qual seja, a noção não apenas de pertença a uma organização política, tal como na Grécia, mas a vinculação primeira a uma ordem normativa que deve, portanto, conformar o elemento político. Enquanto o cidadão grego só se enxerga como indivíduo portador do dever moral perante a comunidade, a pessoa em Roma se sabe titular de um direito subjetivo que submete todos ao seu redor. Portanto, alça a consciência política romana um momento superior à grega, exatamente por ter desenvolvido uma consciência jurídica à qual aquela deve servir; essa, por sua vez, tem sua gênese a partir de uma consciência política que tem o condão de, pela mediação da razão jurídica, atribuir a característica da universalidade a determinado valor até então adstrito ao campo da moral individual, ou seja, juridiciza-lhe através da posituação da *Lex*. É desse modo que se verifica que, na relação do romano com o poder, esse é tido como um poder legítimo exatamente por tutelar a liberdade, mas a liberdade aqui ainda entendida como autonomia privada. É apenas na Revolução Francesa que será a liberdade como autonomia pública incorporada ao rol dos direitos subjetivos tutelados pelo Estado: *a participação política como direito subjetivo*.⁴³⁹

Portanto, a concepção hegeliana que unilateraliza o político fica a dever na apreensão do verdadeiro lugar a ser ocupado pelo direito enquanto momento do Espírito Objetivo. Ao estabelecer a centralidade do direito, que na contemporaneidade tem em seu núcleo axiológico os direitos fundamentais, Salgado eleva o político a um plano muito superior àquele em que Hegel o colocou. O momento político do reconhecimento conduz a consciência moral à vida ética, já que a ordenação jurídica da qual se incumbe a consciência jurídica é o verdadeiro ponto de chegada do processo ético inaugurado pela consciência política (e jurídica) imediata. Assim:

A tentativa de Hegel de recuperar o Estado grego por certo não poderia compor a nova realidade que surgia, um Estado ético ou racional, vez que a vertente histórica fundamental não era o político, mas o direito, portanto o ético na sua totalidade processual, que se desenvolve historicamente nos momentos do ético stricto sensu ou moral, do político na forma de instrumento ou mediação e do jurídico como a verdade de todo esse processo ético, ou seja, para usar a terminologia de Hegel, o ético no seu conceito, isto é, o resultado do processo ético. O jurídico é, assim, o último momento do processo ético que mostra a sua verdade através do processo histórico-cultural do Ocidente. O jurídico, portanto, assume o ético (moral) e o político, vez que o ético ou

⁴³⁹ FONSECA, Renon Pessoa; OLIVEIRA, Paulo César Pinto. A ideia de justiça contemporânea no pensamento de Joaquim Carlos Salgado. *Phronesis* (FEAD-Minas), v. 7, p. 105-127, 2011. Disponível em: <<http://revista.fead.br/index.php/dir/article/viewFile/333/242>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 120. (grifos no original).

moral continua como virtude na formação da pessoa segundo a região ética a que pertence, o político permanece na forma do consenso de uma vontade universal, mas no seu momento puramente formal, no sentido de formação da decisão consensual, que, porém, só encontra sentido se realiza valores de cumeada da cultura e universalmente reconhecidos, ou racionalmente reconhecidos, como direitos fundamentais. Isto porque o político não pode ficar no momento da vontade do soberano, que só se universaliza e se torna vontade do Estado se se objetiva, e só se objetiva se sua verdade é posta pela razão, portanto pela forma do direito e do seu conteúdo – ou valores – racionalmente postos. Eis por que o cidadão, que era apenas função da *polis*, passa a ser titular de direitos políticos e o Estado, por outro lado, é juridicizado na era do constitucionalismo.⁴⁴⁰

O Estado romano, assim, é precursor do Estado Democrático de Direito, que só irá se efetivar quando os direitos políticos forem estendidos a todos os cidadãos, ou seja, quando a liberdade consubstanciada no direito de propriedade também se manifestar concretamente “em normas que se ponham acima do próprio poder, ou seja, em uma Constituição que declare direitos subjetivos e imponha limites ao poder. Isso é feito após a Revolução Francesa, no Estado Constitucional”⁴⁴¹.

O Estado romano, apesar do grande avanço da consciência política devido à constituição de um Estado vocacionado para a realização do direito, ainda deverá se desenvolver, por meio da faina histórica do Espírito, para chegar ao Estado Democrático de Direito, no qual a participação política é reconhecida a todos como um direito subjetivo. Nesse ponto de chegada do desenvolvimento histórico da consciência jurídica em que ela se coloca acima da consciência política do ponto de vista do processo ético total, o consenso substancial no qual está o sediado o *ethos* da comunidade tomará a feição de um consenso formal, por um procedimento positivado nas Constituições democráticas que regulamenta juridicamente a participação do cidadão na tomada de decisões políticas. Nesse sentido:

Não o político, o Estado, tem a primazia do conceito ou momento de chegada do processo ético. É o direito que ocupa esse lugar superior no processo histórico do ético. A moral é o momento ainda abstrato desse processo, que, através do político, o Estado, realiza o momento da efetividade ética plena, o direito. A moral em si mesma considerada permanece ligada ao sentimento, em que pese o esforço filosófico para dar-lhe racionalidade plena. O político é a ação mediadora da realização do ético que se consuma no direito; tem racionalidade procedimental, portanto instrumental.⁴⁴²

⁴⁴⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 5.

⁴⁴¹ SALGADO, Joaquim Carlos. Augustus: a fundação do Estado ocidental. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, v. 104, p. 229-262, 2012. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/viewFile/P.0034-7191.2012v104p229/152>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 255.

⁴⁴² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 15.

Aqui, ao nos colocarmos diante da questão do exercício da política nos marcos jurídico-democráticos, nos deparamos com uma questão que tem levantado discussões estéreis no âmbito da reflexão sobre a Teoria da Justiça de Salgado. Estéreis porquanto, mal colocadas, se debruçam sobre um falso problema, baseado em algumas colocações de Salgado a que alguns intérpretes insistem em se ater literalmente, içadas do contexto e desconectadas do inequívoco viés político do pensamento daquele jusfilósofo.

Ocorre que, a par da centralidade que ele reconhece à consciência política no processo ético total, tida como mediadora da consciência moral para a consciência jurídica concreta mediante a construção da universalidade sobre a qual o direito se apoia pelo reconhecimento – o que evidencia a existência de um conteúdo político fundante do direito –, Salgado afirma também a natureza instrumental e formal da política. Em suas palavras:

O político, desse modo, entendido como instrumento, é procedimental, com a finalidade de guardar e realizar o direito, pois “democrático”, como já salientado, outra coisa não significa senão proceder o poder da vontade do povo, quanto à sua origem ou titularidade e organizar-se na forma da divisão das competências quanto ao seu exercício, tudo em vista dos direitos fundamentais das pessoas. [...] Alguns filósofos põem o político como o determinante, fazem com isso filosofia política ou do Estado, não do direito, que é o universal, pois o político está totalmente juridicizado nos direitos políticos, portanto, no núcleo constitucional dos direitos fundamentais. O político, como poder, na medida em que se acosta na vontade para buscar o origem desse poder, pode apenas chegar à legitimidade; permanece, contudo, como pura procedimentalidade, mesmo quando se trata da legitimidade do poder fundada na vontade popular, e, se avança para o bem comum, avança o conteúdo axiológico, assim, toca o valor; este, porém, é objeto da razão e não da vontade; e, no caso, da razão jurídica, uma vez que no conceito de bem comum está o valor justiça, específico do direito.

Mesmo a procedimentalidade do político submete-se ao direito, pois a legitimidade não pode prescindir da validade dada por normas que regem o procedimento da vontade geradora do poder político e sua executora.⁴⁴³

Em outro momento, de maneira semelhante, ele afirma que “o que se poderia denominar consciência política [...] é apenas um momento de passagem da consciência moral para o direito. É instrumental e formal apenas para o objetivo de realizar o direito”⁴⁴⁴. Diante desses e de outros trechos, alguns estudiosos da obra de Salgado se veem autorizados a afirmar que seu pensamento situa a política em posição secundária, subalterna ao direito. Essa falsa constatação é veiculada com grande entusiasmo e veemência, pois parece ser o trunfo que alguns discípulos se jubilam de possuir para, como consideram, poderem enxergar no mestre a perspectiva tipicamente kelseniana de separação de seu objeto de estudo de tudo aquilo que julgam como

⁴⁴³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 16.

⁴⁴⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 56.

entes estranhos. Com esforço purificador, se autorizam a afirmar com pretendido apoio no pensamento de Salgado que “uma coisa é o direito, e outra é a política”, e assim se sentem muito mais dignificados em sua distinta função de Filósofos do Direito (e apenas do Direito).

O mencionado caráter instrumental, no entanto, não pode ser entendido como uma instrumentalidade abstrata em que a premência do direito autoriza a relegação do político a um plano assessorio, marginal. Um entendimento desse viés, compreensível vindo de alguém que tem seu primeiro contato com o texto de Salgado, não poderia ser endossado por quem de fato conhece a matriz e a estrutura indiscutivelmente dialéticas de seu pensamento. De outro modo, a única explicação para a insistência em tal interpretação é uma completa incompreensão da dialética.

Assim, quando Salgado afirma que “a vertente histórica fundamental não [é] o político, mas o direito, portanto o ético na sua totalidade processual”⁴⁴⁵, esses intérpretes se fixam na primeira parte da sentença, mas negligenciam por completo o mais importante, que vem na subsequente explicação daquilo que ele entende ser o direito como vertente histórica fundamental: *o ético na sua totalidade processual*.

Isso significa que, para Salgado, o político só se realiza efetivamente quando está inserido no processo ético total da consciência jurídica, sem o que será apenas poder, a face instrumental, e nesse sentido, abstrata do político. Este só é verdadeiro quando é ético, quando associado à dimensão universal que caracteriza a politicidade e a juridicidade como componentes indissociáveis e igualmente essenciais da processualidade dialética que caracteriza a consciência ética.

O direito é, para Salgado, ético, e como tal se nutre e se desenvolve no pano de fundo político do reconhecimento, do qual sua universalidade irá advir. Da atividade universalizante da consciência política exsurge o conteúdo do direito que regula o exercício do poder no Estado Democrático de Direito. Isso quer dizer que o próprio critério jurídico-formal de validade do poder, bem como os marcos jurídicos para o seu exercício provêm da consciência política como o momento do processo ético que promove o reconhecimento da universalidade desses conteúdos normativos a serem a todos os cidadãos *tribuídos* e então formalizados nas constituições democráticas.

Sendo assim, há que se distinguir os contextos em que Salgado trata da consciência política, como tal inserida no processo ético total, no qual, ao fim, político e jurídico se identificam na universalidade da consciência jurídica mediata, daqueles em que fala do político

⁴⁴⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 5.

na estrita significação de seu exercício, como poder, nos marcos do Estado Democrático de Direito. Quando ele se manifesta sobre a consciência política como algo instrumental, está se referindo a ela em sua manifestação moderna na condição de exercício do poder político sob o manto da consciência jurídica nos moldes do Estado democrático. É nesse contexto, o da conformação democrática do Estado contemporâneo, que o político:

[...] permanece na pura procedimentalidade, mesmo quando se trata da legitimidade do poder fundada na vontade popular. A legitimidade fundamenta-se juridicamente numa norma que rege o procedimento da vontade geradora do poder político. E a primeira norma em que se fundamenta o Estado Democrático é a da participação igualitária na formação da vontade estatal. Assim, o direito é o começo e o fim, isto é, dá fundamento ao e se põe como finalidade do Estado Democrático de Direito.⁴⁴⁶

Para Salgado, convém recordar, o “Estado Democrático de Direito é [...] entendido como o ponto de chegada de todo um processo histórico do *ethos* ocidental, que se desenvolve segundo uma dialética entre poder e liberdade”⁴⁴⁷. Logo, estando o Estado Democrático de Direito inserido nesse processo ético, tem-se que sua estruturação jurídica, que vincula o exercício do poder, está também compreendida no desenvolvimento da consciência jurídica, cujo fundamento lógico-dialético é a consciência política.

Assim, quando ele fala sobre a procedimentalidade da consciência política, está se referindo a uma procedimentalidade dialética, na qual procedimento e finalidade, que se negam, ao final do processo se identificam, e é aqui, no Estado Democrático de Direito, que “o político está totalmente juridicizado nos direitos políticos, portanto, no núcleo constitucional dos direitos fundamentais”⁴⁴⁸. Ora, como a atividade da consciência política é que promove a mediação da consciência moral para a consciência jurídica, é claro que a juridicização da política no Estado Democrático de Direito tem como pressuposto lógico inexpurgável a politicidade da consciência jurídica.

Na base do Estado Democrático de Direito e dos direitos fundamentais há o reconhecimento de sua universalidade e um consenso ético que fazem com que eles tragam em seu bojo a estrutura intersubjetiva do nós assim constituído pela consciência política, tal como historicamente se desenvolveu no caminhar do Estado ocidental. A instrumentalidade democrática do político no Estado de Direito é uma intercorrência específica de sua estrutura

⁴⁴⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 7.

⁴⁴⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p. 4.

⁴⁴⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 16.

normativa, cujo condão é regular o exercício do poder, mas cujo fundamento concreto é a substancialidade do reconhecimento que ensejou sua construção histórica.

A universalidade da consciência jurídica, que hoje tem em seu núcleo os direitos fundamentais, corresponde à universalidade que a consciência política lhes dotou na cultura ocidental, o que faz, portanto, com que o alegado caráter instrumental da política, entendido como o exercício do poder na democracia constitucional, decorra exatamente do caráter político dos marcos sobre os quais ela está consolidada: a cultura. Quando Salgado fala da instrumentalidade da consciência política, está falando das regras para a participação política dentro dos marcos formais da democracia. Mas a democracia mesma está necessariamente ancorada na substancialidade de uma consciência política finalisticamente (e não instrumentalmente) ordenada para a constituição do nós do qual o valor da igualdade dela fundante decorre. A democracia constitucional advém do reconhecimento e do consenso ético fundamentais, dos quais o consenso formal, ou regra da maioria, é produto essencial, que por isso está formalizado nas Constituições democráticas como, aí sim, um procedimento. Esse é o sentido da colocação de Salgado, segundo a qual:

Não é a consciência política o resultado da consciência prática, mas a jurídica, porquanto o Estado de Direito não se define apenas pela estrutura democrática, que é de natureza procedimental, mas pelos valores reconhecidos universalmente e a todos e exigíveis por todos individualmente como seu bem jurídico, como lhes pertencendo. Consciência política é instrumental referente à autonomia da vontade. A consciência moral é momento abstrato da consciência prática, cujo trânsito é feito pela consciência política para a reflexão da consciência jurídica.⁴⁴⁹

Se a consciência jurídica estabelece as regras da democracia, que juridiciza o político, é porque a consciência política propiciou a construção da universalidade do direito à participação política inicialmente intuído pela consciência moral solipsista como um valor por meio do reconhecimento da igualdade entre todos e do consenso em torno desses valores democráticos, que, por isso, são *tribuídos* como direitos de todos à participação política. Se é verdade que as democracias constitucionais contemporâneas atribuem ao povo, no conjunto de cidadãos, a capacidade de, mediante seu assentimento majoritário, determinar o conteúdo das leis, fica claro, com Salgado, que tal consenso formal em verdade se funda necessariamente em um consenso ético. É a cultura política desse povo que tem a capacidade de estabelecer, além de normas universalmente válidas para ele, o que por si só já está para muito além de uma origem formalmente consensual, a própria existência de tais mecanismos formais de aferição da vontade majoritária, mecanismos esses que já são um conteúdo jurídico que, para além de

⁴⁴⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 39.

qualquer consenso discursivo, mas sim como um consenso ético-cultural, estabelecido pela consciência política desse povo, já está dado com primazia. Por isso:

O Estado Democrático de Direito realiza a unidade da procedimentalidade formal da convergência de vontades sem conteúdo, na qual pode ingressar o diálogo, portando o discurso empiricamente considerado, ou não (pois pode ser a vontade imediata que acede para o consenso), e da processualidade do conteúdo ou do real, segundo um princípio de racionalidade imanente à cultura, expressa e materializada essa processualidade ideal (racional) nos valores fundamentais postos como direitos.⁴⁵⁰

Percebe-se, portanto, que o momento político no pensamento de Salgado não se restringe a seu componente *poiético*, referente ao exercício do poder, mas é elevado ao patamar superior de onde se incumbe da realização da justiça por ser esta sua determinação ético-substancial, e então é um *Estado ético*. Sendo o direito que finaliza o processo ético total, o Estado que lhe dá guarida, o Estado ético, é também ponto de chegada desse processo, sendo, portanto, o poder político, o poder justificado eticamente, ou seja, o poder legítimo.

Com efeito, para Salgado, o termo poder inicialmente “pode ser analisado em dois sentidos: 1) o poder em si mesmo considerado e 2) considerado na esfera do político. No primeiro sentido, poder é uma ‘vontade determinante’⁴⁵¹, ou seja, uma “vontade [que] determina uma outra vontade”⁴⁵². Ocorre, contudo, que Salgado restringe a abrangência desse conceito ao segundo sentido, na esfera do político, pois entende que o poder verdadeiro pressupõe aceitação, sem o que se torna pura e simples violência. Dessa sorte, “o poder propriamente dito é poder político”⁴⁵³, pois pressupõe a aceitação, que, “na esfera do político ou na esfera pública, aparece na forma de aceitação universal ou reconhecimento”⁴⁵⁴.

É por isso que o conceito de consciência política em Salgado não se restringe à sua manifestação *poiética* como exercício do poder político, já que ele entende que “a idéia de justiça é [...] o momento de unidade da ordenação do direito e da organização do Estado, na forma do Estado de Direito, portanto de um Estado ético a superar o Estado do momento

⁴⁵⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 257.

⁴⁵¹ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XVI, v. 27, n. 2, abr./jun. 1998. Disponível em: <http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/1998/02/-sumario?next=3>. Acesso em: 30 nov. 2017. p. 1.

⁴⁵² SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XVI, v. 27, n. 2, abr./jun. 1998. Disponível em: <http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/1998/02/-sumario?next=3>. Acesso em: 30 nov. 2017. p. 1.

⁴⁵³ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XVI, v. 27, n. 2, abr./jun. 1998. Disponível em: <http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/1998/02/-sumario?next=3>. Acesso em: 30 nov. 2017. p. 1.

⁴⁵⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XVI, v. 27, n. 2, abr./jun. 1998. Disponível em: <http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/1998/02/-sumario?next=3>. Acesso em: 30 nov. 2017. p. 1.

meramente *poiético*⁴⁵⁵. Logo, é devido depreendermos que para Salgado a alcunha “político” predicada ao poder já o qualifica eticamente como um poder que exsurge de uma instância legitimadora, porque arrimado numa consciência política que o legitima mediante o reconhecimento apto a conformar a “consciência de um nós, cujo conteúdo e expressão é o sistema de normas postas pela coletividade da qual faz parte”⁴⁵⁶.

Assim também entende Lima Vaz, para quem:

A sociedade política se apresenta exatamente como o intento de desvincular a necessidade natural da associação e a utilidade comum dela resultante, do exercício do poder como força ou como violência, e assumi-las na esfera legitimadora da lei e do Direito. Esse intento virá a concretizar-se historicamente na invenção da *polis* como Estado onde o poder é deferido à lei ou à constituição (*politeia*).⁴⁵⁷

Por isso Lima Vaz concorda que “a ação do indivíduo na comunidade política, sendo política, é especificada pelo ético”⁴⁵⁸. É essa comunidade ética de Lima Vaz, bem como o Estado racional concreto de Hegel – uma totalidade ética –, que Salgado, contrapondo ao Estado *poiético*, chama de Estado ético, aquele que, lastreado pela substância ética do nós que é o povo constituído pela consciência política concreta por meio do reconhecimento, se incumbe de realizar a justiça, e por isso é o momento ético-político superior indissolúvelmente jungido à consciência jurídica.

Vejamos então, por fim, como o processo ético total se encerra com a consciência jurídica concreta.

3.2.3.2 Consciência jurídica concreta: direitos fundamentais, maximum ético e a comunidade universal

Salgado identifica a consciência jurídica em Roma como a superação da consciência moral grega, figurada na inflexão socrática, tendo em vista a universalidade do direito, tal como vivenciado de maneira inaugural na experiência jurídica romana. Para ele, portanto, a consciência jurídica representa o ponto de chegada de um processo de formação da consciência ética, o processo ético total. Nesse sentido, entendemos que a consciência moral é apresentada

⁴⁵⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*: estudos e documentos de trabalho, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 49.

⁴⁵⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *a idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 55.

⁴⁵⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 137.

⁴⁵⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 364.

como o momento que será negado pela consciência jurídica (de modo a se explicitar a especificidade do direito ante a moral), e não como o momento inaugurador do processo, pois, sendo momento de particularidade, não poderia a consciência moral, conforme a lógica dialética, que Salgado absorve como poucos, corresponder ao primeiro momento, do *em si*, que traz as características da universalidade e abstração.

À vista disso, é intuitivo o entendimento de que a consciência ética, em seu despertar, identifique-se com o todo com o qual imediatamente se depara, com o *ethos* no qual está imersa. Nesse sentido, o próprio Salgado irá assumir que o processo se inicia com o momento universal da ordem externa na qual a consciência jurídica imediata se dilui, se particulariza no bem moral subjetivo (apesar de se pretender universal) intuído pela consciência moral em sua alienação, e volta à universalidade, agora concreta, mediante o bem comum dialeticamente alcançado pela consciência política que se constitui como o nós que veicula a consciência jurídica. Assim:

No primeiro caso, a consciência jurídica se defronta com a universalidade imediata da ordem; no segundo caso, com o da particularização do valor do justo; e no terceiro, essa particularização é elevada ao momento intersubjetivo que, mediatizado no seu mundo social, se revela como um nós (razão) ou o universal concreto.⁴⁵⁹

Essa construção apresenta o movimento dialético que, no bojo do Espírito Objetivo, Hegel desdobra como direito abstrato, moralidade e eticidade a corresponderem aos momentos do universal abstrato, particular e universal concreto. Nos pareceu pertinente, a partir daí, em uma tentativa de aproximação da filosofia hegeliana com o projeto de Salgado, fazer corresponder a consciência moral à moralidade e a consciência jurídica à eticidade, ficando o direito abstrato identificado com a consciência jurídica imediata. Quanto a esta, nos conveio figurá-la pelo costume, que é a construção ética mais incipiente e abstrata da cultura, correspondente no sistema aquilo que Hegel quis apresentar como um direito abstrato (que para ele, entretanto, é o direito romano), ou seja, um direito imediato. Como já vimos no tópico acerca da consciência jurídica imediata, apesar de não o apresentar expressamente como o primeiro momento do processo ético total, em vários trechos Salgado menciona o costume como a realidade imediata da consciência jurídica de onde a consciência moral se desprenderá.

Portanto, apreciado sob a ótica dinâmica, processual e dialética que caracteriza a experiência ética, esse primeiro momento, da consciência ética imediata, ou costume, cumpre a função de universalidade imediata a ser negada pela consciência moral. Sua aparição objetiva no momento da razão resulta do reconhecimento do eu como um nós, um processo de

⁴⁵⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 25.

identificação entre as (até então) consciências de si decorrente da ação universalizante da consciência política, aqui ainda imediata, que forja a comunidade política pela aproximação que promove entre os homens. Desse vínculo ético entre os membros da comunidade resulta a produção normativa (como tal, universal) da consciência jurídica imediata, que é o costume como configuração primária do *ethos* comunitário.

Na sequência, a consciência moral, que associamos ao momento da moralidade no sistema, à cisão ética na Fenomenologia e à estrutura subjetiva do agir ético em Lima Vaz (cuja singularidade ele também designa por consciência moral), diz respeito à individualização e alienação do sujeito frente à ordem externa objetiva com a qual se deparara e da qual se separa. Essa ordem, importa lembrar, corresponde, no sistema, ao direito abstrato (romano), mas, como já explicamos, tal figuração deixa a desejar, porquanto o direito romano, que apresenta a consciência jurídica mediata, diz respeito à objetivação consciente e refletida do conteúdo ético que o povo romano em si identifica. Trata-se, portanto, do ponto de chegada do processo ético, de modo que aquilo que Hegel, por desconhecimento e preconceito, identificou como um momento de abstração e decadência é, em verdade, tal como aponta Salgado, um momento de concretude e avanço.

O pensamento de Salgado coloca em relevo a racionalidade e universalidade a que alçou a consciência jurídica em Roma, supressumida na contemporaneidade, e é por isso que aquilo que Hegel pretende apresentar como o momento universal abstrato, e que aqui chamamos de consciência jurídica imediata, da qual emergirá a cisão moral, pode ser mais bem figurada pelo costume, que encarna a imediatidade de uma normatividade não refletida, mas tão somente repetida, porque transmitida pela tradição, e que só será concreta quando a universalidade da consciência jurídica for reflexiva, e declarar formalmente os bens jurídicos *tribuídos* a todos na lei. Nesse sentido:

A lei é a universalização do bem que o costume *tribui* espontaneamente, segundo a exterioridade do sistema das necessidades, portanto das determinações externas (forças, etc.) da ordenação da sociedade. Entretanto, essa universalização do bem não se dá antes que a universalização para si, no conceito, da norma costumeira. Em primeiro lugar, a lei aparece como universalização, na forma da consciência jurídica universal ou da consciência da ordenação social sob norma de distribuição de bens, ainda que esses bens não sejam distribuídos segundo a justiça refletida da lei. É no momento reflexivo do direito, expresso na universalidade da lei, que se dá a unidade de um povo e se torna possível a organização política, como superior a uma mera associação instintiva, portanto, de seres que se organizam e se ordenam racionalmente, reflexivamente.⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 92.

No mesmo, sentido, Lima Vaz ensina que:

A passagem do costume à lei assinala justamente a emergência definitiva da forma de universalidade e, portanto, da necessidade imanente, que será a forma por excelência do *ethos*, capaz de abrigar a *praxis* humana como ação efetivamente livre. O *ethos* como lei é, verdadeiramente, a casa ou a morada da liberdade. Essa a experiência decisiva que está na origem da criação ocidental da sociedade política como espaço ético da soberania da lei.⁴⁶¹

Assim, “a consciência jurídica, depois de superada a imediatidade e a subjetividade da consciência moral, divide-se na diferença, isto é, exterioriza-se na norma jurídica, quer imediatamente no costume, quer refletidamente na lei”⁴⁶². Apesar de entendermos que a consciência jurídica imediata tem sua aparição anterior à da consciência moral, Salgado afirma aqui exatamente a noção de imediatidade que o costume, nessa nossa construção, representa, em contraposição à subjetividade da moral e à reflexividade da lei.

A lei, portanto, é a figura máxima pela qual pode ser representada a consciência jurídica, em sua plena reflexividade e concretude, assim como o costume foi apresentado como a representação máxima da consciência ética imediata, em sua total irrefletividade e abstração. A lei é a produção objetiva normativa da cultura que mais plenamente encarna o *ethos* da comunidade, este que tem, sobretudo na Constituição, a formalização de seu modo próprio de ser, seu estatuto. Na condição de exteriorização do nós comunitário politicamente configurado pelo reconhecimento, “a lei é a consciência como um nós, é a vontade de um nós, portanto, razão”⁴⁶³. E assim, ainda conforme Salgado:

A razão já começa a impor a sua medida no costume jurídico, moral ou religioso. É, contudo, na lei escrita que essa medida se torna plenamente racional, pensada. E o primeiro passo para que a conduta seja efetivamente igual, ocorre necessariamente na lei jurídica, a medida definitiva, cuja expressão mais lúcida foi dada na definição do Jurista romano: *Lex est commune praeceptum*. Eis o primeiro elemento de essência da noção de justiça: a universalidade da lei e, com isso, a igualdade de todos perante ela.⁴⁶⁴

Portanto, no âmbito da comunidade estabelecida pela relação de reciprocidade entre o eu e o nós que o reconhecimento inaugura, é dizer, no Estado, como coloca Hegel, “o universal está nas leis, em determinações gerais e racionais. [...] A lei é a objetividade do espírito e da

⁴⁶¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 16.

⁴⁶² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 56.

⁴⁶³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 57.

⁴⁶⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho*, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 45.

vontade em sua verdade, e só a vontade que obedece à lei é livre, pois ela obedece a si mesma, está em si livremente”⁴⁶⁵. Apenas no Estado, prossegue Hegel:

[...] o indivíduo não só tem essa forma da subsistência de seu agir em geral, mas também seu conteúdo. O que ele faz, é o talento universal, é o *ethos* de todos. [...] Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de seu povo. [...] As leis exprimem o que cada indivíduo é e faz.⁴⁶⁶

A lei, fruto mais sofisticado, racional e universal da consciência jurídica, aparece como o estatuto da igualdade de todos diante da universalidade de seus preceitos, cujo conteúdo é sorvido do vínculo intersubjetivo da comunidade. Para Salgado, então, a lei se mostra como “a mais acabada e elevada expressão da consciência jurídica do romano. Nela está a universalidade posta da razão, que é um nós e um eu (Hegel), e nela o direito se expressa no seu conceito, refletidamente”⁴⁶⁷. Inequívoco, portanto, que para ele a lei é o momento de maior esplendor da consciência jurídica, que lhe constitui como a universalidade que lhe é própria, expressão do nós comunitário que tem nela sua “forma mais precisa e permanente”⁴⁶⁸.

Entretanto, não é possível concluir definitivamente com a lei, por mais racional e acabada que seja, o processo ético, porquanto, apesar de ser o ponto de chegada da consciência jurídica, em sua máxima universalidade, a declaração formal dos direitos dos cidadãos não garante, por si só, sua efetividade. Por conseguinte, Salgado dirá que esse momento de declaração e formalização na lei dos valores mais caros de uma cultura não finaliza o processo ético, porquanto este só se perfaz quando os direitos ali positivados são efetivamente fruídos pelo sujeito de direitos. Por isso, o ponto de chegada da consciência jurídica se daria na aplicação do direito, momento no qual o direito sai do plano abstrato e formal da lei para se concretizar na fruição do direito declarado, que assim se torna efetivo. Entende ele, assim, que “a partir da lei, um outro movimento se processa para encontrar a efetividade plena do direito: a aplicação”⁴⁶⁹.

Todavia, nos parece evidente que esse desdobramento específico da tutela jurisdicional do direito, apesar de corolário das essenciais características da bilateralidade e irresistibilidade

⁴⁶⁵ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999. p. 40.

⁴⁶⁶ HEGEL, G.W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 251-252.

⁴⁶⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 114-115.

⁴⁶⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 117.

⁴⁶⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 117.

do direito, é uma possibilidade, não uma necessidade, e, por isso, mesmo com toda sua relevância, não deixa de ser contingente. A necessidade de aplicação da lei por um juiz é em realidade uma potencial recomposição da universalidade do direito declarado pela lei se, e somente se, for constatada sua inobservância pelo sujeito do dever correlato ao direito subjetivo formalizado – é dizer, se for verificada a negatividade de uma injustiça particular. Apenas quando a injustiça desponta como uma cisão no seio da justiça realizada abstratamente (desde esse ponto de vista) pela universalidade da lei, quando há a negação da justiça legal, é que, invocado pela *actio*, o aparato jurisdicional será mobilizado para que uma decisão judicial recomponha coercitivamente a justiça no caso concreto.

Antes disso, é a lei, expressão máxima da consciência jurídica, que finaliza o processo ético na medida em que realiza o *maximum* ético de uma cultura, que nela plasma os valores que lhe são mais caros, seu ser mais profundo. Mas o fundamento desse horizonte do dever ser da norma jurídica escrita reside na relação intersubjetiva dada pela consciência política, à medida que “se entende essa intersubjetividade como recíproco reconhecimento da igualdade e, por consequência, da liberdade”⁴⁷⁰. Assim, trava-se uma relação de reciprocidade entre o eu e o outro que, assim, como iguais, formam na comunidade uma unidade substancial cujo conteúdo ético normativo a ser objetivado na lei está em constante renovação.

Isso significa que o processo ético que vai da consciência ética imediata à consciência jurídica concreta, como um processo dialético, põe esses momentos em movimento. O significado mais profundo desse movimento é o da colocação do direito na história mediante a atualização dos conteúdos normativos da comunidade que, por renovados e cada vez mais abrangentes reconhecimentos e consensos, cria e recria normas jurídicas.

O papel do direito abstrato, como direito imediato, apesar de estar aqui ilustrado pelo costume, em determinado ponto da marcha histórica de determinada comunidade política, será exercido pela própria lei. Isso se dará a partir do momento em que sua apreciação pelos sujeitos dos direitos ali elencados confira a ela o aspecto de imediatidade a ser doravante negado pela consciência moral que desponta, intuindo ainda de maneira introspectiva novos deveres morais que futuramente poderão ser universalizados pela consciência política, constituindo, assim, o novo conteúdo jurídico dessa comunidade, a ser formalizado em novas leis. Eis como se verifica na estrutura dialética do processo da consciência jurídica – que assim se mostra como um processo ético total – a incessante produção normativa e atualização do valor do justo no direito positivo por uma cultura.

⁴⁷⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. Carl Schmitt e o Estado Democrático de Direito. In: SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p. viii.

O desenvolvimento histórico do direito se dá no bojo desse processo, que articula dialeticamente os momentos moral, político e jurídico – seu ponto de chegada –, cujo fundamento político é a constante ampliação do espaço de reconhecimento e consenso propiciado pela consciência política no rumo da criação e atualização do direito, sempre na direção, dada pelo necessário desenvolvimento racional da ideia de justiça, da declaração de novos direitos e sua extensão a novos sujeitos, ou seja, da universalização. A consciência política promove a fundação e refundação da ordem jurídica exatamente porque funciona como instância instauradora de novos e renovados consensos éticos com o reconhecimento e *tribuição* de novos direitos e sua extensão a cada vez mais sujeitos reconhecidos, no rumo de uma universalização sempre crescente.

A moralidade individual, capitaneada pela consciência moral, ocupa papel essencial nesse processo (como sói ocorrer com todo e qualquer momento de um processo dialético), porque coloca a cisão entre o sujeito que legisla moralmente e essa ordem posta, doravante externa. Essa cisão será suprassumida pela consciência jurídica, que, pela atividade da consciência política, recompõe a universalidade, agora concreta, da lei objetiva propiciada pelo reconhecimento do outro e conseqüente promoção do consenso em torno da universalização dos valores até então adstritos à particularidade autonômica das consciências morais, intuitoras de deveres.

Essa é a dinâmica de criação e atualização do direito por meio da lei, porquanto da incessante contraposição entre novos deveres morais individuais e o direito positivo é que advirão novos consensos éticos – que, conforme Lima Vaz, prosseguem o reconhecimento –, aptos a criarem novos direitos a partir da universalização, pela consciência política – agora concreta, pois mediada pela consciência moral –, de tais valores, como bens jurídicos.

Em suma, o costume representa o direito posto como universalidade abstrata, como consciência jurídica imediata, negado pela consciência moral que, por sua vez, é negada pela consciência jurídica mediata, momento universal e concreto que perfaz o processo ético total. É assim que, nos dizeres de Salgado:

O direito não é apenas o que é dado, mas o que deve ser, o em que se deve tornar pela valoração dos fatos e por meio da revalorização do próprio direito, que é também fato, pela razão prudencial; [...] É assim um processo permanente, *in fieri*, do *dado* e do *posto*, do ser e do dever ser, mas que preserva constantes, dentre as quais a do seu próprio conceito: uma forma de ordenação racional da vida social com vistas à realização das liberdades das pessoas; é desse modo que ele pode ser compreendido no movimento histórico da cultura ocidental.⁴⁷¹

⁴⁷¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do Direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 12. (grifos no original)

O móbil do processo ético é a tensão entre o direito imediato, *dado*, superado pelo direito mediato, *construído* e reconstruído a partir da negação do direito imediato pela consciência moral cujos conteúdos valorativos deverão ser universalizados pelo reconhecimento de sua universalidade e do consenso sobre sua extensão a todos os cidadãos, como um nós, o que é propiciado pela consciência política.

Portanto, de volta ao sistema de Hegel, cuja lógica o processo ético de Salgado assimila, após os momentos da liberdade imediata na totalidade abstrata, e da vontade livre subjetiva, particular e em si diante do universal, chega o Espírito ao momento no qual se dará a adesão subjetiva, refletida, à universalidade objetiva do mundo exterior que, por ser mediada, é concreta: o reino da eticidade, que, conforme entendemos, a linguagem jusfilosófica de Salgado traduz como consciência jurídica. Esse momento final do processo ético é o da unidade e da verdade dos momentos abstratos anteriores, pois nele “a liberdade, enquanto substância, existe tanto como efetividade e necessidade quanto como vontade subjetiva”⁴⁷².

Como universal concreto, ela é a vontade subjetiva que se (re)encontra com seu conteúdo, e se eleva à objetividade, agora universal e concreta, que mais essencialmente lhe diz respeito: o direito. Para Salgado, “a vontade universal [é] formalmente posta na lei pelo Estado, que é o elemento formal da sociedade (espiritualmente ou culturalmente) organizada sobre normas”⁴⁷³ Assim também entende Lima Vaz:

A ideia do ordenamento ou constituição (*politeia*) do Estado segundo leis que nascem do *ethos* da comunidade fecha, assim, o círculo semântico do *ethos*, ao conferir à *práxis* sua mais alta qualificação, vem a ser, a da virtude política ou disposição permanente para o exercício da liberdade sob a soberania da lei justa.⁴⁷⁴

A atividade mediadora da consciência política reconduz a consciência, em sua experiência e desdobramento na realidade, após a inflexão moral, ao conteúdo ético universal que cria para si: seu *ethos*, seu direito, como lei.

A consciência política concreta leva à culminância do processo de desenvolvimento da consciência jurídica, momento de maior esplendor da vida ética, exatamente o que Hegel chama de eticidade no sistema. Essa, conforme entendemos, corresponde, na Teoria da Justiça de Salgado, à consciência jurídica concreta na condição de ponto de chegada do movimento dialético que caracteriza o processo ético total desenvolvido pela consciência como consciência

⁴⁷² HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 77, § 33.

⁴⁷³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 57.

⁴⁷⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 16.

jurídica imediata, consciência moral e consciência jurídica concreta, pois, com efeito, para Salgado, “a consciência jurídica mostra-se segundo a estrutura do espírito ético, como consciência da totalidade ética, pois que é um processo ético total”⁴⁷⁵. Assim, Salgado concebe o direito, que tem na roupagem do Estado Democrático de Direito e dos direitos fundamentais – sua *constelação axiológica* – sua configuração atual, no plano da eticidade, pois, para ele:

Quando certos valores, constituindo um núcleo da constelação axiológica de uma cultura, alcançam a universalidade material reconhecida na consciência ético-jurídica de um povo e a universalidade formal pela sua posição e normatização através da vontade política desse povo, é que adquirem a natureza de direitos.⁴⁷⁶

É nesse sentido que ele compreende a universalidade da consciência jurídica, supressão dos momentos da consciência moral e da consciência política, como a universalidade alçada concretamente no plano da cultura e efetivada racionalmente no curso da história. Para ele:

[...] a consciência jurídica capta o universal imanente, porque consciência de um nós (que é um eu), cuja objetividade é o *ethos*. A consciência jurídica envolve toda objetividade do *ethos* já universalizada na lei, e a subjetividade da consciência moral universalizada na consciência de um nós, que também é um eu, cujo conteúdo é a universalidade objetiva do *ethos*.⁴⁷⁷

O direito, ao formalizar como bens jurídicos valores (morais) – na medida em que a consciência política, pelo reconhecimento, transforma deveres morais em direitos subjetivos – , elevando-os ao plano da objetividade do *ethos*, faz desses valores mais caros, ou de cumeada, de uma cultura, como tais, universais. Concebido em sua processualidade histórica, o direito positivo é a manifestação concreta da justiça, e essa é a racionalidade imanente do direito positivo, em todas as fases de seu desenvolvimento histórico, cujo ponto de chegada são os direitos fundamentais. Para Salgado, “esses direitos fundamentais, [...] atribuídos ao sujeito de direito universal[,] só se tornaram possíveis ao fim de um processo histórico e com o conhecimento de valores criados pela cultura ocidental, pela ponderação da razão”⁴⁷⁸. Em outras palavras:

Esse trabalho de revelação da idéia de justiça, que se realiza na processualidade histórica e que culmina na consciência, declaração e efetivação dos direitos

⁴⁷⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 25.

⁴⁷⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. Contas e ética. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XVI, n. 2, v. 27, 1998. p. 98. *apud* SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 10.

⁴⁷⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 35-6.

⁴⁷⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 258.

fundamentais, que são valores juridicizados pela consciência da sua “tributividade”, universalidade e exigibilidade, e desenvolvido na cultura ocidental pela sua experiência da consciência ética, cujo momento de chegada é a consciência jurídica. Portanto, o processo de reconhecimento, de declaração e de efetivação dos direitos fundamentais considerados o núcleo da ordem justa se realiza segundo uma estrutura transcendental da consciência e segundo a sua experiência na elaboração dos valores da cultura ocidental.⁴⁷⁹

A Constituição democrática, diploma legal fundamental da ordem político-jurídica, ao conformar normativamente a substancialidade ética da comunidade, por ela é informada, constituindo, por isso, as declarações de direitos das constituições ocidentais atuais e a democracia cujas bases nelas se assentam, o aspecto jurídico da substância cultural, do *ethos* do Ocidente, fundado, portanto, na universalização e formalização pela consciência jurídica de seus valores mais altos, que, não coincidentemente, trazem em si a estrutura da universalidade. É por isso que, como ensina Salgado, “vamos encontrar o universalismo da ciência entre os gregos e, em Roma, o da religião no Cristianismo, do Estado e do direito. O universalismo é nesses povos o traço característico do processo de racionalização da sua cultura”⁴⁸⁰.

A universalidade do direito, portanto, se refere àqueles que participam da substância ética que, no Ocidente, é ditada pela razão jurídica, ao nós que reconhece a igualdade em dignidade do outro e assim promove o consenso ético que estabelece os direitos (para ele) fundamentais como direitos humanos, universais. Para Salgado, na trilha de Hegel, a razão, apontada como o fundamento dos direitos fundamentais, mormente da dignidade da pessoa humana, é a razão que, por meio do processo de reconhecimento, como atividade da consciência política, se desenvolveu historicamente no Ocidente a partir das raízes greco-cristãs.⁴⁸¹ Isso significa que a razão à qual se reputa a descoberta e declaração dos direitos humanos universais é muito antes o resultado do *ethos* particular do Ocidente que sua causa. Ou, dialeticamente, é consequência ao mesmo tempo que é causa, pois o desenvolvimento histórico do direito

⁴⁷⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 26.

⁴⁸⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*: estudos e documentos de trabalho, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 23.

⁴⁸¹ Cf. SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*. A contribuição do Alto Medievo. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009 e SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*. Por que a essência não chegou ao conceito? Belo Horizonte: Mandamentos, 2011. A autora afirmará, em outro momento, acerca da historicidade e racionalidade do direito e do Estado: “Se a cultura é o meio pelo qual se dá a objetivação dos valores assumidos pelo homem, o Estado democrático e toda a história que o antecede e o oferece como resultado à humanidade apenas reafirmam o caráter de obra humana e, portanto histórico, do Estado e do Direito e evidenciam a inexorável relação entre história e razão, explicitada no avanço de ambos através da gradual conquista da liberdade.” (SALGADO, Karine. História e Estado de Direito. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 71, n. 2. p. 102-113, 2009. Disponível em: <<http://revista.tce.mg.gov.br/Content/Upload/Materia/449.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 112.)

positivo rumo a uma crescente racionalidade e universalidade de seus preceitos na cultura ocidental, por concernir à ideia de justiça, como tal em sua processualidade racional, dota todas as manifestações históricas do direito positivo dessa racionalidade. Assim, Salgado entende que:

A justiça como idéia é, então, a racionalidade imanente ao processo histórico de formação do direito no tempo histórico da cultura ocidental, isto é, que o direito se mostra cada vez mais racional na história do Ocidente, desde a cultura grega, pela cultura e civilização romana, até a declaração de direitos no Estado de direito do mundo contemporâneo.⁴⁸²

Destarte, essa razão que subjaz a construção do Estado Democrático de Direito, dos direitos fundamentais, da democracia constitucional, e de todos os valores que a eles concernem, é a razão do Ocidente; por isso, uma razão situada historicamente, fruto da cultura que a gestou, pois, como afirma Salgado, “o direito é eminentemente histórico, cultural. Seu terreno é o Espírito e seu ponto de partida, a vontade livre”⁴⁸³.

Por outro lado, ainda que reconheça a natureza histórico-cultural do direito ocidental, o que a princípio limitaria sua abrangência às comunidades políticas que participam dessa substância ética, Salgado vai além dessa verificação e, tendo em conta o caráter universalizante da razão, admite que o destinatário final da universalidade da consciência jurídica não pode ser outra coletividade específica que não toda a humanidade. A par de sua particularidade como fruto de uma cultura e de uma história específica, do traço de universalidade que singulariza a consciência jurídica, tal como se desenvolveu no Ocidente, decorre inexoravelmente a constatação de que todos os homens devem ser destinatários dos bens jurídicos *tribuídos* pela consciência jurídica: trata-se da *globalização da justiça*, ou, conforme Salgado intitula o último capítulo de *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, da *planetarização do direito ocidental*, este que, apesar de concernir a um *ethos* específico, por trazer em seu bojo a estrutura universal da razão, tem vocação universal.

Desse ponto, Salgado aduz a necessidade lógica de extensão da universalidade da consciência jurídica a toda a humanidade, e não apenas aos que atualmente participam de seu

⁴⁸² SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*: estudos e documentos de trabalho, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 47. Como Salgado explica, ao comentar a filosofia de Hegel, “não há um princípio retor do direito positivo ditado de fora pela razão; esse princípio é momento do próprio direito positivo, porque este é produto da sociedade mesma em cuja história é imanente a razão. Se a razão é o elemento diretor da história a informar o *ethos* através do tempo, o direito produzido nessa história é o revelar-se dessa razão, portanto, da liberdade” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 325)

⁴⁸³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 343.

ethos universal, para que assim se realize a justiça universal concreta, que deve “começar pelo reconhecimento universal de todos os seres humanos como sujeitos de direitos universais, portanto, titulares de direitos universais”⁴⁸⁴. Mas para ele esse projeto “não se trata de exigência de um momento ético corporificado num Estado Universal, pois que a dialética nesse plano internacional é apenas analógica à interna do Estado, sem homologia ou univocidade”⁴⁸⁵. Salgado entende que essa universalização da justiça deve ser feita na forma de uma responsabilidade solidária entre os povos, uma cooperação entre Estados para que promovam uma globalização da justiça social no sentido de distribuírem a riqueza produzida globalmente para todos os Estados, já que todos os homens são igualmente sujeitos dos direitos universais sociais já declarados, mas que aguardam efetivação.

Interessante notar aqui que a proposta de Salgado se afasta um pouco em amplitude da aspiração de Lima Vaz, que propõe a constituição de uma comunidade universal a fim de que o *ethos* ocidental efetive sua essência universal. Para ele, isso só será possível à medida que essa comunidade universal se constitua como uma comunidade ética, em que o *ethos* universal do Ocidente possa ser estendido a todos os outros povos, que, para tanto, deverão participar da estrutura intersubjetiva do *ethos*, ou seja, formarem um nós comunitário de dimensões planetárias – um nós planetário. Daí advém que uma idealizada:

[...] sociedade mundial, cenário adequado de uma história universal, deveria apresentar-se como unidade superior de um conjunto no qual se integrariam harmoniosamente os subconjuntos formados pelas particularidades culturais, políticas, sociais e mesmo econômicas das comunidades nacionais, constituindo a *unidade na diferença* da grande comunidade humana. Esse “conjunto dos conjuntos”, [...] seria a base histórica de uma civilização mundial, na qual poderia florescer um *ethos* do existir humano alimentado por uma cultura universal ou, objetivamente, por uma cultura do *universal*, exprimindo-se em idéias, valores, regras de convivência e conduta, talvez crenças, a serem admitidas em princípio por aquele que será pela primeira vez, não como exceção mas como regra, um indivíduo *histórico-mundial*.⁴⁸⁶

Para tanto, Lima Vaz propõe que o reconhecimento e o consenso dos quais emergirá a estrutura intersubjetiva dessa nova comunidade mundial, que deverá constituir um nós planetário apto a plasmar um *ethos* efetivamente universal, se deem por um processo sucessivo e gradual de educação ética (*paideia*) para a universalização, um “processo de universalização, propriamente pedagógico (a Política, como a Ética é fundamentalmente uma *paideia*), que eleva

⁴⁸⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 260.

⁴⁸⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 262.

⁴⁸⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 125. (grifos no original)

o indivíduo à condição de cidadão (*polítês* ou *civis*), indivíduo universal porque vivendo segundo a razão⁴⁸⁷. Esse seu projeto decorre da constatação segundo a qual:

[...] a universalização pelo Direito [é] uma tarefa a ser cumprida historicamente pela sociedade política. Ao desempenhar essa função mediadora entre a sua individualidade natural e a universalidade do Direito, o indivíduo político aparece-nos na História com os traços da imagem antropológica compatível com a forma de universalidade que lhe compete mediatizar.⁴⁸⁸

Ora, nesse sentido, nada justifica a limitação do *ethos* universal do Ocidente ao restrito círculo das nações ocidentais, pois é absolutamente necessária, segundo sua compreensão, a estruturação de uma comunidade ética universal mediante a integração de novos sujeitos ao *ethos* ocidental, o que só será possível pela constituição de uma efetiva relação intersubjetiva, de reciprocidade, entre o eu e o outro – todo e qualquer outro –, pelo reconhecimento e consenso (ético) universais. Esse projeto de Lima Vaz de constituição de uma comunidade ética universal, apesar de não ser de todo abraçado por Salgado, também não é rechaçado, pois ele entende que “o problema de uma República Universal como comunidade de cidadãos livres, desde Kant postulada, deve ser pensado em perspectiva de construção; só pode ser enfrentado, porém, com a prévia consideração de uma justiça universal⁴⁸⁹. Bem se vê que Salgado não enxerga essa possibilidade no curto prazo, mas, como um objetivo em construção, ela deve ter como premissa a efetiva universalização da justiça. Isso decorre da própria atividade da consciência política, que buscará sempre novos reconhecimentos e novos consensos de modo a estender, ou a *tribuir*, mais direitos a mais pessoas, no caminho de uma universalidade cada vez maior e mais concreta da consciência jurídica. Com efeito, afirma ele que:

[...] nas sociedades cada vez mais pluralistas do mundo contemporâneo em que convivem grupos diferentes com diferentes códigos éticos, o direito tem a função de

⁴⁸⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 145. Sobre esse processo de educação para o *ethos*, explica Lima Vaz: “Da propriedade da cultura e do *ethos* enquanto *tradição* (de *tradere*, transmitir) de perseverar no tempo, decorre o processo original com que os bens culturais e os valores éticos são comunicados aos novos membros destinados a integrar-se à vida na comunidade. Esse processo recebe, na sua etimologia latina, o termo altamente significativo de *educação* (de *educere*, extrair): atualização das capacidades inatas do indivíduo para participar da vida ético-cultural da comunidade.” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Filosofia e cultura*. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III. p. 221).

⁴⁸⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II. p. 146. Nesse mesmo sentido Lima Vaz afirma que: “pela relação de intersubjetividade a situação mundana do Eu é supracumida no círculo intencional do *ser-com-o-outro*: um círculo que lembra a esfera infinita de Nicolau de Cusa e Pascal, pois seu centro está em toda parte, onde quer que o Eu irradie sua presença pela linguagem; mas cuja circunferência não se fixa em parte nenhuma, pois a presença do Eu se dilata na medida em que se prolongam as linhas que dele partem para estabelecer com o *outro* a relação recíproca de intersubjetividade.” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. II. p. 60).

⁴⁸⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 260.

ser o seu denominador comum e de sumariar os valores por todos reconhecidos, não só extensivamente, mas como de cumeada (tais como a liberdade, a igualdade...) na organização da sociedade, na forma do consenso, em que cada um se relaciona como sujeito desses direitos universais.⁴⁹⁰

A atividade da consciência política (da qual o consenso, como vimos, toma parte enquanto prolongamento do reconhecimento) traz inevitavelmente a tendência de universalização crescente e incessante do nós e do rol de direitos a ele *tribuídos*, de modo a conferir universalidade e racionalidade cada vez maiores à consciência jurídica, à justiça. Esse é o caminho lógico do processo ético total, que é o processo da consciência jurídica, pois a consciência política, a partir da determinação racional de construir renovados e cada vez mais abrangentes reconhecimentos e consensos éticos, levará o *ethos* dos direitos fundamentais a ser partilhado, por meio de um reconhecimento e um consenso verdadeiramente universais, por toda a humanidade.

3.3 Conclusão do capítulo

Neste capítulo, que constitui o coração desta tese, paralelamente à proposta principal de estabelecer que o papel universalizante da consciência política, mediador entre a consciência moral e consciência jurídica, é promovido pelo reconhecimento, tentamos associar o processo ético da consciência jurídica segundo Salgado àqueles descritos por Hegel de desenvolvimento da consciência na Fenomenologia do Espírito e de desdobramento sistemático da ideia no âmbito do Espírito Objetivo, bem como à estruturação das categorias do sistema ético de Lima Vaz, fazendo as adaptações necessárias.

De fato, Salgado, influenciado por esses dois pensadores, identifica os momentos da consciência moral, consciência política e consciência jurídica num processo ético cujo ponto de chegada é a consciência jurídica. Tal construção não se pretende um sistema fechado (ao contrário da Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel e a Ética Filosófica de Lima Vaz), e sim um processo de desenvolvimento da consciência jurídica (tal como uma *ciência da experiência da consciência jurídica*, ou – diríamos – uma *fenomenologia da justiça*), que ele chama de processo ético total, ao final do qual o direito se revela como “uma totalidade ética que se desenvolve historicamente e fenomenologicamente como realização ética plena ou como último momento do processo ético”⁴⁹¹. Nesse sentido, Salgado explica que:

⁴⁹⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 270.

⁴⁹¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 3.

O que se denomina experiência da consciência, segundo Hegel, é o processo pelo qual a consciência conhece ou faz a experiência do conhecimento, primeiro do objeto fora de si e depois do conhecimento de si mesma, até alcançar o momento em que se revela como um nós ou razão.

A consciência jurídica como consciência no interior da razão prática pressupõe a dialética da consciência teórica, pela qual se realiza como razão. É a partir daí que é possível a razão prática, em cujo âmbito estão a consciência moral e a consciência jurídica, esta como resultado da consciência ética.⁴⁹²

Apesar, então, de sua proposta ser fenomenológica, tentamos, paralelamente à demonstração da hipótese segundo a qual a referida atividade mediadora da consciência política é o reconhecimento, conformar uma espécie de sistema ético que articulasse num processo de produção do direito os momentos (até então) fenomenológicos da consciência moral, consciência política e consciência jurídica.

Nessa empreitada, a Fenomenologia e o sistema de Hegel e a Ética Filosófica de Lima Vaz trouxeram os subsídios para que a Teoria da Justiça de Salgado, que situa o direito, e não a política ou a moral, como momento determinante do ético, pudesse ter os momentos da experiência da consciência jurídica, tal como ali descritos, transladados para um sistema ético apto a explicar a dinâmica de criação e atualização do *ethos*.

Dessa forma, pretendemos ter evidenciado a existência de um sistema ético implícito no pensamento de Salgado, que, de forma semelhante ao Espírito Objetivo de Hegel, cujo ponto de chegada é a eticidade, articula os níveis do universal abstrato, particular e universal concreto nas figuras da costume – constructo da consciência jurídica imediata –, da moralidade – o ponto de vista particular da ética produzido pela consciência moral –, e, finalmente, da consciência jurídica concreta – ponto de chegada correspondente à eticidade hegeliana que tem na objetividade da lei e da Constituição as formas universais e concretas da existência ética.

Vimos que o direito constitui para Salgado o *maximum* ético, e a consciência jurídica realiza a ideia de justiça que, no mundo contemporâneo, se insere nos direitos fundamentais declarados no Estado Democrático de Direito, o “ponto de chegada de todo um processo histórico do *ethos* ocidental”⁴⁹³. A consciência jurídica, ao mesmo tempo em que inaugura esse processo histórico de desenvolvimento da ideia de justiça, é o ponto de chegada do processo ético, pois ela suprassume a imediatidade do costume e a particularidade da moral tendo como resultado a universalidade do direito, cuja aparição histórica se deu em Roma, mas que haveria de se desenvolver até atingir sua plena racionalidade nas declarações de direitos dos Estados democráticos contemporâneos. Dessa maneira, para Salgado, a consciência jurídica:

⁴⁹² SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 22.

⁴⁹³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 4.

[...] não [é] fechada na interioridade moral, porém, referida a um sujeito que não atua segundo a sua individualidade particular, mas como consciência universal, de um nós social, que encontra a efetividade do direito na particularidade da relação dos indivíduos na medida em que a universalidade abstrata da norma nela se realiza, ou seja, na medida em que a particularidade do interesse do indivíduo se reconhece como direito exigível, portanto universal.⁴⁹⁴

Para ele, por isso, “não é o político, isto é, não é o cidadão enquanto serve à comunidade politicamente o vetor ético do Ocidente”⁴⁹⁵, mas o sujeito de direitos revelado pela consciência jurídica que emerge em Roma, cuja universalidade compete ao Estado efetivar, e é por isso que “em Roma o Estado se concebe como ético, portanto, no elemento da eticidade plena, não porque a pessoa deve ser superada pelo cidadão, mas porque o Estado deve estar a serviço do direito”⁴⁹⁶. Salgado procura recuperar, assim, “a estrutura ética da cultura romana que dá primazia ao direito, à pessoa de direito, e não a grega, que releva a política e realiza o cidadão como o que tem função, não direito, na *polis*”⁴⁹⁷.

Tampouco é o ético *stricto sensu*, ou moral, como quer Lima Vaz, o ponto superior do processo ético, pois para Salgado o sujeito de direito romano se posta à frente do sujeito de dever moral grego. Portanto:

Se nos colocamos do ponto de vista da transcendência da pessoa humana e do vetor da busca da sua formação para a perfeição no cumprimento espontâneo do dever moral, o vetor do processo aponta para a ética como momento de chegada, como quer Lima Vaz. Se, de outro lado, nos posicionamos do ponto de vista da imanência do sujeito histórico no processo da sua liberdade situada nas contingências da realidade, a partir do cidadão ateniense, pela pessoa de direito romana até o sujeito de direito universal (o indivíduo livre), que resulta na declaração dos valores universalmente reconhecidos como direitos fundamentais na constituição do Estado Democrático de Direito, o ponto de chegada é o direito, no qual necessariamente está assumida a pessoa moral, aqui entendido, portanto, como o *maximum ethicum*.⁴⁹⁸

Mas apesar de colocar o direito como ponto de chegada, não é correta a interpretação segundo a qual a consciência política exerceria papel acessório, pois em verdade ela se identifica dialeticamente com a consciência jurídica concreta nesse momento de universalidade que, pelo reconhecimento, erige. O político na Teoria da Justiça de Salgado não se restringe,

⁴⁹⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 87.

⁴⁹⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 7.

⁴⁹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. Augustus: a fundação do Estado ocidental. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, v. 104, p. 229-262, 2012. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/viewFile/P.0034-7191.2012v104p229/152>>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 255.

⁴⁹⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 15.

⁴⁹⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 267.

portanto, ao momento *poiético*, instrumental, do exercício do poder, e nesse sentido entendemos que nosso trabalho pode contribuir para uma compreensão mais apropriada acerca do papel fundamental – porquanto fundacional – do político, como ético, no pensamento de Salgado, enquanto momento substancial – e não meramente formal – que propicia a universalidade do direito ao construir – *politicamente* – a universalidade do nós, do povo do Estado, ao qual o direito se dirige e no qual se ancora de maneira essencial.

A consciência política, ao promover a passagem da consciência moral para a consciência jurídica pelo reconhecimento, é tida como momento fundante da universalidade do direito, e dele não se dissocia, pois o processo histórico no qual se desenvolve o *ethos* ocidental, isto é, o processo da consciência jurídica, “trata-se de um movimento dialético da mesma realidade ética, a política e o direito”⁴⁹⁹. É por isso, então, que José Luiz Borges Horta, em nossa percepção o mais profícuo e apaixonado discípulo de Salgado, a quem competirá manter vivo seu legado (e, conseqüentemente, o legado hegeliano) na Faculdade de Direito da UFMG, pode afirmar que “a História do Direito é, senão fundamentalmente, uma História do Estado, tomado este como a realidade cultural da qual aquele emerge”⁵⁰⁰. Assim, por se tratar de um processo dialético, não é possível negligenciar a mencionada identidade ética entre direito e política para que se possa compreender o que Salgado tem em mente quando afirma que o direito é o ponto de chegada do processo ético total.

Destarte, o reconhecimento, conceito que associamos à consciência política de Salgado, aqui absorveu os diversos desdobramentos que possui tanto em Hegel quanto em Lima Vaz, todos eles essenciais para a compreensão da atividade universalizante que ela promove na mediação entre a consciência moral e a consciência jurídica: seja como momento correlato à *razão* em Hegel, que forma o nós comunitário e inaugura a caminhada do Estado na Fenomenologia; seja como o *patriotismo*, que permite a passagem da sociedade civil fragmentada para o Estado como totalidade ética no sistema; seja como consciência moral intersubjetiva em Lima Vaz, na qual o reconhecimento tem seu prolongamento no consenso, tendo em vista a constituição da comunidade ética.

Todas essas especificações do reconhecimento, portanto, foram incorporadas no conceito de reconhecimento que atrelamos à consciência política de Salgado, precisamente porque foi em Hegel e Lima Vaz que esses elementos foram hauridos por aquele ao longo de

⁴⁹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XVI, v. 27, n. 2, abr./jun. 1998. Disponível em: <http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/1998/02/-sumario?next=3>. Acesso em: 30 nov. 2017. p. 3.

⁵⁰⁰ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011. p. 22.

sua formação intelectual. O denominador comum entre eles está na característica da universalização que, por dedução lógica, atribuímos à consciência política, por ser ela a mediação entre a individualidade da consciência moral e a universalidade da consciência jurídica.

De todo modo, ao restabelecermos, com base em Salgado, o domínio do político como o domínio do reconhecimento, que visa abrir caminho para a universalidade do direito, estamos reinserindo o político nos domínios ético-substanciais dos quais sua face *poiético-formal* nunca deveria ter se desprendido, senão no âmbito da matéria contingente da realidade, ao menos no plano da conceptualização teórico-filosófica. E, nesse plano, sob a égide da ideia de justiça, Salgado retoma e realiza, mas agora por meio do direito, tanto o projeto político hegeliano quanto o projeto moral vaziano de erguer teoricamente um edifício ético capaz de acolher o ser humano e realizar sua vocação universal. Como Pe. Vaz prenuncia, e tal como Salgado se incumbirá de dar primoroso desenvolvimento conceitual em sua Teoria da Justiça, pretendemos ter demonstrado neste capítulo, com base em Salgado, que:

A grande ideia que preside ao advento histórico do político como advento do domínio da igualdade *reconhecida* é a ideia de justiça. Ela permite negar o particularismo arbitrário do poder despótico ao se constituir como regra universal de distribuição equitativa do primeiro e maior bem que é o direito ao reconhecimento.⁵⁰¹

⁵⁰¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 347.

CONCLUSÃO

A essa altura, o leitor atento certamente terá sentido falta de alguma referência ao estado da arte do tópico do reconhecimento, conceito que associamos à consciência política na Teoria da Justiça de Joaquim Carlos Salgado. Com efeito, tematizado por Hegel, esse tema atualmente constitui um domínio de estudos específico designado Teoria do Reconhecimento, que indiscutivelmente ocupa posição de centralidade no debate acadêmico atual em sede de ciências humanas. Mas o leitor ainda mais atento já terá compreendido que, em verdade, essa omissão consistiu numa opção relacionada ao objetivo implícito de nossa tese: apresentar na Filosofia do Direito de Minas Gerais, capitaneada por Joaquim Carlos Salgado, sob decisiva influência de Henrique Cláudio de Lima Vaz e remontando a Hegel, um rico e importante manancial teórico para o trato do tema hegeliano do reconhecimento, cujo estatuto é profunda e inerentemente político-filosófico.

De fato, na medida em que recupera o vigor filosófico do projeto hegeliano – de onde o reconhecimento foi pincelado e despido de toda a sua dimensão especulativa tendo em vista a formulação de teorias que, ao se pretenderem críticas, abstraem e, mais que isso, rechaçam a apreensão devida do reconhecimento como determinação necessária da razão que objetivamente se encarna no plano político do Estado –, Salgado retoma em sua Teoria da Justiça, na figura da consciência política, toda a carga político-especulativa presente na reflexão hegeliana sobre o reconhecimento, mas agora estabelecendo o direito, e não a política, como o ponto superior do ético.

Para além das montanhas de Minas, contudo, capitaneadas sobretudo por Charles Taylor e Axel Honneth⁵⁰², as discussões sobre o reconhecimento vêm tomando rumo diverso, e bem

⁵⁰² Charles Taylor e Axel Honneth são os maiores nomes da Teoria do Reconhecimento, e apesar das nuances e especificidades das formulações de cada um, o que os une é a tentativa de estabelecer o reconhecimento como categoria instauradora da *sociabilidade* na medida em que permite a construção do “*self*” e instauração das relações intersubjetivas que subjazem a organização político-normativa das comunidades humanas. Charles Taylor, fiel ao conceito hegeliano de eticidade, crítico do contratualismo liberal e do correspondente princípio atomístico, incapaz de fornecer a força comunitária que a vida política encerra e que induz a busca pelo bem comum e compartilhamento de um horizonte normativo, abandona expressamente, entretanto, a premissa “ontológica” hegeliana, pois enxerga na filosofia de Hegel uma interpretação datada de seu tempo, não extensível ao modo de conceber o mundo atual, apesar da pretensão hegeliana de universal racionalidade de suas constatações.

Em perspectiva semelhante, Honneth, nome da terceira geração da Escola de Frankfurt, expoente da Teoria Crítica, em sua obra *Luta por Reconhecimento*, retorna aos escritos de juventude de Hegel, onde irá buscar também na ideia de eticidade a compreensão do que chama de *gramática moral dos conflitos sociais*, o pano de fundo moral dos padrões normativos intersubjetivamente construídos, bem como das lutas sociais. Para Honneth, contudo, Hegel acaba inviabilizando o integral reconhecimento e a integração do indivíduo na sociedade na medida em que coloca o Estado como objetividade intransponível a essa integração, pois confere uma institucionalidade que afasta um reconhecimento incondicional e o estabelecimento de relações intersubjetivas autênticas numa esfera autônoma de sociabilidade, já que tais relações se mostram hierárquicas e artificiais sob

mais ruidoso. A Teoria do Reconhecimento é apresentada como um núcleo de pesquisas as mais das vezes orientado pela lente obtusamente crítica da Filosofia Social e que assim abraça a empreitada de apontar as limitações e distorções das estruturas jurídico-políticas existentes para dar conta de uma esfera de sociabilidade pura, dada espontaneamente por um reconhecimento intersubjetivo independente da amarração jurídico-formal do Estado, tida como caduca e avessa a um reconhecimento pleno e verdadeiro do outro. É claro que nem todos os autores irão adotar essa visão, mas é nela que concentraremos aqui nossas ressalvas ao trato crítico-cientificizante em regra conferido pela academia na atualidade a um tema hegeliano que, como tal, tem uma riqueza e profundidade filosóficas enormes, e que a filosofia mineira, nas pessoas de Lima Vaz e Salgado, tem o diferencial de encampar de maneira original e consistente.

Apesar das convergências entre as recepções do tema hegeliano do reconhecimento por parte da Teoria do Reconhecimento com as de Lima Vaz e Salgado (até porque a fonte é a mesma), há uma enorme discrepância entre a dimensão político-filosófica do reconhecimento nesses dois e a perspectiva teórico-sociológica daquela. Infelizmente, como já vimos no capítulo sobre Pe. Vaz, muito bem ele aponta que a reflexão filosófica autêntica parece não mais interessar aos “filósofos” atuais, uma vez que o discurso cientificista, materialista e pragmático tem imperado no campo das ciências humanas, obstando a necessária colocação das discussões no terreno dialético em que Hegel concebeu o reconhecimento, e o único em que ele faz sentido. Com efeito, a concepção do reconhecimento do outro como um outro eu – enquanto ato constitutivo do *eu que é um nós e o nós que é um eu* de que fala Hegel no momento fenomenológico da razão – só é verdadeiramente compreensível para quem absorve a lógica dialética da *identidade entre a identidade e a não identidade*. Fora disso estaremos, na melhor das hipóteses, diante de uma espécie de “alteridade” na qual o sujeito “reconhecido” é alcançado pelo campo intencional do sujeito que “reconhece”, mas permanecendo externo a ele, como um outro não suprasumido no nós, ou seja, como um *objeto de conhecimento*. Não há reconhecimento, portanto, mas apenas uma tomada de conhecimento do outro, suas características, particularidades etc.; entretanto, isso não leva à constituição de um nós, e é por isso que, segundo essa concepção abstrata de reconhecimento, a constituição da comunidade política não é uma decorrência necessária.

o teto castrante do Estado. Por isso ele entende que Hegel falha em sua tentativa de estabelecer o Estado como uma totalidade ética, já que não leva até as últimas consequências o incondicionável encaminhamento da relação intersubjetiva rumo a uma reciprocidade total dada inexoravelmente pelo reconhecimento; pelo contrário, a limita aos mecanismos formais do direito e do Estado.

Desse modo, não apenas a racionalidade do processo de reconhecimento é negada pelos autores que se apropriam desse conceito hegeliano para o reformularem à sua maneira, mas também seu caráter essencialmente ético-político fica afastado ao sediarem em domínios outros de sociabilidade – domínios esses apartados, e até mesmo em oposição, aos domínios do Estado, que Hegel estabelecera como a sede do reconhecimento – a plenitude da vida coletiva.

Mas para além do abismo epistêmico, a barreira da língua, não fosse a qual certamente ambos se fariam ouvir contundentemente em nível mundial, também dificulta às reflexões de Lima Vaz e Salgado ressoarem mundo afora de modo a lembrar à comunidade acadêmica o que Hegel tem a dizer sobre um tema que é seu. Nesse caso, o reconhecimento deve ser tomado à conta não de mero fenômeno social ou psicológico específico (ainda que fundamental), mas como início e fim de um processo racional que edifica eticamente os pilares assumidamente políticos (e não simplesmente sociais) da vida humana tendo o Estado – que, como lembra Salgado, é um Estado ético, ou seja, aquele que realiza os direitos fundamentais – como ponto de chegada.

Desta sorte, assim como o Estado Ético de Salgado e a comunidade ética de Lima Vaz, o Estado hegeliano é a totalidade ética na qual o homem realiza sua liberdade. Razão e liberdade se implicam nesse momento dialético superior que efetiva a essência ética do homem. Por isso o reconhecimento necessariamente se encaminha em Hegel para o Estado, onde o nós que a consciência política constrói irá se realizar objetivamente. É por isso, ainda, que Hegel não restringe o tema do reconhecimento à Fenomenologia do Espírito, onde aparece abstratamente na constituição do *eu que é um nós* no momento da razão e concretamente no Estado pós-revolucionário como a liberdade realizada, mas se estende para o sistema, onde irá, no âmbito do Espírito Objetivo, efetivar por meio de outra forma de reconhecimento concreto, que Hegel chama de patriotismo, o povo de um Estado tido como uma totalidade ética, a universalidade para a qual toda a realidade ético-objetiva da humanidade se direciona.

Em outras palavras, na Fenomenologia do Espírito, onde se dá a experiência da consciência, verifica-se a aparição da consciência política na dialética do senhor e do escravo, especificamente nos momentos da razão e da Revolução. Trata-se, respectivamente, dos momentos do reconhecimento abstrato, no qual a consciência de si se reconhece diante do outro como um nós, e do qual emerge o Estado ético imediato, e do reconhecimento concreto, pelo qual, após um longo e acidentado percurso histórico-fenomenológico, a consciência, já como Espírito, sabe-se livre e concretiza esse reconhecimento da igualdade em liberdade do nós comunitário nas instituições políticas objetivas do Estado pós-revolucionário, em si e para si. Registramos, ainda, que a verificação da racionalidade da realidade estatal obriga Hegel a

descrevê-la inserida na arquitetura sistemática do Espírito Objetivo, e aqui ele verificará o patriotismo – o reconhecimento no sistema – como o elemento que elevará o indivíduo abstrato da sociedade civil ao plano do nós conformado pelos cidadãos do Estado, o povo como a unidade política que sustém espiritualmente a totalidade ética estatal.

O pensamento de Lima Vaz, por sua vez, trata o reconhecimento como expressão da categoria fundamental da intersubjetividade, por ele trabalhada tanto no âmbito da Antropologia Filosófica, como categoria de essência do homem que determinará sua realização ética diante do outro, quanto na Ética Filosófica, onde irá determinar a estrutura intersubjetiva do agir ético, que se realiza, pelo reconhecimento e pelo consenso, numa comunidade ética formada por um nós sob o horizonte metafísico do bem. Nesse contexto, a consciência moral intersubjetiva (ou consciência moral social) irá constituir a singularidade da estrutura intersubjetiva do agir ético, mediação entre a consciência moral (singularidade da estrutura subjetiva do agir ético) e sua realização na comunidade ética, onde se dá a estrutura objetiva do agir ético.

Assim, Salgado irá, sob a influência desses dois pensadores, na perspectiva fenomenológica pela qual aborda a experiência da consciência jurídica, estabelecer a consciência política como a mediação entre a consciência moral que irrompe na Grécia e a consciência jurídica que aparece em Roma.

Para Salgado, a ideia de justiça é a racionalidade imanente do direito positivo, que se manifesta numa processualidade histórica desde sua aparição na experiência jurídica romana. Nesse contexto, o direito revela sua universalidade na forma atual dos direitos fundamentais, um elenco de valores máximos, de cumeada, da cultura ocidental, reconhecidos universal e racionalmente a todos, e, por isso, igualmente *tribuídos* pela consciência jurídica a todos. O direito para Salgado realiza, então, o *maximum* ético que Hegel atribui ao político, na totalidade ética que é o Estado, e que Lima Vaz atribui à moral (já que ele trata a justiça como uma virtude moral), no seio da comunidade ética.

A formação do pensamento de Salgado, tal como estabelecido nesta tese, mostrou-se, assim, como resultante de um movimento dialético entre o político, o moral e o jurídico, no qual a universalidade abstrata do político no pensamento de Hegel, tal como exposto no primeiro capítulo (ou primeiro momento), e particularidade também abstrata do moral no pensamento de Lima Vaz, o segundo capítulo (ou segundo momento), são suprassumidos pelo direito – momento universal e concreto que encerra o processo ético total, ou processo da consciência jurídica – em sua Teoria da Justiça.

Sob esse ponto de vista, o processo ético total, inicialmente descrito por Salgado como um processo fenomenológico – de experiência da consciência jurídica – em que se sucedem os momentos da consciência moral, política e jurídica, revelou-se-nos, também, como a estrutura de um sistema ético que emerge de sua reflexão evidenciando o próprio processo de criação e atualização do direito por meio da dialética entre os momentos do direito abstrato (costumes), moralidade e direito concreto (lei).

Nesse contexto, a consciência política aparece como a responsável pela constituição do nós, é dizer, da universalidade que o direito pressupõe tanto em sua manifestação imediata, como *ethos*-costumes, quanto em sua aparição mediada (pela consciência moral), como leis e Constituição do povo. A consciência política se mostra, assim, como o momento no qual se tece a teia intersubjetiva (ou política) que sustém o edifício estatal, porque sua atividade, o reconhecimento, trava entre o eu e o outro uma relação ético-política de igualdade e reciprocidade que o direito sorve e formaliza em termos universais.

Assim, entendemos que este trabalho, ao interpretar a consciência política em Salgado por meio da aproximação de sua Teoria da Justiça com a filosofia de Hegel e de Lima Vaz, revela a natureza universalizante do papel que ela desempenha na passagem da consciência moral para a consciência jurídica na direção da constituição de um nós cada vez mais abrangente a ser o sujeito universal de cada vez mais direitos, inicialmente intuídos (como deveres) pela consciência moral, universalizados pela consciência política – que, pelo reconhecimento, forja a unidade da comunidade, como um nós, e propicia o compartilhamento daqueles valores morais – e, finalmente, declarados formalmente como direitos subjetivos pela consciência jurídica num processo permanente de revelação e atualização histórico-cultural (porque ético-política) do direito positivo, como tal determinado pela racionalidade da ideia de justiça e ocupando o patamar de *maximum* ético de uma cultura.

REFERÊNCIAS CITADAS

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel – os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

CARDOSO, Paulo Roberto. *Soberania e exceção em Carl Schmitt*. 2009. 97 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. *Introdução ao Direito Romano: constituição, categorização e concretização do Direito em Roma*. Belo Horizonte: Atualizar, 2009.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. Revolução e terror como figuras-chave para a compreensão da liberdade no Estado racional hegeliano. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Coord.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010. p. 117-137.

DINIZ, Márcio Augusto de Vasconcelos. *O princípio de legitimidade do poder no direito público romano e sua efetivação no direito público moderno*. 2004. 336 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.

FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

FONSECA, Renon Pessoa. *A unidade política como fundamento ético do direito e do Estado em Hegel e Schmitt*. 2013. 243 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-9G9G4E/fonseca__renon_pessoa._a_unidade_pol_tica_como_fundamento__tico_do_direito_e__do_estado_em_hegel_e_schmitt.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 nov. 2017.

FONSECA, Renon Pessoa. *Comunidade ética e intersubjetividade em Lima Vaz*. Rio de Janeiro: Escola Superior de Guerra, 2017.

FONSECA, Renon Pessoa; OLIVEIRA, Paulo César Pinto. A ideia de justiça contemporânea no pensamento de Joaquim Carlos Salgado. *Phronesis* (FEAD-Minas), v. 7, p. 105-127, 2011. Disponível em: <<http://revista.fead.br/index.php/dir/article/viewFile/333/242>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HEGEL, G. W. F. A Filosofia do Espírito. In: _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*. Tradução de Paulo Menezes. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011. v. 3.

HEGEL, G. W. F. A Filosofia do Espírito. In: _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. v. 3.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

JAESCHKE, Walter. *Direito e eticidade*. Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

KERVÉGAN, Jean François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução de Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.

MATOS, Gregório de. *Obra poética*. Organização de James Amado. Preparação e notas de Emanuel Araújo. Apresentação de Jorge Amado. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *G. W. F. Hegel*. Vida, pensamento e obra. Tradução de Catarina Mourão. Barcelona: Planeta De Agostini, 2008. Disponível em: <<http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/HegelLiberdadeEstadoPort.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2013.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. Modernidad y racionalidad. Razón geométrica y razón dialéctica. *Convivium*, Barcelona, Universitat de Barcelona, n. 18, p. 47-72, 2005. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73229/98858>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *O iluminismo frente ao romantismo no marco da subjetividade moderna*. Tradução de Karine Salgado. Versão de capítulo da obra originalmente publicada em castelhano: MAYOS SOLSONA, Gonçal. Ilustración y Romanticismo; Introducción a la polémica entre Kant y Herder. Barcelona: Editorial Herder, 2004. p. 363-408. Disponível em: <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos_old/PDF/IluminismoFrenteRomantPort.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Reconocimiento: cultura es política*. Mayo 2013. Disponível em: <<http://goncalmayossolsona.blogspot.com.br/2013/05/reconocimiento-cultura-es-politica.html>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

RENAN, Ernest. *¿Qué es una nación?* Tradução de Ana Kuschnir y Rosario González Sola. Buenos Aires: Hydra, 2010.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SALGADO, Joaquim Carlos. A experiência da consciência jurídica em Roma. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XIX, n. 1, 2001. Disponível em:

<http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/2001/01/-sumario?next=3>. Acesso em: 15 nov. 2017.

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

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. Augustus: a fundação do Estado ocidental. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, v. 104, p. 229-261, 2012. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/viewFile/P.0034-7191.2012v104p229/152>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

SALGADO, Joaquim Carlos. Carl Schmitt e o Estado Democrático de Direito. In: SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p. VII a XXX.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Conferência no I Congresso Mineiro de Filosofia do Direito*. Faculdade de Direito da UFMG. Belo Horizonte, agosto de 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. Contas e ética. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XVI, n. 2, v. 27, 1998.

SALGADO, Joaquim Carlos. O aparecimento do Estado na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 17, p. 178-193, 1976. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/775/722>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho*, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XVI, v. 27, n. 2, abr./jun. 1998. Disponível em: <http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/1998/02/-sumario?next=3>. Acesso em: 15 nov. 2017.

SALGADO, Joaquim Carlos. Princípios hermenêuticos dos direitos fundamentais. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 39, p. 345-266, 2001. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/1197/1130>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Coord.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana. A contribuição do Alto Medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana. Por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Mandamentos; FUMEC, 2008.

SALGADO, Karine. A Revolução Hegeliana em Joaquim Carlos Salgado – Breves Comentários sobre a Obra A Idéia de Justiça em Hegel. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Coord.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010. p. 105-115.

SALGADO, Karine. História e Estado de Direito. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 71, n. 2. p. 102-113, 2009.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *A ontologia da intersubjetividade em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

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

SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Traducción de Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 1991.

SOUZA, José Cavalcante de. *Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A significação da Fenomenologia do Espírito (Apresentação). In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 9-19.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 1.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2013. v. 2.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Crise e verdade da consciência moral. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 393-432, 1998. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/691>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. II.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e Cultura. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1997. v. III.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2015. v. IV. t. 1.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Introdução à Ética Filosófica. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. v. V. t. 2.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ontologia a e história. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001. v. VI.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Os valores morais e sua importância na segurança nacional*. (Conferência). Rio de Janeiro: Escola Superior de Guerra, 1961.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Senhor e Escravo – Uma Parábola da Filosofia Ocidental. *Síntese*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981. Disponível em: <faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468>. Acesso em: 15 nov. 2017.

REFERÊNCIAS CONSULTADAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.
- ALVES, José Carlos Moreira. *Direito romano I*. Rio de Janeiro: Forense, 1983.
- ALVES, José Carlos Moreira. *Direito Romano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1986. v. II.
- ALVES, José Carlos Moreira. *Direito Romano*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1983. v. I.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Lafonte, 2012.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéa*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- BAVARESCO, Agemir; CHRISTINO, Sérgio B. Eticidade e Direito na Fenomenologia do Espírito de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 4, n. 7, p. 49-72, dez. 2007. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/agemir-sergio.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- BERCOVICI, Gilberto. As Possibilidades de uma Teoria do Estado. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 49, p. 81-100, jul./dez. 2006. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/8/7>>. Acesso em: 15 dez. 2017.
- BERCOVICI, Gilberto. Constituição e política: uma relação difícil. *Lua Nova*, São Paulo, n. 61, p. 5-24, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452004000100002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- BERCOVICI, Gilberto. *Entre o estado total e o estado social: atualidade do debate sobre direito, estado e economia na República de Weimar*. 2003. 172 f. Tese (Livre Docência em Direito Econômico) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/2/tde-22092009-150501/>>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.
- BIELSCHOWSKY, Raoni Macedo. *Democracia Constitucional: uma outra visão*. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídico-Políticas) – Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.
- BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico*: lições de Filosofia do Direito. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Tradução de Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 10. ed. Brasília: Unb, 1999.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política*: a filosofia política e as lições dos clássicos. Tradução de Daniela Beccada Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo (Org.). *Teoria geral da política*: a Filosofia Política e as lições dos clássicos. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*. 10. ed. São Paulo: Malheiros, 2001.

BONAVIDES, Paulo. *Do Estado Liberal ao Estado Social*. Belo Horizonte: Del Rey, 1993.

BONAVIDES, Paulo. Reflexões sobre nação, Estado nacional e soberania. *Estudos avançados*, v. 22, n. 62, p. 195-206, 2008. Disponível em:
<<http://www.scielo.br/pdf/ea/v22n62/a13v2262.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

BONAVIDES, Paulo. *Teoria do Estado*. 7. ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

BONFANTE, Pietro. *Historia del Derecho Romano*. Traducción de José Santa Cruz Tejeiro. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1944. v. 1.

BOSON, Gerson de Britto Mello. *Filosofia do Direito*: interpretação antropológica. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 1996.

BRUGGER, Winfried. O comunitarismo como teoria social e jurídica por trás da Constituição alemã. *Revista de Direito do Estado: RDE*, Rio de Janeiro, Tradução de Felipe de Melo Fonte e Paola Enham Dias, n. 11, p. 55-84, jul./set. 2008.

BURCKHARDT, Jacob. *O Estado como obra de arte*. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

CAMPOS, Carlos Álvares da Silva. *Sociologia e Filosofia do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 1995.

CAMPOS, Francisco. *O Estado Nacional*: sua estrutura, seu conteúdo ideológico. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2004.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Estado de Direito*. Lisboa: Gradiva, 1999.

CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética Cultural*: Estado, soberania e defesa cultura. 2016. 212 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade

- Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-ABDGJU/cardoso__diat_tica_cultural.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. O declínio do Estado-Nação monárquico. In: _____. *História do Pensamento Político*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. t. 2.
- CICERO, Marco Túlio. Leis – Livro I. In: MORRIS, Clarence (Org.). *Grandes Filósofos do Direito*. Tradução de Reinado Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CITTADINO, Gisele. Patriotismo constitucional, cultura e história. *Direito, Estado e Sociedade*, n. 31, p. 58-68, jul./dez. 2007.
- COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. *Uma História do Pensamento Jurídico Brasileira: a formação romanista da cultura jurídica nacional*. Belo Horizonte: Atualizar, 2009.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999.
- COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (Org.). *O Estado de Direito: História, teoria, crítica*. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- COULANGES, Foustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução de Jean Melville. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- COUTINHO, Luís Pedro Pereira. *A autoridade moral da Constituição: da fundamentação da validade do direito constitucional*. Coimbra: Coimbra Editora, 2009.
- DAL RI JR, Arno. *O Estado e seus Inimigos*. A repressão política na história do direito penal. Rio de Janeiro: Revan, 2006.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *A Constituição na vida dos povos: da idade média ao século XXI*. São Paulo, Saraiva, 2013.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 17. ed. São Paulo: Saraiva, 1993.
- DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de Filosofia do Direito*. Tradução de Antônio José Brandão. Coimbra: Arménio Amado, 1979.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducción de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- DUGUIT, Léon. *Fundamentos do Direito*. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Martins Claret, 2009.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Edição Bilingue (Latim-Português). Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- FERRAJOLI, Luigi. *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. 4. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética: a eticidade do fenômeno jurídico*. São Paulo: Landy, 2006.

FERREIRA, Mariá A. Brochado. Prolegômenos à ética Ocidental. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 73, n. 4, p. 59-72, out./dez., 2009. Disponível em: <<http://revista.tce.mg.gov.br/Content/Upload/Materia/637.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2013.

FLORENZANO, Modesto. Sobre as origens e o desenvolvimento do Estado Moderno no Ocidente. *Lua Nova*, São Paulo, n. 71, p. 11-39, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n71/01.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRAU, Eros Roberto. *O Direito Posto e o Direito Pressuposto*. 7. ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

GUEREÑU, Ernesto Martinez de. El Concepto de auctoritas en La Roma republicana, explotación histórica y reflexión filosófica acerca de su naturaleza dialéctica. *Estudios de Deusto, Revista de La Universidad de Deusto*, v. 38, fasc. 84, enero/junio 1990.

HÄBERLE, Peter. A dignidade humana como fundamento da comunidade estatal. Tradução de Ingo Wolfgang Sarlet e Pedro Scherer de Mello Aleixo. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da Dignidade: ensaios de filosofia do Direito e Direito Constitucional*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009. p. 45-103.

HÄBERLE, Peter. La Constitución como cultura. *Anuario iberoamericano de justicia constitucional*, Madrid, n. 6, p. 177-198, 2002. Disponível em: <<https://recyt.fecyt.es/index.php/AIJC/article/view/50595/30831>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de Teoria Política*. Tradução de George Sperber. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. Entre facticidade e validade. In: _____. *Direito e Democracia*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2.

HART, H. L. *O conceito de direito*. Tradução de A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

HELLER, Hermann. *Teoria do Estado*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

HOMO, Leon. *Las instituciones políticas romanas – de la ciudad al Estado*. Traducción de José Lopes Peres. México: Unión Tipográfica Hispano-Americana, 1958.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luis Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. Patologias da Liberdade Individual. O diagnóstico hegeliano de época e o presente. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 66, p. 77-90, 2003. Disponível em: <<http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-66/>>. Acesso em: 15 jun. 2013.

HONNETH, Axel. Reconhecimento ou Redistribuição? A mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Org.). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007. p. 79-94.

HONNETH, Axel. *Reconocimiento y Menosprecio: sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Traducción de Judit Romeu Labayen. Madrid: Katz, 2010.

HONNETH, Axel. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2007.

HONNETH, Axel. *Sufrimento de Indeterminação*. Tradução de Denílson Luiz Werle e Rúrion Soares. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

HORTA, José Luiz Borges. Epistemologia e Vigor da Teoria do Estado. *O Sino do Samuel*, Belo Horizonte, Faculdade de Direito da UFMG, ano III, n. 24, p. 10, jun. 1997.

HORTA, José Luiz Borges. Urgência e emergência do constitucionalismo estratégico. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*, Belo Horizonte, v. 6, n. 23, jul./set. 2012. Disponível em: <<http://bdjur.stj.jus.br/dspace/handle/2011/51711>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

HORTA, José Luiz Borges; RAMOS, Marcelo Maciel. Entre as Veredas da Cultura e da Civilização. *Revista Brasileira de Filosofia*, ano 58, v. 233, p. 235-264, jul./dez. 2009. Disponível em: <http://www.academia.edu/3146630/Entre_as_Veredas_da_Cultura_e_da_Civiliza%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 15 nov. 2017.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M. H. C. Cortês. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução de Andrei José Vaczi et al. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.

IHERING, Rudolf Von. *El Espíritu del Derecho Romano*. Traducción de Enrique Principe y Satrenes. 5. ed. Madrid: Casa Editorial Bailly-Bailliere, 1957.

IHERING, Rudolf Von. *Sobre el nacimiento del sentimiento jurídico*. Traducción de Frederico Fernández-Crehuet López. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

JAGGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkin, 1994.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução de Ivone Castilho *et al.* 2. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. *Teoría general del estado*. Traducción de Luis Legaz Lacambra. México: Nacional, 1979.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. Tradução de Luís Carlos Borges. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Tradução de João Baptista Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KERVÉGAN, Jean François. *Que faire de Carl Schmitt?* Paris: Gallimard, 2011.

KRADER, Lawrence. *A formação do Estado*. Tradução de Regina Lúcia M. Morel. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

KRITSCH, Raquel. Rumo ao Estado Moderno: as raízes medievais de alguns de seus elementos formadores. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 23, p. 103-114, nov. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782004000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 nov. 2017.

LASSALE, Ferdinand. *A Essência da Constituição*. Tradução de Walter Stöner. Rio de Janeiro: Liber Juris, 1985.

LINDAHL, Hans. El pueblo soberano: el régimen simbólico del poder político en la democracia. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n. 94, p. 47-72, 1996. Disponível em: <<https://pure.uvt.nl/ws/files/176980/ELPUEBLO.PDF>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

LOIS, Cecília Caballero (Org.). *Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo: a contribuição de Rawls, Dworkin, Ackerman, Raz, Walzer e Habermas para a moderna Teoria da Justiça*. São Paulo: Landy, 2005.

LOSANO, Mario Giuseppe. *Os grandes sistemas jurídicos*. Tradução de Marcela Varejão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LUCAS VERDÚ, Pablo. *El sentimiento constitucional: aproximación al estudio del sentir constitucional como modo de integración política*. Madrid: Reus, 1985.

- MACDOWELL, João A. O pensamento do Padre Lima Vaz no contexto da Filosofia Contemporânea no Brasil. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, t. 67, fasc. 2, p. 231-253, 2011.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo de teoria moral*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1982.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.
- MARITAIN, Jacques. *O Homem e o Estado*. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1959.
- MARKY, Thomas. *Curso Elementar de Direito Romano*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.
- MATTA-MACHADO, Edgar de Godói da. *Direito e Coerção*. Belo Horizonte: Ed. Santa Maria, 1956.
- MATTA-MACHADO, Edgar de Godói da. *Elementos de Teoria Geral do Direito: introdução ao Direito*. 3. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1986.
- MAYOS MIGLINO, Arnaldo. *Democracia não é só um procedimento*. Tradução de Erica Hartman. Curitiba: Juruá, 2006.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Editorial Herder, 2004.
- MIRANDA, Jorge. *Teoria do Estado e da Constituição*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.
- MOMMSEN, Theodor. *Compendio del derecho público romano*. Buenos Aires: Impulso, 1942.
- MONCADA, L. Cabral de. Do conceito e essência do político. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, n. 30, p. 7-37, jan. 1971.
- MONCADA, L. Cabral de. *Filosofia do direito e do estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1966.
- MONCADA, Luís Cabral de. Do conceito e essência do político. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, n. 30, p. 7-37, jan. 1971.
- MONCADA, Luís Cabral de. *Elementos de História de Direito Romano: fontes e instituições*. Coimbra: Coimbra Editora, 1923.
- MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do Direito e do Estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1966.

- MONTESQUIEU. [Charles-Louis de Secondat] *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e sua decadência*. Tradução de Pedro Vieira Mota. São Paulo: Saraiva, 1997.
- MONTESQUIEU. [Charles-Louis de Secondat] *Do espírito das leis*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martin Fontes, 2007.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de (Org.). *Constitucionalismo e História do Direito*. Belo Horizonte: Pergamum, 2011.
- OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. A Constituição entre o Direito e a Política: uma reflexão sobre o sentido performativo do projeto constituinte do Estado Democrático de Direito no marco da teoria do discurso de Jürgen Habermas. *Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos – RIPE*, Bauru, v. 41, n. 47, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://bdjur.stj.jus.br/jspui/bitstream/2011/35927/A_Constitui%C3%A7%C3%A3o_Entre_o_Direito.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. Patriotismo constitucional. In: BARRETTO, Vicente (Org.) *Dicionário de Filosofia do Direito*. Porto Alegre e Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006. v. 1. p. 623-625.
- OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Poder Constituinte e Patriotismo Constitucional: O projeto constituinte do Estado Democrático de Direito na Teoria Discursiva de Jürgen Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.
- PEIXOTO, José Carlos de Matos. Parte introdutória e geral. In: _____. *Curso de Direito Romano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2000. t. I.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.
- POSADA, Adolfo. *Estado e Ciência Política: a caminho de um novo Direito Político*. Tradução de Pinto de Aguiar. Salvador: Progresso, 1957.
- QUIROGA, Hugo. ¿Democracia procedimental o democracia sustantiva? La opción por un modelo de integración. *Revista de Ciencias Sociales*, Maracaibo, v. 6, n. 3, p. 361-374, set./dez. 2000.
- RAMOS, Marcelo Maciel. *A Invenção do Direito pelo Ocidente: uma investigação face à experiência normativa da China*. São Paulo: Alameda, 2012.
- RAMOS, Marcelo Maciel. *Os Fundamentos Éticos da Cultura Jurídica Ocidental: dos Gregos aos Cristãos*. São Paulo: Alameda, 2012.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Vamireh Chacon. Brasília: UnB, 1981.
- REALE, Miguel. *Crise do Capitalismo e Crise do Estado*. São Paulo: Senac, 2000.
- REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.
- REALE, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.

- REALE, Miguel. *O Direito como Experiência*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1992.
- REALE, Miguel. *Política e Direito*. São Paulo: Saraiva, 2006.
- REALE, Miguel. *Teoria do Direito e do Estado*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.
- REALE, Miguel. *Teoria Tridimensional do Direito*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994.
- ROSENFELD, Denis L. *Estado e política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social: Princípios do direito político*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SALDANHA, Nelson Nogueira. *Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1998.
- SALDANHA, Nelson Nogueira. *O Estado moderno e o constitucionalismo*. São Paulo: Buchatsky, 1976.
- SALGADO, Joaquim Carlos. Globalização e justiça universal concreta. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, n. 89, p. 47-62, jan./jun. 2004.
- SALGADO, Joaquim Carlos. Miguel Reale e o idealismo alemão: Kant e Hegel. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 235, p. 93-112, 2010.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida - Protágoras de Abdera, a Educação, o Estado e a Justiça. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, v. 109, p. 411-436, 2014. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/download/P.0034-7191.2014v109p411/283>>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida II - A Razão Teorética como medida: Ciência e Verdade. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho*, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 1, p. 23-38, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida III - A Razão Prática: A Ética e Razão como medida. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho*, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, v. 1, p. 39-4952, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, v. 40, p. 157-176, 2012. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/178/173>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

SALGADO, Joaquim Carlos. Os Direitos Fundamentais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, n. 82, p. 15-69, jan. 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. Semiótica Estrutural e Transcendentalidade do Discurso sobre a Justiça. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 37, p. 79-101, 2000.

Disponível em:

<<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/1142/1075>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SANTOS, Jose Henrique. *O Trabalho do Negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHMITT, Carl. *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Traducción de Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Editorial Struhart e Cía, 1979.

SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Tradução de Joaquim Carlos Salgado. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT, Carl. *Romantisme Politique*. Traduction de Pierre Linn. Paris: Librairie Valois, 1928.

SCHMITT, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Traducción de Montserrat Herrero. Madrid: Tecnos, 1996.

SCHMITT, Carl. *Teoria de la Constitución*. Traducción de Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Qu`est-ce que le Tiers état?* Paris: Éditions du Boucher, 2002.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SMEND, Rudolf. *Constitución y Derecho Constituiconal*. Tradução de José M.^a Beneyto Pérez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

STERNBERGER, Dolf. *Patriotismo Constitucional*. Tradução de Luis Villar Borda. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2001.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. *As fontes do Self*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Estrutura e Método*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Democracia e Dignidade Humana. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 44, p. 11-25, 1988.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia Política em Hegel. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 8, n. 22, p. 113-122, 1981.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Moral, sociedade e nação. *Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 85-111, jul. 1966.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Problemas de fronteira. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001. v. I.

VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VILLEY, Michel. *Direito Romano*. Tradução de Fernando Couto. Porto: Rés Jurídica, 1991.

VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito*. Tradução de Alcidema Franco Bueno Torres. São Paulo: Atlas, 1997.

WEBER, Max. *Sociologie du Droit*. Traduction de Jacques Grosclaude. Paris: PUF, 1986.