

ANNALES FAJE

ISSN 2526-0782

XIII Colóquio Vaziano

A Realização: um Desafio Ético e Político

19 a 21 de agosto 2020



HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ, 100 ANOS!
O legado de uma vida realizada

ANAIS

COMUNICAÇÕES

EDIÇÃO DIGITAL | TEXTOS COMPLETOS

XIII COLÓQUIO VAZIANO A REALIZAÇÃO: UM DESAFIO ÉTICO E POLÍTICO

ISSN: 2526-0782

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Publicações FAJE

Arte da Capa: Comunicação FAJE

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori (Reitor da FAJE)

Coeditor: Me. Rodrigo Ladeira (Coordenador do Núcleo de Extensão e Especialização FAJE)

Belo Horizonte - MG | BRASIL
2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Colóquio Vaziano (13: 2020: Belo Horizonte, MG)

C719h Henrique Cláudio de Lima Vaz, 100 anos!: o legado de uma vida realizada / Anais do XIII Colóquio Vaziano: a realização: um desafio ético e político. - Belo Horizonte: FAJE: Dom Helder: Grupo de Estudos GEVaz, 2020.

244 p.

Anales FAJE, v. 5, n. 2, 2020

ISSN: 2526-0782

1. Filosofia brasileira. 2. Vaz, Henrique C. de Lima. I. Título.

CDU 1

Elaborada pela Bibliotecária Zita Mendes Rocha – CRB 6/1697

ORGANIZADORES

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Daniel Ribeiro de Almeida Chacon

Émilien Vilas Boas Reis

Frederico Soares de Almeida

Marcelo Antônio Rocha

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	6
2. ARTIGOS	
Atilio Machado Peppe <i>O testemunho ético-político-laboral da realização humana em Lima Vaz</i>	8
Francisco José da Silva <i>Lima Vaz e a relação mística e política</i>	20
George Luís Cardoso Silva; Jéferson de Jesus Teixeira <i>A formação presbiteral à luz do pensamento ético-antropológico de Lima Vaz</i>	31
José Honorato Pereira <i>Leib e corpo próprio</i> <i>Um diálogo entre a fenomenologia de Husserl e a antropologia de Henrique de Lima Vaz</i>	40
Christianne Viana <i>A essência do mundo da técnica e as possíveis formas de realização do ser em Heidegger</i>	50
Rogério Giovani Soares Ferreira <i>Nietzsche: arte e moral na tragédia ática</i>	59
João Everton da Cruz <i>O absurdo e a revolta como condições do sujeito ético</i>	66
Luana Soares Ferreira Cruz <i>A cooperação equitativa em John Rawls: uma concepção ético-política como teoria da justiça</i>	77
Cleber Junio Lima Fernandes <i>A possibilidade de uma filosofia da cultura em Lima Vaz</i>	89
Wesley Heleno de Oliveira <i>A realização ética do homem comum segundo a ética da tenacidade de Michel de Certeau</i>	99
Edwiges Carvalho Gomes <i>Ética, política e direito à educação: uma análise a partir do pensamento filosófico vaziano</i>	109
Djéssica dos Santos Procópio <i>A ecoeducação como instrumento de efetivação do direito ao meio ambiente e da realização humana</i>	122
Ana Luiza Baptista Pereira <i>A ecoalfabetização como pressuposto para o direito de felicidade sob a visão de Lima Vaz</i>	132
Isaias Mendes Barbosa <i>A crítica ética de Vaz à modernidade e as bases para a ética da casa comum</i>	143
Rayane Domingues Leite <i>Uma interpretação da ética de Lima Vaz à luz da Laudato si e do direito animal</i>	157
Maria Fernanda Vaz Oliveira <i>A discricionariedade judicial relacionada aos direitos humanos: inadmissível ou um mal necessário?</i>	167
Mariana Helena Araújo Werneck; Victória Diamantino Ferreira Mont'Alvão <i>O papel do processo na efetivação do conceito vaziano de justiça</i>	176
Ana Clara dos Reis Trindade Ferrer Monteiro <i>A luta feminina por direitos em consonância com o pensamento de Lima Vaz</i>	186

Sofia Vilhena Teixeira	193
<i>Lei de racismo: um regresso simbolicamente violento alojado nas perspectivas do direito penal</i>	
Vitor Augusto Abreu Fagundes Carvalho	206
<i>O estado democrático de direito como instrumento de realização da humanidade</i>	
Rafaella Ferreira Pacheco	217
<i>A ética dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz no contexto da pandemia de COVID-19</i>	
Andreza Cristina Damasceno Barbosa	226
<i>Lima Vaz: a compreensão da realização humana a partir da estrutura subjetiva do agir ético</i>	
Patricia Carvalho Reis	237
<i>A relação entre Ética e Democracia no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz</i>	

APRESENTAÇÃO

A Realização: um desafio ético e político

*Cláudia Maria Rocha de Olivera*¹

*Daniel Ribeiro de Almeida Chacon*²

*Frederico Soares de Almeida*³

*Marcelo Antônio Rocha*⁴

O problema da realização humana é um complexo dilema histórico e existencial. O movimento perene da racionalidade e do desejo, em sua perseverante busca pela autorrealização é, de fato, um legítimo problema filosófico que nos dá a pensar. Nesse drama da existência, um importante postulado filosófico entra em cena, a saber: a questão de uma vocação ontológica para o ser-mais, isto é, para um horizonte de transcendência e liberdade. Ora, a ideia de realização da própria vida implica, pois, um horizonte de abertura inesgotável de possibilidades de sentido e de ressignificação da existência que se constitui historicamente.

Com efeito, é necessário pontuarmos que diante dos dilemas éticos e sociais contemporâneos, isto é, sobretudo daqueles que diuturnamente se fazem presentes em nossa vida ordinária, como, por exemplo, os efeitos deletérios do consumismo exacerbado, a destruição do meio ambiente, a violência e a desigualdade social, além da própria contingência da vida, o existir humano se encontra profundamente interpelado a pensar sua constituição, suas ações no mundo e seu próprio movimento em direção à autorrealização e à procura da felicidade.

Em uma sociedade plural, fragmentada e dinâmica, muitos caminhos e diversas alternativas se apresentam como possibilidades viáveis para a realização humana. Contudo, não se trata de uma escolha simples e fortuita. Ora, diante da complexidade do problema, recorreremos ao pensamento do filósofo brasileiro Henrique Lima Vaz. A realização da própria vida

1 Professora adjunta da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Líder do grupo de pesquisa Estudos Vazianos (GEVaz).

2 Professor da Universidade Estadual de Minas Gerais. Membro do GEVaz.

3 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do GEVaz.

4 Professor da Escola Superior Dom Helder Câmara. Membro do GEVaz.

é entendida por Lima Vaz como um desafio permanente. Somente ao ser humano é dado atualizar, por meio do próprio agir, aquilo que se é por essência. Assim, a vida se apresenta como tarefa nunca completamente cumprida. Há sempre a possibilidade da construção de novas possibilidades. Cada ser humano deve assumir a responsabilidade de conferir significado à vida e, desse modo, encontrar o caminho da própria realização.

A proposta de Lima Vaz está apoiada na tradição do personalismo cristão. A realização, portanto, é pensada a partir de um pressuposto antropológico fundamental. O ser humano é pessoa. Isso significa pensar cada um e cada uma a partir da dialética entre essência e existência. Trata-se, pois, de um esforço para superar, ao mesmo tempo, toda concepção essencialista estática e todo existencialismo sem referência a uma essência constitutiva.

Ora, ao afirmar que o ser humano é pessoa, Lima Vaz defende que possuímos uma essência, ou melhor, somos seres dotados de uma natureza específica, possuímos uma identidade. Porém, a nossa identidade não é estática. Ela vai se constituir à medida que estabelecemos relação com o mundo, com os outros e com o transcendente. Ser em-si e ser-para, a pessoa apenas se humaniza, isto é, se realiza através da concretização de sua “natureza” através de atos pessoais. Um dos atos pessoais por excelente é o ato ético. Logo, a realização se constitui, necessariamente, como desafio ético e político.

Para comemorar o centenário de Lima Vaz, que acontecerá em 2021, o Grupo de Estudos Vazianos (GEVaz) organizou um ciclo comemorativo de colóquios, cujo tema é “Henrique Cláudio de Lima Vaz, 100 anos! O legado de uma vida realizada”. Em cada ano o tema da realização é discutido a partir de uma obra fundamental deste importante pensador. O colóquio de 2019, ao propor uma reflexão sobre a realização a partir da perspectiva da *Antropologia Filosófica*, teve como tema Realização: um chamado ao “torna-te o que és”. Em 2020, ao assumir como principais obras de referência os dois volumes da *Introdução à Ética Filosófica*, o Colóquio teve como tema “A realização: um desafio Ético e Político”. Os textos publicados aqui são os trabalhos apresentados no colóquio deste ano. Organizado em parceria com a Escola Superior Dom Helder Camara (ESDHC), o colóquio teve por objetivo reunir professores, pesquisadores e estudantes interessados na pesquisa sobre a obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz e/ou na problemática da realização. Desejamos que a leitura desses textos possa motivar novos estudos e pesquisas a respeito da obra deste importante pensador brasileiro.

O testemunho ético-político-laboral da realização humana em Lima Vaz

Atilio Machado Peppe¹

Resumo: Esta comunicação assume a trajetória de Lima Vaz traduzida na sua extensa obra filosófica, testemunho exemplar de *realização* humana efetiva. Com base em nossa tese doutoral aprovada na Filosofia da PUC-SP, sobre a centralidade do trabalho e da tecnociência na construção da ética filosófica vaziana, vê-se que aquele testemunho constitui resposta qualificada aos desafios cruciais representados pela dramática *tragédia no ético da modernidade contemporânea*. A formulação vaziana da *dialética intrínseca do trabalho* rumo à *humanização* possível da *civilização tecnocientífica*, permitiu-nos propor a revitalização da categoria de *comunidade ética* na emergência histórica contemporânea dos arranjos sociais que denominamos *comunidades ético-político-laborais* (CEPOLs). São experiências de coesão comunitária transformadora atuantes no coração das *organizações*, propiciadoras de *realização* humana comprometida com sociedades melhores.

Palavras-chave: trabalho humano; tecnociência; comunidades ético-político-laborais; sociedade democrática.

INTRODUÇÃO

Privilegiamos nesta comunicação os desdobramentos histórico-culturais do testemunho existencial de *realização* vaziana enquanto vida vivida que transborda na sua abordagem filosófica da realidade. A partir de cada missão bem desempenhada, Lima Vaz alcançou a reconhecida pertinência de sua resposta ao *desafio ético-político-laboral* da *arete* (excelência) por meio dos frutos de *realização* contínua de si em interação sempre mais solidária com a construção de um mundo melhor.

No início de junho de 2020 alcançamos a aprovação de nossa tese doutoral, pelo programa de Filosofia da PUC-SP, focada na centralidade do *trabalho* e da *tecnociência* na ética

¹ Doutor em Filosofia na PUC-SP e Mestre em Ciência Política pela USP: comunicação no XIII Colóquio Vaziano promovido por teleconferência pela FAJE – Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, Belo Horizonte, de 19 a 21/08/2020.

filosófica de Lima Vaz². Ainda que não especificamente dedicada ao tema da *realização humana*, a tese afirma a importância central dessa categoria porque ressalta o empenho dos *sujeitos morais* na superação progressiva da *cisão* civilizacional diagnosticada como *tragédia no ético da modernidade*. E o faz com ênfase na disseminação histórica de *comunidades éticas* que se atualizam nos arranjos sociais denominados *comunidades ético-político-laborais* (CEPOLs)³. Surgem subjacentes às múltiplas *organizações* operantes nas sociedades contemporâneas, emergência de experiências pessoais/coletivas transformadoras centradas no equacionamento do grave desafio de *humanização* do trabalho e da tecnociência sob a égide do *novo horizonte ético pluriversal dialógico do bem viver* propugnado pela filosofia vaziana.

Desde meados da década de 1970 Lima Vaz centrou seu projeto na exigência de ajudar a superar o problema teórico-prático crucial da *tragédia no ético da modernidade* tematizada pelo jovem Hegel. A obra póstuma vaziana, publicada em 2014, sobre a formação do pensamento de Hegel⁴ identificou ali a aporia de gestação do sistema filosófico hegeliano: a falta de unidade da vida social contemporânea como decorrência da hegemonia dilaceradora dos interesses econômicos individuais impregnados na “sociedade civil” enquanto “sistema de necessidades”. Lima Vaz reverberou aquela “trágica cisão” civilizacional que permanece até hoje irresolvida: “como repensar a unidade da sociedade a partir do dado fundamental do *trabalho livre* (...) que se apresenta no mercado, e não da economia escrava que reinava anteriormente?”, quando o *trabalho* não fazia parte da auto-compreensão da vida política (LIMA VAZ, 2014, pp. 184-186). Concebe, então, seu projeto filosófico “de delinear um *novo horizonte de universalidade ética* que permita pensar a prática da liberdade e a garantia dos direitos nas sociedades políticas modernas” aturridas pela supremacia problemática da Razão instrumental tecnoburocrática estruturalmente incapaz de prover fins integradores ao tecido histórico-existencial das culturas⁵.

Confrontada pela crise civilizacional, amadurece a opção praxiológica assumida por Lima Vaz desde o início do seu projeto filosófico. A partir daí privilegiamos em nossa tese a leitura diacrônica da trajetória existencial refletida na produção filosófica de Lima Vaz engajadas no esclarecimento crítico de tensões reais de pessoas e coletividades: interlocuções densas de natureza política, cultural, eclesial, acadêmica, teológico-pastoral, socioeconômica, doutrinal, científico-filosófica e ideológica. Em diálogo com a *intencionalidade praxiológica* da filosofia vaziana configurada à luz da sua *metafísica da existência*, traçamos

2 PEPPE, Atilio Machado. *Trabalho e tecnociência na ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, tese doutoral pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine, aprovada em 05/06/2020, mimeo, 307 pp.

3 PEPPE, Atilio Machado. “Comunidades ético-político-laborais para uma sociedade democrática”, comunicação no XI Colóquio Vaziano sobre “Democracia e Sociedade: conquistas e desafios”, realizado em Belo Horizonte, FAJE – Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, 24 e 25/05/2018, Revista AnnalesFAJE, v.3, n.4, 2018, pp. 67-81.

4 LIMA VAZ, Henrique C. de. *A formação do pensamento de Hegel*, São Paulo: Edições Loyola e FAPEMIG, Obra filosófica inédita, 254 pp., 2014.

5 LIMA VAZ, H. Cláudio de. “Sociedade civil e Estado em Hegel”, Belo Horizonte: Revista Síntese, v.7, n.19, 1980c, p. 27.

a pergunta-chave de nossa tese: “A busca de um *novo horizonte ético pluriversal dialógico de integração ético-política da vida social*, associado à eclosão de *comunidades éticas* (compreendidas como *comunidades ético-político-laborais* - CEPOLs), estaria demonstrando alguma efetividade histórica na superação da *tragédia no ético da modernidade contemporânea* por intermédio daquelas CEPOLs?” (PEPPE, 2020, p. 27).

Assim, começamos por sublinhar a integração gnosiológica da Ética e da Metafísica vazianas com sua Antropologia Filosófica integral. Ao mesmo tempo que sua ética dialética, imersa no horizonte metafísico do Bem, emposta os problemas históricos da crise civilizacional em curso, revela-se visceralmente imbricada com aquela antropologia filosófica debruçada sobre a complexidade ontológica do fenômeno humano. É a *unidade* fundamental do *ser* e do *dever* humano sempre desafiados a desenvolvê-la em meio à multiplicidade dispersante dos seres e situações via de regra conflitantes.

O método dialético dessa rememoração conceptualizante vaziana, voltada para o enfrentamento dos desafios cruciais de cada tempo histórico, culmina com as categorias antropológicas totalizantes de *realização* e *pessoa*. Os sujeitos da ação expressam o desafio de sua *autoafirmação* no mundo, em meio às incertezas e riscos, pela busca incessante de *realização* da própria existência. E esta depende decisivamente da qualidade das *relações* com os outros *eus* no mundo, que também aspiram por *realização* rumo à plenitude compartilhada de sentido personalizante para a existência.

“TORNA-TE O QUE ÉS” À LUZ DO “CONHECE-TE A TI MESMO”

Para nós, a dinâmica de *autorrealização* humana necessariamente inscrita na eticidade concreta da vida, dá-se nas condições históricas das *comunidades ético-político-laborais* e similares. A Antropologia Filosófica vaziana esclarece a força de impulsão interior da antiga máxima “torna-te o que és”. Privilegia a *personalidade moral* em processo permanente de amadurecimento em busca da excelência no conhecimento e na prática do *Bem*. Tal é o fundamento normativo da existência que orienta a *realização* compartilhada das vidas humanas historicamente situadas.

O aforismo “Torna-te quem tu és” (*Genói oíos essí matón*) remete ao poeta grego Píndaro (517 a 437 a.C.), que o registra em seu escrito *Odes Triunfais* ou *Epinícios*, dedicada às festas pan-helênicas, em louvor das façanhas heroicas dos atletas nos jogos olímpicos. Píndaro era pouco menos de cinquenta anos mais velho do que Sócrates. Passou parte de sua vida em Atenas, onde, inclusive, estudou as tradições helênicas em Delfos, sede do Oráculo de adoração do deus Apolo, onde Sócrates teria priorizado a máxima “Conhece-te a ti mesmo” (*Gnosi seautón*), referência originária da filosofia militante de sua maturidade.

Segundo Werner Jaeger, na obra-prima *Paidéia*⁶, a poesia de Píndaro emerge da religiosidade aristocrática da velha Grécia, compartilhada pelo poeta, ao exaltar nos heróis olímpicos “o apogeu do divino na forma humana elevada à ‘perfeição’, acima do nível terreno (...), para se aproximar do modelo dos deuses em forma humana.” (JAEGER, 2003, p. 250-251). Remete à *arete* (*excelência*) triunfante dos esportistas vencedores das olimpíadas celebradas em toda a Grécia desde os tempos arcaicos. Era símbolo da cultura aristocrática já decadente na Grécia das cidades-estado do século V a.C. Foi daquela primitiva cultura aristocrática grega que nasceu o “ideal definido de homem superior”.

Por mais que se possa identificar alguma proximidade histórica e semântica entre as máximas *Torna-te o que és* e *Conhece-te a ti mesmo*, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), em várias de suas obras, se distanciará deliberadamente da interpretação socrática do *Conhece-te a ti mesmo*, para acentuar aquele ideal aristocrático de *arete* exaltado pelo poeta Píndaro na sentença *Torna-te o que és*. Assim, difere visceralmente da compreensão vaziana relativa à categoria de *realização* humana.

Artigo do filósofo Luciano Gomes Brazil⁷ demonstra que a confrontação entre as referidas máximas da tradição grega reflete a sistemática rivalidade do pensamento de Nietzsche com a figura de Sócrates e a filosofia ocidental de raízes socráticas. Nietzsche, em grande parte dos seus escritos, contrapõe sua primordial “compreensão trágica da existência”, notadamente impermeável às prescrições éticas, à compreensão moral da vida introduzida pela interpretação socrática da sentença apolínea *Conhece-te a ti mesmo*. A cosmovisão trágica e dionisíaca de Nietzsche rejeita a ênfase moral daquele autoconhecimento, porque, para ele, “os heróis trágicos vivem um destino intransferível que não pode ser medido moralmente” (BRAZIL, 2012, p. 37).⁴

Na sua *Antropologia Filosófica I*, Lima Vaz⁸ explicita sua crítica aos limites do conceito nietzschiano de *realização* humana. Na medida em que o imanentismo radical de Nietzsche implica a rejeição de toda possibilidade de transcendência objetiva e subjetiva, entrega-se à corrente moderna de *desconstrução* sistemática da cultura ocidental sustentada sobre os pilares ideonômicos e teonômicos da *metafísica do ser*. Para ele, a *realização* é propugnada na perspectiva do *dever* (*tornar-se, inventar-se*) que promove a transição para a figura do “super-homem”. Este será “o homem do *niilismo afirmativo*, aquele que rompeu com a angústia mortífera da religião e da metafísica. Ele é o indivíduo capaz de pensar e de

6 JAEGER, Werner. *Paidéia – A formação do homem grego*, São Paulo: Martins Fontes, trad. Artur M. Parreira, 2003, 1416pp. Lima Vaz se comprazia em recomendá-la para os alunos.

7 BRAZIL, Luciano Gomes. “Do ‘conhece-te a ti mesmo’ ao ‘torna-te o que tu és’: Nietzsche contra Sócrates em *Ecce Homo*”, Rio de Janeiro: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche, v. 5, nº 2, 2º semestre de 2012, pp. 30-45.

8 LIMA VAZ, Henrique C. de. *Antropologia filosófica I*, São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 102, 124-127.

viver o movimento incessante e múltiplo da vontade de poder”, na perspectiva metafísica do “terrível eterno retorno do mesmo”.^{8F}

Em contraste com a metafísica *nietzschiana* que radicaliza o *niilismo* cultural em razão do intento de “*desconstrução* dos valores éticos consagrados pela experiência dos séculos”¹⁰, a filosofia vaziana considera que o apelo do *Torna-te o que és* refere-se sobretudo ao *dever-ser* da tarefa intrínseca de *plena realização* existencial inerente ao indivíduo humano. Ele encontra em si, desde sua concepção, a condição essencial de *persona moral* enquanto núcleo profundo de *interioridade espiritual* aberta ao Absoluto transcendente real, que exige desenvolvimento pessoal contínuo ao longo da vida.

Para Lima Vaz, tal expressividade ética essencial do *Eu sou pessoal* condiz perfeitamente com a concepção socrática original do “humano”, contida no preceito délfico sobrevalorizado por Sócrates, o *Conhece-te a ti mesmo* (*gnôthi sautón*), inscrito no portal do Templo de Apolo, em Delfos. Convidava o indivíduo a acessar a própria interioridade para constatar sua frágil condição mortal contrastada com a imortalidade dos deuses. Atitude acessível somente à humilde “douta ignorância”, a fim de decidir seu caminho à luz do justo ou do injusto segundo o saber moral consagrado pela compreensão do *bem viver* presente na porção mais elevada do *ethos* grego.

Nesse núcleo interior do indivíduo, Sócrates descobre a latência da “alma” (*psyqué*) essencialmente moral, inclinada à realização consciente do *Bem* (*to agathon*). Trata-se da *vida interior*, capaz de ultrapassar a simples submissão aos determinismos do *Destino* (*Moirá*), da *Natureza* (*physis*) e das *opiniões* aleatórias (*dóxa*), por meio do exercício da *autarqueia* (liberdade racional) do sujeito ético, no fundo da qual se revela a verdadeira grandeza do homem. A referida primazia do *homem interior* expressa a medida mais elevada da nova *arete* sediada na *alma* do cidadão livre da pólis. Trata-se da excelência de uma vida virtuosa no *bem*. Tal é a *realização* humana suprema a ser cultivada durante a vida, com o influxo decisivo de um processo educativo integral. Trata-se da *paidéia* ou formação contínua do *melhor* ser humano possível situado na relação com os outros e com o mundo.^{13F}

O DESAFIO ÉTICO-POLÍTICO-LABORAL DA REALIZAÇÃO

O eixo da temática deste Colóquio Vaziano consiste na passagem da auto-expressão do *Eu sou* do sujeito sob a égide da *essência* pessoal (*ipseidade*, ou presença a si mesmo) para a dimensão *relacional* ou *intersubjetiva* (*alteridade* do sujeito) situada historicamente nas múltiplas interações com-os-outros-no-mundo, a qual se funda na relação de *transcendência* com o Outro absoluto. Lima Vaz, no início do capítulo sobre a categoria da *realização*^{14F},

9 HOTTOIS, Gilbert. *Do Renascimento à Pós-Modernidade – Uma história da filosofia moderna e contemporânea*, Aparecida, SP: Ideias e Letras, trad. Ivo Storniolo, 2008, 696 pp.

10 LIMA VAZ, Henrique C. de. *Introdução à ética filosófica 1*, São Paulo: Loyola, 3ª edição, 2006, 486 pp., p. 59.

esclarece muito bem essa *dialética intrínseca da ipseidade na alteridade* que assegura “a unidade do sujeito em face do risco de sua dispersão no espaço do mundo”¹¹.

A categoria totalizante de *realização* (ou *autorealização*) da pessoa emerge, precisamente, dessa *necessidade* que todo ser humano experimenta de buscar a *unificação* progressiva do seu ser. No curso desse esforço, aquela unidade *ontológica* primigênia, via exercício dos atos autenticamente humanos, deve *tornar-se* cada vez mais unidade *existencial* dinâmica nas relações com o mundo, com a História e com a infinitude do Ser, rumo à “vitória definitiva da vida no embate abissalmente profundo com a morte.” É ao longo desse processo de *unificação* do ser que o “*torna-te o que és* tem lugar plenamente nos atos pelos quais o sujeito se realiza” na integração do seu *ser* pessoal pela efetivação do *dever-ser* da *excelência* ética (*arete*) de sua práxis (LIMA VAZ, 1992, pp. 145-146).^{16F}

A *tarefa* da *autorealização* constitui para cada ser humano um *desafio* constante de afirmação das potencialidades do *ser*, em meio à multiplicidade das *circunstâncias* e *riscos* históricos que, não raro, podem conduzir à frustração da existência. Juntamente com a responsabilidade intransferível que lhe compete, necessita do suporte coletivo de uma *paidéia* capaz de favorecer o contínuo crescimento da *personalidade* associada à *livre escolha* pessoal do *belo* e do *bom* presentes nas esferas de imanência e transcendência da vida regida pela melhor *arete* possível.

Por conseguinte, “o problema da realização humana nas condições concretas em que o homem vive o *ethos* de sua comunidade histórica, ou seja, da sua cultura, é posto definitivamente sob a égide da Ética”. Lima Vaz adverte que a desarticulação moderna desse paradigma conceitual “está entre as causas profundas do aparecimento do *niilismo* ético na civilização contemporânea”. Dá lugar ao predomínio unilateral da racionalidade *tecno-poiética* subjacente ao *produtivismo* desumanizante “que passou a predominar na concepção moderna do homem e da sociedade”, em detrimento da *práxis*, pela qual o homem existe sensatamente na ação (LIMA VAZ, 1992, p. 160-162).^{17F}

No contexto de fragmentação dos antigos ideais de *arete*, em meio à *pluralidade* crescente de universos culturais disseminados pelo mundo contemporâneo, surge a “*aporética crítica* da categoria de *realização*” do homem atual diante do seguinte *drama existencial*: “a oposição entre a tendência constitutiva a *ser-mais*, apontando para um *polo ideal de realização* (...); e o peso das limitações existenciais imobilizando o indivíduo na rotina de simplesmente *ser*”. Sobressai aí o peso dos condicionamentos impostos pela multiplicidade sufocante de poderosas circunstâncias “naturais, histórico-culturais e existenciais” (LIMA VAZ, 1992, p. 171). E dentre elas, avulta sempre mais o avanço vertiginoso de uma *civilização tecnocientífica* onipresente no cotidiano das pessoas e instituições, que, desorientada por interesses espúrios insidiosos, provoca graves distorções nas *relações de trabalho* e nos *modos de vida* em geral.

11 LIMA VAZ, Henrique C. de. “Categoria da Realização” in Antropologia filosófica II, São Paulo: Edições Loyola, 1992, pp. 141-187, pp. 141-142.

O capítulo da nossa tese sobre a *compreensão filosófica do trabalho* ressalta as graves distorções e precarizações que deterioram o mundo do trabalho contemporâneo. Tendem, via de regra, a tornar os indivíduos que precisam trabalhar para sobreviver, reféns de dois paradigmas dominantes quanto ao sentido do trabalho nos contextos socioeconômicos. Na mundivisão marxista clássica, o trabalho situado na base do “modo de produção capitalista” é *essencialmente alienado* [perda da própria identidade] e *reificado* [coisificação das realidades], enquanto a humanidade não alcançar o “reino da liberdade” na conquista revolucionária de uma sociedade igualitária dos livres produtores associados (o *comunismo*). Essa utopia da sociedade desalienada depende de uma antropologia imanentista que define o homem como “ser produtor” da própria existência e do mundo, por intermédio das relações sociais de trabalho tidas como núcleo ontológico último do ser humano. Logo, todo aquele que não se insurge contra a situação sistêmica de *alienação/reificação*, estaria, consciente ou inconscientemente, perpetuando a exploração do ser humano, bem como, a sua frustração existencial.

Tão ou mais reducionista que a referida mundivisão da tradição marxista, é a posição teórica e prática do economicismo ideológico neoliberal predominante no mundo capitalista globalizado. Ela reduz o ser humano a um mero “fator de produção” utilitário subordinado aos interesses lucrativos e produtivistas dos empreendimentos econômicos dentro do processo de geração de riqueza para o mercado. Essa mundivisão dominante na maioria das nossas sociedades menospreza os anseios legítimos de realização integral das pessoas que trabalham, negando para a grande maioria condições decentes de atividade laboral compatíveis com a dignidade humana e o ideal de coesão social na justiça.

Para o desenvolvimento plural de autênticas “*paideias*” (processos político-educativos) é preciso cultivar mundivisões similares àquela que vimos estudando na obra e na vida de Lima Vaz. Nelas, a autoafirmação do *sujeito* como *ser* em amadurecimento postula a concretude sócio-histórica do *reconhecimento recíproco* na esfera das *relações intersubjetivas*, necessariamente articuladas com a experiência transcendental do Absoluto fundante da existência pautada no *bem viver* (*eu zên*). A consequência fundamental dessa experiência vital da eticidade do processo de *realização* consiste em conceder à práxis do *bem viver* a prerrogativa de regular eticamente as atividades de produção (*techné* ou *poiesis*), orientando o sentido humanizante de *realização* integrada da pessoa e da sociedade.

É dessa profunda ontologia existencial do humano que se desenvolve a *dialética intrínseca do trabalho* articulada pela filosofia vaziana, sobretudo no artigo seminal de 1966, *Trabalho e Contemplação*, que pretende dar o “verdadeiro sentido e o caminho para a crítica e a superação da alienação do trabalho”¹².

O ser humano se experimenta como *sujeito* situado no mundo interrogando-se sobre o sentido da existência que encontra na realidade do trabalho uma das expressões fundamentais do seu *ser*. Experimenta o *trabalho* como o *ato humano* de transformação da natureza

12 LIMA VAZ, Henrique C. de. “Trabalho e contemplação”, in *Escritos de Filosofia I – Problemas de Fronteira*, São Paulo: Loyola, 3ª edição, 2002, original publicado em 1966, pp. 122-140.

e humanização da pessoa em sociedade, na medida em que é *mediação* primordial de comunicação das pessoas entre si por intermédio da natureza humanamente significada pelo trabalho. A *relação objetiva de trabalho*, na qual o labor humano visa a perfeição da obra em produção, é suprasumida pela *relação intersubjetiva de trabalho*. Esta revela a primazia ontológica da pessoa humana e da sua *intercomunicação* mediada pela natureza humanizada pelo trabalho. Sem desconhecer as graves distorções infiltradas nas configurações históricas do processo em questão, é possível reconhecer na *relação intersubjetiva de trabalho* a latência de um finalismo da *práxis* virtuosa livremente orientada para o *bem comum* em vista da perfeição/autorealização dos sujeitos operantes nas *comunidades* humanas que são, por isso mesmo, intrinsecamente éticas.

Portanto, a *dialética intrínseca do trabalho* redimensionada pela filosofia vaziana permite compreender que o *trabalho* humano, enquanto tal, seja qual for o sistema socioeconômico dentro do qual se exerce, *não é* ontologicamente alienado e, muito menos, um simples instrumento de produção. Precisa sempre ser compreendido como uma das grandes capacidades/atividades definidoras da humanidade do *homo sapiens*, que este, no exercício de sua consciência moral livre e racional, nunca deixou de exercitar historicamente nas práticas cotidianas de trabalho com algum grau de sucesso entremeado pelos fracassos. Mesmo assim, é preciso perceber que as relações sociais de trabalho e seus agentes são passíveis de sofrer pungentes *alienações*, assim como toda a condição humana. Tais alienações, porém, constituem fenômenos fáticos sociologicamente verificáveis, que devem ser combatidos, e não um arcabouço ontológico intrínseco à natureza de algum *ser social total* teoricamente definido.

Sem dúvida, conteúdos instrumentais, utilitários, pragmáticos e competitivos sempre envolvem as relações de trabalho das *organizações* privadas e públicas entrelaçadas com suas respectivas *comunidades ético-político-laborais* (CEPOLs). Porém, tais relações somente se concretizam e cumprem seu papel por meio do desenvolvimento de um conjunto de predicados de caráter eminentemente ético e político. Trata-se de *virtudes laborais* pessoais, profissionais, que combinam várias *capacidades, habilidades e atitudes típicas* dos *agentes de experiências laborais*. São competências e atitudes existenciais que expressam, em qualquer contexto socioeconômico, o desenvolvimento possível da *personalidade moral* das pessoas, que, muitas vezes, contrariam expectativas mesquinhas das organizações e do Estado vigentes.

Exemplos dessas qualidades: convívio humano colaborativo, solidariedade ativa, cooperação produtiva, proatividade dinâmica, senso crítico, disciplina, capacidade de concentração, autoestima irradiante, honestidade, coragem, sociabilidade e comunicabilidade. É no húmus dessas capacidades fortemente enraizadas na vida laboral que se assentam as organizações e suas CEPOLs transformacionais! Por isso, enquanto *comunidades éticas* contemporâneas, além de *éticas e políticas*, são originariamente *laborais*. Correspondem a uma verdadeira *arete* contemporânea, exercitadas primariamente nos contextos da vida laboral prenhes de profunda eticidade e politicidade. Tais predicados qualificam a pessoa responsável, o profissional competente, produtivo e crítico, o consumidor consciente e o cidadão participativo

da vida democrática. Configuram perfis que tendem a melhorar a qualidade e o desempenho das *organizações-suporte*, das *CEPOLs* e das *sociedades* a que pertencem tais tipos de pessoas.

Com o advento de uma modernidade marcada pelo viés ultra individualista, racionalista e pragmático, muitas *comunidades tradicionais* tornaram-se anacrônicas e obsoletas, caso típico de clãs, famílias patriarcais, grupos religiosos, unidades etnoculturais. Surge desse fenômeno a consequente aporia de depreciação das *comunidades éticas* formulada por Lima Vaz: como recompor, no mundo contemporâneo, “a comunidade humana enquanto *comunidade ética* e como fundar sobre a dimensão essencialmente ética do ser social a comunidade política democrática e solidária?”¹³ Nesse passo, lança a *questão* mais perturbadora para a consistência teórica e a viabilidade prática das *comunidades éticas*: como assumi-las enquanto paradigma “da existência social das pessoas se elas são atingidas na sua própria essência pela ideologia individualista” do mundo contemporâneo?¹⁴

A partir do estudo do movimento histórico de humanização do trabalho concomitante com a técnica nesta era contemporânea da civilização ocidental, vislumbramos, primeiramente no contexto do mundo laboral contemporâneo, a emergência de *comunidades éticas* reinventadas pelas *comunidades ético-político-laborais* (*CEPOLs*). Identificamos o movimento de uma tríade dialética da *humanização* do trabalho e da tecnociência: a *universalidade* abstrata inicial da ideia de *humanização*, depois de *particularizar-se* difusamente nas formas sociohistóricas de organização do trabalho e da técnica, se torna concreta e operante em determinados períodos e lugares da civilização, a partir daí suprasumidos pela *singularidade* transformadora das *CEPOLs* e arranjos similares. Contudo, as *CEPOLs* não são panaceia de definitiva reconciliação dos conflitos humanos e sociais, mas construção trabalhosa, perfectível e sempre recomeçada de convivialidade transformadora.

Mapeamos um rol extenso de *entes sociais* ou *organizações* com potencial de constituição da enorme multiplicidade de *CEPOLs* atuantes em muitas áreas de atividade humana. Por exemplo: mundo empresarial, sindical, cooperativista, universitário, educacional, área de saúde, instâncias de desenvolvimento tecnológico e científico, movimentos sociais, economia social solidária e seus empreendimentos, redes sociais informatizadas, esfera das sociedades políticas nacionais cujos *estados democráticos de direito* contemporâneos constituem protótipos e celeiro de *CEPOLs*.

Na verdade, as *CEPOLs* não são *organizações*, mas representam uma espécie de “alma” *ético-político-laboral* de múltiplas organizações propiciadoras desses arranjos, tais como, empresas, sindicatos, cooperativas, universidades, escolas, associações profissionais e tantos outros *entes sociais*. Atuando na malha organizacional desses *entes sociais*, as *CEPOLs* são importante “fator de coesão comunitária” daquelas organizações que integram sociedades estruturadas segundo o moderno viés burocrático-racional e não comunitário. Cite-se

13 LIMA VAZ, Henrique C. de. “Ética e política”, Belo Horizonte: Loyola, v. 10, n. 29, 1983b, pp. 5-10, p. 9.

14 LIMA VAZ, Henrique C. de. “O problema da comunidade ética” (pp. 139-151) in *Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1997b, p. 144.

como exemplo notório do terrível contexto de pandemia do COVID19 que vem assolando o mundo inteiro neste ano, a imensa *mobilização pessoal e comunitária* dentro de *organizações de saúde* em geral, muito além das simples rotinas burocráticas de atendimento, sacrificando-se para salvar a vida de milhões de infectados pelo vírus. Como negar a emergência dessas *CEPOLs* efetivas da área de saúde nesse contexto? Em geral, as *CEPOLs* não são compostas por todos os integrantes de suas organizações-suporte, mas por um número mais reduzido de voluntários que se revelam, ao mesmo tempo, sujeitos éticos, cidadãos políticos, trabalhadores e dirigentes livres e racionais, capazes de maximizar caminhos positivos de transformação coletiva e pessoal.

Reconhecemos, pois, como *CEPOL autêntica* aquela que apresenta efetivo entrelaçamento de relações éticas, políticas e laborais, dentre outras, para a construção da civilização do *bem viver*, nas dimensões *ad intra* e *ad extra* das relações com sua organização de suporte e com instâncias diversas do seu entorno social. É, para nós, de forma proeminente, nesse campo da vida ético-político-laboral das comunidades que se viabiliza a afirmação pessoal e coletiva da *dignidade humana*, imperativo fulcral do processo dialético de *humanização* destacado na tese. O ideal de *humanização* do trabalho e da tecnociência desagua nas lutas pela afirmação da *dignidade da pessoa humana*, características das *CEPOLs*, na superação progressiva daquela famigerada *tragédia no ético*. Acrescente-se que o caráter *compreensivo* da ética vaziana concebe a *dignidade humana* entrelaçada com as exigências de *justiça social* e o cuidado com os *ecossistemas* do planeta.

A noção de *CEPOLs* descoberta e explicitada na tese pretende ser um aporte conceitual de enriquecimento da filosofia vaziana. Sem a ampliação semântica que operamos no conceito vaziano de *comunidade ética*, agora abordadas como *CEPOLs*, não há espaço para a afirmação da relevância e da pertinência do indispensável articulação ético-comunitária nas sociedades contemporâneas da civilização tecnocientífica individualista e produtivista.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Nosso estudo levou muito a sério a necessidade de integrar historicamente momentos e períodos críticos de interlocução vital de Lima Vaz com significativas situações concretas e *conflitos éticos, sociopolíticos e eclesiais* de alcance mundial e atinentes à realidade brasileira. Por intermédio de aprofundados estudos dos maiores pensadores da filosofia e das ciências, ele produziu marcantes contribuições. Soube, como poucos, potencializar as oportunidades de amadurecer sua personalidade humana, intelectual e religiosa em benefício da sociedade, da cultura humanística e da vida eclesial.

Nossa percepção da prioridade existencial vaziana do ético corrobora a pergunta chave do doutorado da professora Cláudia Maria Rocha de Oliveira, publicado em 2012, sobre a

filosofia da pessoa em Lima Vaz¹⁵. Ela sustenta que “a filosofia de Lima Vaz (...) pretende em toda a sua extensão - e não apenas durante um período determinado de sua produção (até meados dos anos 1970, por exemplo) -, estabelecer a “relação necessária (...) entre metafísica e ética”. Realça que, nesse aspecto, *não existe metafísica sem ética*. É nesse sentido que a vida e obra de Lima Vaz a partir de sua identidade de “cristão preocupado com os desafios do seu tempo histórico”, assume “como tarefa refletir a respeito dos desafios que inquietam” a existência das pessoas. Por isso mesmo, em Lima Vaz, a “filosofia realista da pessoa (...) pressupõe necessariamente a *ética*”. E assim necessita trilhar, nas palavras de Lima Vaz o “caminho que possui como *ponto de partida* ‘um nó aporético no terreno das representações e dos valores no qual se agitam os homens’” imersos nas interações sociais do tempo histórico¹⁶.

A profunda *tragédia no ético da modernidade contemporânea*, agravada pela hipertrofia tecnocientífica cooptada pelo capitalismo informacional financeirizado, ainda está muito distante de uma superação cabal. Contudo, o capítulo final da tese, recorre a importantes escritos da fase madura de Lima Vaz para reafirmar sua confiança no papel crucial do *estado democrático de direito*, que consideramos protótipo e celeiro de promissoras *comunidades ético-político-laborais* (CEPOLs). São, em parceria com outras forças positivas do processo de *mutação civilizacional em curso*, protagonistas de uma imensa *suprassunção da modernidade* em suas melhores conquistas e valores¹⁷. Buscam a realização de uma *modernidade madura*, isto é, uma *civilização do bem viver* aberta aos influxos transformadores do *humanismo integral personalista* permeado de solidariedade fraterna vivida.

REFERÊNCIAS

BRAZIL, Luciano Gomes. “Do ‘conhece-te a ti mesmo’ ao ‘torna-te o que tu és’: Nietzsche contra Sócrates em *Ecce Homo*”, Rio de Janeiro: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche, v. 5, n° 2, 2º semestre de 2012.

HOTTOIS, Gilbert. *Do Renascimento à Pós-Modernidade – Uma história da filosofia moderna e contemporânea*, Aparecida, SP: Ideias e Letras, trad. Ivo Storniolo, 2008, 696 pp.

JAEGER, Werner. *Paidéia – A formação do homem grego*, São Paulo: Martins Fontes, trad. Artur M. Parreira, 2003, 1416pp.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *A formação do pensamento de Hegel*, São Paulo: Edições Loyola e FAPEMIG, Obra filosófica inédita, 254 pp., 2014.

_____. *Antropologia filosófica I*, São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. “Categoria da Realização” in *Antropologia filosófica II*, São Paulo: Edições Loyola, 1992, pp. 141-187.

_____. “Destino da Revolução”, Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, 45, 1989, p. 12.

15 OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*, São Paulo: Loyola, 2012, 226 pp. Orientada na Pontifícia Universidade Gregoriana pelo prof. Dr. Paul Gilbert.

16 OLIVEIRA, *Metafísica e ética*, 2012, pp. 275-276 e 278-279.

17 LIMA VAZ, Henrique C. de. “Destino da Revolução”, Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, 45, 1989, p. 12.

____ “Ética e política”, Belo Horizonte: Loyola, v. 10, n. 29, 1983b, pp. 5-10.

____ “O problema da comunidade ética” (pp. 139-151) in *Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1997b.

____ *Introdução à ética filosófica 1*, São Paulo: Loyola, 3ª edição, 2006, 486 pp.

____ “Trabalho e contemplação”, in *Escritos de Filosofia I – Problemas de Fronteira*, São Paulo: Loyola, 3ª edição, 2002, original publicado em 1966, pp. 122-140.

____ “Sociedade civil e Estado em Hegel”, Belo Horizonte: Revista Síntese, v.7, n.19, 1980c.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*, São Paulo: Companhia das Letras, trad. E posfácio Paulo C. de Souza, 2009 (original de 1888).

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*, São Paulo: Loyola, 2012, 226 pp. tese doutoral orientada na Pontifícia Universidade Gregoriana pelo prof. Dr. Paul Gilbert.

PEPPE, Atilio Machado. “Comunidades ético-político-laborais para uma sociedade democrática”, comunicação no XI Colóquio Vaziano sobre “Democracia e Sociedade: conquistas e desafios”, realizado em Belo Horizonte, FAJE – Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, 24 e 25/05/2018, Revista Annales, FAJE, v.3, n.4, 2018, pp. 67-81.

____ *Trabalho e tecnociência na ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, tese doutoral pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine, aprovada em 05/06/2020, mimeo, 307 pp.

Lima Vaz e a relação mística e política

Francisco José da Silva¹

Resumo: Pretendemos discorrer neste ensaio sobre a questão da relação entre Mística e Política, tal como discutida pelo filósofo Henrique Cláudio Lima Vaz, em seu livro *“Experiência Mística e filosofia na tradição ocidental”* (2000), tendo como objetivo essencial entender os riscos da assimilação ou redução da Mística à Política e, conseqüentemente sua degeneração. Lima Vaz parte da reflexão sobre o pensamento do escritor francês Charles Peguy (1873-1914) no tocante a tal degradação da mística em Política e a perversão da consciência cristã. A absolutização ideológica do político, conduz a uma perversão da chamada experiência mística cristã, que se degenera e reduz a uma demanda da imolação e sacrifício em nome dos novos ídolos da classe, da raça e nação. Desta forma, à luz da abordagem de Lima Vaz em sua reflexão hermenêutico-histórica de nosso tempo, percebemos nos fenômenos políticos recentes a exacerbação dessa suposta “mística Política” que exalta figuras com perfil populista e autoritário a condição de verdadeiros seres infalíveis, em detrimento inclusive da racionalidade, diante da experiência religiosa que se encontra em profunda precariedade, seja pela dissolução provocada pela sociedade da informação, seja pelo desencanto dos aspectos racionais e democráticos da vida Política. Concluímos nossa abordagem com uma reflexão sobre a relação entre Profecia (Mística profética) e Política, como uma forma de entender o papel crítico do profetismo (antigo e contemporâneo) em relação a tal assimilação da Mística à Política.

Palavras-chave: Mística; Política; Profecia.

INTRODUÇÃO

1 Doutorando em Filosofia (UFC) e Professor da UFCA (Juazeiro do Norte). E-mail: franz.silva@ufca.edu.br

Este artigo pretende discorrer sobre a relação entre Mística e Política, tal como discutida pelo filósofo Henrique Cláudio Lima Vaz, no anexo de seu livro *“Experiência Mística e filosofia na tradição ocidental”* (2000), tendo como objetivo essencial entender a especificidade de cada um destes âmbitos, mas principalmente os riscos da assimilação ou redução da Mística à Política, e consequentemente, sua degeneração, para servir como reflexão diante dos problemas que estamos vivenciando contemporaneamente em relação a essa temática no que diz respeito ao extremismo das tendências Políticas (de direita e esquerda), o que revela um esvaziamento da racionalidade política e sua vinculação com certa mistificação do poder e do líder político de forma acrítica, através da instrumentalização de um discurso moralista com forte apelo supostamente cristão (católico e evangélico). Essas tendências extremistas tem sido algo que perpassa não apenas o âmbito religioso (como os fundamentalismos cristão e islâmico), mas também o político (extrema direita e esquerda), tanto em nível mundial (Europa e EUA) quanto nacional, como podemos constatar na polarização das últimas eleições no Brasil, onde os temas da família e religião foram destacados.

Em primeiro lugar, é preciso enfatizar com Lima Vaz, que o esvaziamento semântico do conceito de Mística (assim como o conceito de Ética) adquiriu um sentido distinto daquele que foi em sua originalidade (VAZ, 2000, p.09). compreendida de forma tríplice como mística profética, mistérica e especulativa, hoje foi reduzida a uma forma vulgarizada, como uma manifestação entusiástica e intimista, o chamado misticismo. Partiremos desta distinção entre Mística e misticismo, em seguida entendermos a especificidade do Político, seu fundamento histórico ligado à práxis humana, para melhor compreender em que sentido se dá a degeneração da Mística, ao ser reduzida ao âmbito histórico do Político, de tal forma a reduzir esta experiência do anseio de união com o Absoluto (como se define geralmente a Mística), a uma forma contingente que identifica o finito e contingente com aquilo que o ultrapassa. Por fim, apresentaremos a Profecia como uma forma de espiritualidade mística alternativa e crítica em relação à mistificação do político na contemporaneidade.

OS FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DA MÍSTICA E DA POLÍTICA

Para ampliar a compreensão do escrito sobre a tradição mística e sua relação com a Política no pensamento de Lima Vaz, devemos remontar aos fundamentos ontológicos e antropológicos nos quais se apoiam suas reflexões (SOUSA, 2014), especialmente como são articulados no próprio escrito sobre a tradição mística, mas especialmente em sua *Antropologia Filosófica I* (1992), cuja parte sistemática começa com a distinção entre as estruturas básicas do ser homem através das categorias de Corpo próprio, Psiquismo e Espírito, bem como as relações de objetividade (relação eu-objeto), intersubjetividade (relação eu-outro) e transcendência (relação eu-Absoluto). Neste sentido, o âmbito de nossa discussão sobre Mística e Política, se apresenta como partes da categoria do Espírito e nas relações de intersubjetividade e transcendência, como se apresentam na sua concepção antropológica.

O conceito de Espírito tem uma longa história tanto na tradição filosófica quanto teológica, desde as concepções do Antigo Testamento sobre o Espírito (*ruach*) de Deus que esteve presente na criação (Gen 1, 2) e inspirou os profetas (Hb 1, 1), o qual foi assimilado pelo Cristianismo nascente como a terceira pessoa da Trindade divina, do espírito humano teria sua origem e seria um reflexo (1 Cor 3, 16). Na tradição filosófica grega a ideia de Espírito é, em um primeiro momento, entendida como a forma Intellecto divino (O *nous*, segundo Anaxágoras), posteriormente adquirindo um sentido psicológico quanto metafísico (especialmente com Aristóteles).

Na modernidade sob o influxo do pensamento cristão medieval tal conceito passa a adquirir novas acepções, com o pensamento alemão, especialmente em Hegel (1770-1831), elabora-se uma concepção de Espírito que será muito influente abarcando não apenas uma visão teórica, mas aspectos da filosofia prática, partindo de sua *Fenomenologia do Espírito* (1807) e abarcando a filosofia do Espírito na *Enciclopédia das Ciências filosóficas* (1817-30). Para Hegel, o Espírito é antes de tudo uma realidade inserida no mundo, não apenas um intelecto separado do real como se pensava na tradição antiga. “O Espírito é a vida ética de um povo, enquanto é a verdade imediata: o indivíduo que é um mundo” (HEGEL, 2002, p.306). O Espírito abarca os momentos, subjetivo (o homem em sua naturalidade), o objetivo (as relações intersubjetivas e práticas, nas esferas do Direito, da Moralidade e da Eticidade) e absoluto (que carrega e sintetiza os momentos anteriores) numa concepção mais elevada através da Arte, da Religião e da Filosofia.

Sobre a categoria do Espírito, nos esclarece Lima Vaz,

Com a categoria do espírito ou com o nível estrutural aqui designado como noético-pneumático, atingimos o ápice da unidade do ser humano. É nesse nível que o ser humano abre-se necessariamente para a transcendência: trata-se de uma abertura propriamente transcendental, seja no sentido clássico, seja no sentido kantiano moderno, que faz do homem nesse cimo do seu ser que é também, para usar outra metáfora, o âmago mais profundo de sua unidade, um ser estruturalmente aberto para o Outro. No horizonte do espírito, o outro desenha seu perfil como outro relativo na relação intersubjetiva, e se anuncia misteriosamente como Outro absoluto na relação que deverá ser dita propriamente relação de transcendência (VAZ, 1991, p.201).

Quando falamos de um “anúncio misterioso” do Outro absoluto, estamos no campo da Mística. Afinal, o que caracteriza a Mística? Qual o fundamento antropológico da Mística? Como ressalta o filósofo mineiro, o termo Mística tem sido usado de forma indiscriminada e deslocada de seu sentido originário na sociedade moderna para se referir a manifestações de cunho espiritual que nem sempre correspondem a suas origens, especialmente quando se

denomina misticismo uma espécie de excesso de espiritualidade que descamba em superstição ou reduzida a interesses mundanos (VAZ, 2000, p.09).

Desta forma, o filósofo mineiro define o termo a partir de sua origem grega, a *Mística* (*mystika*) é uma busca de união do iniciado (*mystes*) com a divindade através dos mistérios sagrados (*mysteria*). Tal compreensão foi ampliada na filosofia de Platão e no Neoplatonismo, como uma forma de especulação filosófica que busca apreender o princípio primeiro de todas as coisas através da faculdade mais elevada de nossa alma, a *noesis*, por fim, com o aporte do Cristianismo (e suas origens judaicas) se desenvolve como uma forma de espiritualidade cuja meta última é a união com o Deus que se revela a humanidade por meio de sua Palavra e nos sacramentos. No Idealismo Alemão essa especulação iniciada no pensamento platônico alcança seu ápice.

Neste sentido, como nos esclarece Lima Vaz, há três formas de *Mística*: a *Mística* profética, a *mistérica* e a *especulativa* (VAZ, 2000, PP.29-75). A chamada *Mística* *mistérica*, que, como assinalado acima, relaciona-se com as chamadas religiões de mistério, baseadas numa forma de iniciação reservada a poucos e vincula o iniciado a uma determinada divindade e seus ritos específicos (Mistérios de Ísis, de Elêusis, de Orfeu, de Mitra). A *Mística* profética que baseada na Palavra revelada pelos profetas judeus busca a efetivação desta revelação na vida do povo. Por fim, a *Mística* especulativa que se baseia na especulação filosófica, na contemplação do Uno ou do Absoluto, como por exemplo, a *Mística* cristã medieval (São João da Cruz, Teresa d'Ávila, Mestre Eckhart, Johannes Tauler) e o Idealismo Alemão (Schelling e Hegel).

Como já assinalamos anteriormente, a *Mística*, tal como a *Política* são formas próprias da categoria do Espírito, embora enquanto aquela esteja ligada a relação com o Outro-Absoluto, isto é, ao transcendente (VAZ, 2000, p.11), esta última vincule-se a relação com o outro-relativo, ou a relação intersubjetiva, a qual está ligada ao campo histórico e contingente da práxis humana em contextos históricos (VAZ, 2000, p.11), daí a necessidade de chamar a atenção para estas especificidades e evitar as confusões que tem alimentado as experiências totalitárias, ao se apresentarem como uma espécie de salvação última (vinculada a uma pura imanência) e ao agir contingente que caracterizam os sistemas econômicos e políticos da modernidade, cujas pretensões abarcam uma absolutização de si mesmas e a negação do que há de mais essencial ao ser humano, sua vocação à transcendência.

Como nos esclarece o próprio Lima Vaz,

A *Política* é uma invenção grega. Ela nasce no momento em que as cidades se constituem democraticamente e em que os legisladores fazem apelo aos conceitos e aos procedimentos da razão para estabelecer os critérios e as regras do consenso cívico. A *Política* é, pois, por excelência, a arte da razão, e sua obra será justamente operar um consenso racionalmente fundamentado em torno do mais justo, que será também, por definição, o melhor para a cidade (VAZ, 2000, p.87)

Tal concepção da Política, como sabemos, remonta aos gregos, especialmente as obras de Platão (*A República*) e Aristóteles (*A Política*), os quais em suas reflexões éticas e Políticas compreendiam tal atividade como um dos aspectos mais importantes da experiência humana (*zôon politikon*), uma vez que amplia a busca pela vida boa no campo da vida prática e comunitária (*Pólis*), ultrapassando o mero interesse individualista e egoístico que caracteriza a experiência do homem moderno (OLIVEIRA, 1993). Se a Ética diz respeito às ações e hábitos virtuosos que conduzem a vida feliz (*Eudaimonia*), a Política tem como finalidade a realização dessa felicidade numa comunidade Política (*Pólis*).

Neste sentido, podemos entender o aspecto paradoxal, como afirma ainda Lima Vaz, desta relação entre Mística e Política, que acabam por se confundir em meio a crescente ampliação do âmbito político na modernidade (a tese *tudo é Política*), ao assimilar inclusive aquilo que era próprio da espiritualidade.

A relação entre mística e Política na atual situação espiritual e cultural do Ocidente aparece, na verdade, paradoxal. O político, como previra Hegel, acabou por penetrar e envolver todas as esferas da existência, canalizando para seus desígnios de poder as poderosas energias psíquico-espirituais despertadas no ser humano pelo apelo ao Absoluto e que devem confluir normalmente para a experiência mística. Mas o pseudo-absoluto do político - do Estado - não é, por definição, capaz de acolher, e muito menos satisfazer, a autêntica intenção do Absoluto constitutiva do nosso espírito (VAZ, 2000, pp.12-13).

Desta forma, a espiritualidade mística é de certo modo cooptada pelo alargamento de uma concepção de Política, que na verdade confunde o âmbito da interioridade e da intimidade com os interesses públicos e comunitários, levando o homem moderno e massificado a delírios quase místicos diante dos líderes autoritários e populistas, algo que podemos facilmente constatar no período de ascensão dos regimes totalitários nazi-fascistas com Hitler e Mussolini ou comunistas com Mao Tsé Tung e Stalin.

O ponto de partida de Lima Vaz, em sua consideração da Mística e sua relação com a Política está, como já dissemos anteriormente, na consideração sobre o pensamento do escritor francês Charles Peguy (1873-1914), um dos gênios tutelares da cultura cristã no século XX, em sua ênfase na degradação daquela nesta, como assevera o pensador mineiro,

Hoje um discreto silêncio sobre seu nome e sua obra, e é permitido pensar que uma das razões desse distanciamento entre Peguy e nós deva ser buscada numa das ideias fundamentais e diretrizes de seu pensamento: aquela que aponta na degradação da mística em Política o caminho que conduz as mais profundas perversões da consciência cristã. (VAZ, 2000, p.81).

Como podemos constatar, a própria consciência cristã moderna se vê enredada numa perversão de sua espiritualidade que confunde aquele sentido último que se encontra no Absoluto, com formas degradadas de experiência pseudo-mística que buscam sua satisfação em formas meramente contingentes e em figuras carismáticas que pretendem assumir o caráter de líderes infalíveis e iluminados.

Diante disto: Qual posição, devemos tomar em relação aos fenômenos políticos que encontramos em nossa história recente e que parecem trazer esta marca de uma mistificação do poder? Que atitude deve pautar nossa reflexão diante desta degradação da mística em Política? Que perspectivas nos ajudam a refletir de forma crítica estas circunstâncias?

Neste sentido, enfatizamos a necessidade de uma reflexão complementar sobre a relação da Mística com a Política através da Profecia, que cumpre um papel crítico fundamental em seu caráter específico como anúncio da Palavra (revelação da vontade divina) e denuncia da Injustiça (violações ao direito e a justiça), assumindo uma forma concreta de resistência a tal assimilação da espiritualidade Mística a qualquer forma de ideologia Política.

A REDUÇÃO DO MÍSTICO AO POLÍTICO

Há duas formas pelas quais a Mística perde seu sentido original no mundo moderno, uma delas é o chamado ‘misticismo’ (moderno e contemporâneo), entendido como uma exacerbação ou ampliação do fenômeno da Mística através de manifestações tais como o esoterismo, as “ciências ocultas” (alquimia, magia, teurgia) e o movimento chamado New Age, a outra forma de perda do sentido da Mística é a redução do místico ao Político, tal como discutido no ensaio de Lima Vaz.

Neste sentido, Lima Vaz parte da reflexão sobre a degradação da mística em Política e a perversão da consciência cristã, como já antes percebida pelo escritor francês Charles Peguy (1873-1914), fundador do “*Cahiers de la Quinzaine*” em 1900, autor de “*Jeanne d’Arc*” (1897) e “*Le mystere des saints innocents*” (1912). Para o filósofo, percebe-se uma ameaça à fé cristã que surge na modernidade com o desenvolvimento da ideia de uma divinização do político através das ideologias pagãs que se anunciavam no horizonte do século XX, tais como o nazi-fascismo e o socialismo-comunismo.

Tal absolutização do político tem caráter ideológico e conduz a uma perversão da chamada experiência mística cristã, que se degenera e reduz a demanda da imolação e sacrifício em nome dos novos ídolos do partido, da classe (que dizem respeito ao socialismo-comunismo), da raça e nação (estereotipados pelo nazi-fascismo). Segundo Lima Vaz, um dos fundamentos dessa deriva atéia e anti-cristã que leva à tal redução do místico ao político está no axioma de que “*tudo é política*”, ou seja, a ideia de que a Política contempla todas as atividades humanas, o que exclui a possibilidade de uma relação transcendente, resultando assim na imanentização da experiência mística através da práxis revolucionária (impossibilitando

qualquer recurso a ideia do Absoluto) e a sacralização do político como única possibilidade de “transcendência” e realização humana.

O axioma “tudo é política” se fundamenta em dois pressupostos, um hermenêutico e outro ideológico. O primeiro aceita a primazia da chave política para a interpretação do fato religioso na história. O segundo aceita sem discussão a opção de encontrar na imanência da práxis histórica a exigência do Absoluto que habita o coração da criatura humana (VAZ, 2000, p.85).

Assim, conclui o filósofo mineiro,

Assim, a união dos dois pressupostos que afirmam, de um lado, a natureza Política da história das religiões e sua convergência para a aparição histórica do cristianismo e para seu desdobramento no tempo da Igreja, e, de outro, a exaustão da interioridade religiosa na práxis Política, gera necessariamente a convicção de que *tudo é político*, e torna, assim, perfeitamente lógica a proclamação da identidade do místico e do político (VAZ, 2000, p.86).

Neste ponto, devemos retomar a distinção clássica entre vida teórica e vida ativa, que tem conotações diversas no mundo antigo e com o advento do cristianismo encontra sua ruptura. No mundo antigo a vida teórica diz respeito a conduta desinteressada do filósofo que se dedica a contemplação da ordem do cosmos, enquanto a vida ativa corresponde a vida prática do homem político dedicado às questões da Pólis, a aplicação das leis e realização dos fins de interesse coletivo (VAZ, 2000, p.88). Tais formas de vida encontraram sua síntese no conceito de filósofo político, tal como pensado por Platão (*República*) e Aristóteles (*Política*). O advento do cristianismo representa uma ruptura nessa concepção clássica, uma vez que apresenta uma nova forma de conceber a vida ativa, pensada como vida dedicada ao Evangelho e a Igreja (incompatíveis com os interesses do mundo temporal), e de vida contemplativa, ligada a contemplação da verdade revelada através da união mística com Deus (VAZ, 2000, p.89).

Nossa época será, pois o momento de ruptura desse equilíbrio entre ambas as concepções tendo como causa a crise espiritual vivenciada na modernidade e a confusão entre as formas de espiritualidade mística e práxis Política. O processo de secularização, a perda dos fundamentos básicos da civilização ocidental e a chamada filosofia da práxis, são assim pensados como razões para essa redução da Mística à Política, tal como pensada por Lima Vaz.

Por fim, o resultado desta concepção reducionista da Mística em Política será desastrosa para a própria vida cristã como para a ordem da vida Política.

Essa profunda inversão da hierarquia da ação e da contemplação que atinge tanto a ordem natural da vida Política quanto à ordem sobrenatural da vida cristã, assinala talvez o abandono final dos caminhos dessa aventura histórica que chamamos o Ocidente, e a exaustão do

ciclo civilizatório e cultural que hoje os próprios cristãos evitam pudicamente denominar cristão. O que virá depois parece incerto, mas podemos pensar que, ao fim e ao cabo, a destruição da antiga razão prática e a perversão da vida contemplativa pelo furor místico da práxis não são senão o trânsito para o triunfo definitivo da razão técnica e para a robotização do antigo animal político (VAZ, 2000, p.90).

Percebemos aqui, por parte de nosso autor, uma avaliação negativa desse processo que leva a destruição tanto da antiga razão prática, tal como concebida pelos gregos em sua reflexão ética e política, quanto da ideia de vida contemplativa. O resultado desse processo de degradação da Mística acaba servindo como chancela do domínio tecnocrático e da robotização humana, que chega a um estágio avançado numa época de predomínio cibernético e da vida digital, das *fake news*, das redes sociais e da hegemonia dos algoritmos.

Para complementar essa reflexão apresentamos uma abordagem da chamada Mística profética como uma forma de contraposição a essa redução da Mística à Política, embora esteja diretamente em contato com as questões do mundo social e político, a Profecia e sua espiritualidade fundada na Palavra de Deus e em sua absoluta transcendência, seria um antídoto contra qualquer forma de submissão da Religião às ideologias. O profeta, em seu discernimento e em sua autonomia, tem assumido o papel fundamental de alertar para os riscos de uma proximidade excessiva entre a Religião e a Política, e consequentemente a idolatria do poder e dos poderosos.

PROFECIA E POLÍTICA

Nossa reflexão agora se direciona para a chamada Mística Profética, aquela forma que já nos tempos do Judaísmo antigo está em constante diálogo com o âmbito da vida em comunidade e a Política. A Profecia (do grego, *pro-pherein*, proferir, trazer adiante) é uma forma de inspiração e relação com a Palavra divina que existe desde a Antiguidade oriental (Mesopotâmia e Egito), na qual o indivíduo recebe do próprio Deus a revelação de sua Palavra e vontade. No mundo do Judaísmo antigo, o profeta (em hebraico, *Nabi*) é o portador ou representante da palavra de Deus, a qual transmite na forma de oráculos e profecias (ASURMENDI, 1988, p.13).

Segundo Lima Vaz,

Assim como especulativa é uma mística do conhecimento – saber e contemplação, gnosis e teoria – e a mística mistérica é uma mística da vida – assimilação e divinização, homoiosis e theosis –, a mística profética é uma mística da audição da Palavra – fé e caridade, pistis e ágape –, ou seja, é uma mística que floresce no terreno da Palavra de Deus, ouvida e obedecida (Rm 10, 17-18), que cresce até alcançar o

caminho mais perfeito (hiperbolon hodon, 1 Cor12,37), que dá realidade e consistência a todos os caminhos: o caminho da ágape (1 Cor 13, 2-3) (VAZ, 2000, p.57).

Já no AT os profetas demonstram uma independência em relação ao templo e ao culto, na medida em que Yaweh, o Deus de Israel, distingue-se dos deuses dos pagãos, os quais eram de certa forma limitados ao espaço do templo, estes deuses tinham sua vontade aplacada através da oferta de sacrifícios, de tal forma que os reis se serviam disto como forma de legitimação de seu domínio sobre o povo. Desta forma, revela-se a autonomia dos profetas em relação ao poder político e a realeza, o que garante aos mesmos a prerrogativa de criticar e denunciar os poderosos em nome do Direito e da Justiça que emanam da vontade de Deus, como diz o profeta Amós “quero ver o direito brotar como fonte e correr a justiça qual riacho na terra” (Amós 5,24).

Neste sentido, o profeta que se submete ao poder real coloca-se na condição de mero serviçal e perde a capacidade de impor um direito superior ao divino, como é o caso, por exemplo, dos Profetas de Baal (1 Reis 18,1-40). Em tal caso, o próprio rei assume o lugar de autoridade religiosa, instrumentalizando o templo, a profecia e o culto a seu bel prazer, um exemplo disso está na passagem do livro de Números, onde o rei Balac de Moab envia o profeta Balaão para amaldiçoar o povo de Israel (Números 22). Não é à toa no AT o desinteresse de Yahweh em relação à criação de um templo em seu nome como pretendido por Davi (1 Crônicas 17). Também no Novo Testamento, vemos que Jesus ao ser questionado pela samaritana diante do poço de Jacó sobre o lugar de culto (Jerusalém ou Garizim), afirma que “está chegando a hora em que verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade” (João 4, 5-42)

Os profetas de Israel são o modelo mais acabado de experiência crítica da Mística profética, vivendo em constante tensão com o templo e com a realeza e os poderes. Destacamos os grandes profetas bíblicos do Antigo Testamento, tais como Moisés (Êxodo), Elias, Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel (seguidos pelos chamados profetas menores), além dos profetas ligados ao Novo Testamento, especialmente João Batista e o próprio Jesus Cristo. Em várias passagens do NT encontramos referências sobre a profecia e os profetas diante do poder político, exemplo disso é o caso de João Batista e sua denúncia das injustiças praticadas pelo rei Herodes, o que causa seu martírio (Marcos 6, 14-29). Paulo em suas Cartas também desenvolve reflexões teológicas e pastorais a respeito do chamado dom profético (1 Carta aos Coríntios) e sua relação com a vida das primeiras comunidades cristãs. O fenômeno da Profecia alcança um novo patamar ao ser pensado agora a partir da chamada literatura apocalíptica (WILSON, 1993, pp.277-278), que surge no pós-exílio (livro de Daniel) e se torna uma forma específica de denunciar a hegemonia e a dominação de nações estrangeiras sobre o povo de Israel que também florescerá nas primeiras comunidades cristãs, um exemplo disso é o livro do Apocalipse.

Neste sentido, os profetas e os textos apocalípticos se apresentam para nós como modelos de convicção e conduta pautada pelos princípios mais elevados da moral e da justiça, cuja fonte está na Palavra de Deus. Os chamados profetas contemporâneos (Gandhi, Martin Luther King, Dom Helder) são aquelas figuras morais que servem de modelo crítico contra todas as formas de injustiça, sempre se colocando ao lado dos pobres e excluídos do mundo, retomando os princípios já consagrados na literatura bíblica. Na modernidade, uma vez que a tradição e a religião perdem sua centralidade na vida social, a política e os códigos legais que dela emanam assumem o lugar central que servem de parâmetro de conduta, embora também irrompa no âmbito político a ameaça de pretensão à sacralidade por parte de líderes carismáticos, exercendo suas doutrinações ideológicas e conduzindo demagogicamente as massas, numa forma degenerada de suposta religiosidade, por vezes assumindo aspectos que antes eram ligados a Mística.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão vaziana sobre a degeneração da Mística em Política serve como alerta para nós, herdeiros da crise da modernidade (e de suas mazelas), sobre os riscos diante de uma ideologização cada vez mais acirrada de todas as questões da vida comunitária, de forma a provocar um reducionismo político que coloca em xeque a própria transcendência, bem como a ampliação da vida prática que perde assim seus fundamentos últimos, caindo numa espécie de ativismo irrefletido.

Desta forma, à luz da abordagem de Lima Vaz em sua reflexão hermenêutico-histórica de nosso tempo, percebemos nos fenômenos políticos recentes a exacerbação dessa suposta “mística Política” que perde suas referências transcendentais e decai na mera exaltação de figuras com perfil supostamente salvífico de caráter populista e ao mesmo tempo autoritário, apresentando-se na condição de verdadeiros seres infalíveis, em um contínuo questionamento irracional das ciências e da racionalidade, como uma forma de salvaguardar uma experiência pseudo-religiosa que se encontra em profunda precariedade, resultante da dissolução provocada pela sociedade da informação ou pelo desencanto dos aspectos racionais e democráticos da vida Política.

O uso de uma suposta “mística” que alimenta o carisma em torno de líderes políticos e suas propostas populistas têm levado a uma nova forma de autoritarismo amparado na chamada Pós-verdade e alimentado pelas Fake News, que constroem versões fictícias do real, levando muitos ao negacionismo e a teorias da conspiração. Desta forma, faz-se necessário uma análise crítica destas circunstâncias em que nos encontramos para compreender o que está por trás destes processos de reducionismo da espiritualidade numa forma contingente e fanatizada.

Lima Vaz nos provoca a reflexão sobre a necessária distinção entre aspectos fundantes da experiência humana em sua unidade ontológica e espiritual. Neste sentido, a percepção de como em nosso tempo se dá uma crise civilizatória sem precedentes que desequilibra a

harmonia entre a vida contemplativa e a vida ativa, serve de alerta para que possamos encontrar caminhos de solução deste impasse. Daí o risco que representa essa confusão entre Mística e sua pretensão à união com o Absoluto e os interesses práticos da vida Política que se efetiva historicamente no mundo temporal, mas não exclui a vocação do homem a sua plena realização.

A nossa iniciativa de inserir a discussão sobre a importância da mística da Profecia nesta abordagem, pretende combater a confusa perspectiva contemporânea sobre o lugar da religião na Política, tanto por parte dos grupos religiosos fundamentalistas e partidos conservadores, quanto pelas visões negativas dos partidos e movimentos progressistas. A mística da Profecia nos alerta para a necessidade de uma percepção da contribuição ética das religiões frente à Política, preservando sempre sua autonomia em relação ao poder, ao mesmo tempo em que rechaça qualquer forma de politização das religiões. Numa era pós-secular (HABERMAS, 2007) é preciso compreender a importância das religiões no espaço público e democrático, não apenas como instituições a terem seu direito garantido, mas como parceiras em um processo de diálogo aberto e plural sobre aquilo que interessa a coletividade do ponto ético e democrático. Enfim, como nos exorta o apóstolo Paulo “Não extinguis o Espírito. Não desprezeis as profecias. Examinai tudo. Retende o bem” (1 Tess 5, 19-21).

REFERÊNCIAS

- ASURMENDI, J. *O profetismo. Das origens a época moderna*. SP, Paulinas, 1988.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito (Volume único)*. Tradução Paulo Meneses, José Nogueira e Karl Heinz-Efken, Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/USF, 2002.
- _____. *Enciclopédia das Ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Tradução Paulo Meneses e José Nogueira, SP, Loyola, 1995.
- OLIVEIRA, M.A. *Ética e Sociabilidade*. SP, Loyola, 1993.
- SOUSA, M. C. de. *Comunidade ética. Sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Claudio de Lima Vaz*. SP, Loyola, 2014.
- VAZ, H.C.L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. SP, Loyola, 2000.
- _____. *Antropologia filosófica I*. SP, Loyola, 1992.
- _____. *Antropologia filosófica II*. SP, Loyola, 1992.
- _____. *Ontologia e História*. SP, Loyola, 2001.
- WILSON, R.R. *Profecia e sociedade no Antigo Israel*. TRADUÇÃO João Rezende Costa, SP, Paulinas, 1993.

A formação presbiteral à luz do pensamento ético-antropológico de Lima Vaz

*George Luís Cardoso Silva*¹

*Jéferson de Jesus Teixeira*²

Resumo: Esta pesquisa busca traçar costuras entre o pensamento vaziano e a formação presbiteral. Esta se dá por toda a vida do presbítero, porém em seu caminho inicial existe um roteiro específico de formação seguida pelos seminários. O formando deve ser visto na sua integralidade, enquanto pessoa humana composta de dimensões inseparáveis. À vista disso, o construto ético e antropológico de Lima Vaz, se aproxima a proposta da formação presbiteral que visa levar o formando a amadurecer-se como pessoa humana, dotada de liberdade inalienável, que encontra sua relação a partir do seu crescimento nas relações, consigo e com outrem.

Palavras-chave: Formação; Seminário; Ética; Antropologia.

INTRODUÇÃO

A formação presbiteral possui, no seio eclesial, um lugar de especial atenção. Sua ação se constitui em uma base teológica, ética e antropológica. Neste sentido, esta pesquisa visa, traçar costuras entre o pensamento do jesuíta, padre Henrique Cláudio de Lima Vaz. A

1 Especialista em História e Antropologia, Licenciado em Filosofia e graduando em Teologia pelo ISTA.

2 Licenciado em Filosofia e graduando em Teologia pelo ISTA.

primeira urgência nesta pesquisa se encontra no seu iminente tracejado humanístico, onde se pretende apontar a humanidade como um dom concedido por Deus ao homem, sendo isto que o faz diferente das demais criaturas e o faz imagem e semelhança de Deus.

Para as diretrizes do processo formativo inicial, que, em geral, ocorre nos seminários, a Igreja toma por ponto de partida a, assim denominada, Antropologia Teológica. Trata-se da ideia de homem indicado na teologia cristã. Nesta, uma das características fundamentais se encontra na dimensão da liberdade humana. Assim, o formando deve ser o sujeito de sua própria formação, buscando sua humanização. Por isso a dimensão humana é tida como a base para toda a formação.

O padre Vaz, esboçando seu pensamento ético e antropológico, destaca a liberdade como condição *sine qua non* na formação integral da pessoa. Somando a isso, chega-se a ideia de vida segundo o espírito que, se ligando à categoria de realização, é a fonte originária de onde advém o verdadeiro ser do homem. À vista disso, o construto vaziano, em sua reflexão ética e antropológica, se aproxima a proposta da formação presbiteral que visa levar o formando a amadurecer-se como pessoa humana, dotada de liberdade inalienável, que encontra sua relação a partir do seu crescimento nas relações, consigo e com outrem.

A FORJA DO DISCÍPULO-PASTOR: ITINERÁRIO DE HUMANIZAÇÃO

A formação presbiteral, se dá por toda a vida. Não obstante, o presbítero, tem em seu caminho inicial um percurso formativo nos chamados seminários. Essa formação presbiteral inicial, segundo o documento *O Dom da Vocação Presbiteral: Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis* (2017), tem na formação humana o fundamento de todo seu itinerário. O formando deve ser visto na sua integralidade, enquanto pessoa humana composta de dimensões inseparáveis. Todavia, o processo se desenvolve por eixos específicos que compõem o todo. Estes são chamados de dimensões, que são assim aglutinados: humana, espiritual, intelectual, pastoral-missionária. Através delas se desenrola o processo formativo tendo como sujeito da formação o próprio seminarista. Assim, o papa João Paulo II, na exortação apostólica pós-sinodal *Pastores dabo Vobis*, afirma que:

Não se pode esquecer, finalmente, que o próprio candidato ao sacerdócio deve ser considerado protagonista necessário e insubstituível na sua formação: toda e qualquer formação, naturalmente incluindo a sacerdotal, é no fim de contas uma autoformação. Ninguém, de fato, nos pode substituir na liberdade responsável que temos como pessoas individuais. (JOÃO PAULO II, 1992, p.180)

A antropologia teológica, que vê no ser humano um indivíduo dotado de pessoalidade, individualidade e liberdade se encontra na base do processo formativo. Propõe-se um caminho em que sua humanidade seja integrada, levando em consideração suas diversas dimensões. Não deixando de lado sua história de vida, potencialidades e fragilidades. Nesse sentido,

deve-se, também, levar em consideração que a Igreja Católica se encontra inserida nos mais diversos ambientes do planeta, tendo assim a necessidade de se ter um olhar especial sobre cada realidade, com sua história, cultura, economia e afins.

A formação se dá por toda a vida do presbítero, porém em seu caminho inicial existe um roteiro específico de formação seguida pelos seminários. Para tal, o seminarista não deve perder de vista suas raízes. Todo processo de maturidade se desenrola imerso em uma realidade, que tem características próprias que devem ser levadas em consideração, bem como, o caminho histórico para se chegar até esta. Para o papa Francisco “o sacerdote não pode perder as suas raízes, pois permanece sempre um homem do povo e da cultura que o geraram” (FRANCISCO, 2015).

Neste sentido, a Conferência dos Bispos do Brasil traz nas diretrizes para a formação dos presbíteros no Brasil que “a maturação humana do presbítero é uma exigência de seu próprio ministério e uma decorrência da caridade pastoral. Por isso, o seminarista tenha pleno conhecimento da própria história de vida, e que esta seja partilhada com os formadores” (CNBB, 2019, p.100). Conhecer a si mesmo, sua história pessoal, inserida em um contexto, para alcançar a maturidade necessária ao assumir presbiterado.

O caminho formativo deve, então, dispor de um projeto de formação, alinhado com a realidade. À vista disso, sendo desejável que os seminários estejam inseridos no contexto sócio-político-econômico-religioso que futuramente o seminarista irá exercer seu ministério, corroborando para uma formação inculturada na realidade. Toda a compreensão de ser humano, lançada sobre a formação, tem por norte a futura ação pastoral do presbítero. Neste sentido, “[...] é indispensável uma profunda formação que leve em conta a dimensão antropológica da vocação do presbítero, ajudando-o a cultivar os verdadeiros valores humanos que facilitarão depois o exercício de seu ministério em favor da humanidade e das humanidades” (MENDONÇA; OLIVEIRA, 2011, p.10). O humano se dá na história, e dela não se pode desvincular. Faz-se notar, pelo apresentado até o momento, a estreita ligação entre a dimensão antropológica e histórica da formação presbiteral.

O Concílio Vaticano II dedicou um dos seus documentos, *Gaudium et Spes*, para dizer sobre o ser da Igreja no mundo. É no campo da história de que se dará a ação do presbítero. Desde ao contexto histórico universal às histórias de cada indivíduo. “[...] E não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração” (VATICANO II, 2002, p.541). Não se pode ler a realidade de maneira profunda sem antes compreender o percurso dela até ali.

O caminho formativo é um caminho de aprendizado. João Batista Libânio (2014), falando sobre a auto-formação, aponta que é a dimensão histórica que ilumina o fazer e a própria realidade. Em suas palavras: “uma consciência de responsabilidade só é possível com consciência histórica [...]. Aprende-se a fazer captando o lado ético de todo agir humano [...]. O pensar histórico envolve-se necessariamente com a ética” (LIBÂNIO, 2014, p.86). A dimensão da responsabilidade, necessária para o alcance da maturidade se liga com

a consciência histórica. Amalgama-se a isso, o aprender a ser que, também, necessita da dimensão histórica para se situar. “Aprender a ser significa aprender a construir a própria existência” (LIBÂNIO, 2014, p. 139). Isto se encontra em profunda sintonia com o dado antropológico da liberdade. O seminarista deve ser sujeito da própria formação, se percebendo como alguém dotado de pessoalidade, e, por conseguinte, de liberdade.

ITINERÁRIO DA REALIZAÇÃO: FORMANDO PARA A LIBERDADE

Lima Vaz (1991), tecendo o pensamento sobre a liberdade, afirma que esta é indispensável na formação integral da pessoa. Liberdade compreendida como resposta ao transcendente, como condição *sine qua non* para a realização da pessoa como tal, e, não como uma simples possibilidade de escolha. Urge, neste íterim, levar o formando, no decorrer do processo, à esta liberdade. “Trata-se de um processo que visa educar a pessoa à verdade do próprio ser, à liberdade e ao domínio de si, com vistas à superação das diversas formas de individualismo e o dom sincero de si que dá lugar a uma generosa dedicação aos outros” (CNBB, 2019, p.42). Pensando, assim, no processo formativo como um caminho de resposta a algo/alguém que lhe supera.

Considerando a dialética do espírito pela metáfora da respiração, *pneuma*, nota-se que o espírito é animado pelo duplo movimento: o acolhimento do ser e o dom ao ser, inteligência e liberdade. Neste sentido, percebe-se que a liberdade, própria do ser humano, deve ser preservada na vida formativa. Não se toma a formação pela metáfora da “forma”, que é algo engessado e discrepante com o caminho de humanização.

O seminarista deve ter sua originalidade levada em conta no processo de formação, pois ele é um ser único e de natureza complexa, com história de vida e características próprias. Ele deve ser levado a amadurecer-se como humano, dotado de liberdade inalienável, que encontra sua relação a partir do seu crescimento nas relações, consigo e com outrem.

Em seu pensamento sobre a ética, Lima Vaz aponta que o reconhecimento de si, enquanto pessoa, é extremamente necessário. Por conseguinte, o sujeito só se afirma, como tal, em convivência com outros sujeitos. Não no sentido de confronto, mas da solidariedade e sociabilidade humanas. À vista disso, Lima Vaz afirma que:

[...] A experiência do existir pessoal se caracteriza pela intensidade e a nitidez da presença da realidade que nos é exterior no espaço interior da nossa presença a nós mesmos, de sorte que a presença do outro em nós seja constitutiva do próprio ato pelo qual somos presentes a nós mesmos. Ela é, em nós, mediadora dessa nossa presença a nós mesmos, já que não nos é dada a intuição direta da nossa própria essência. Assim, nossa presença ao outro não resulta do fato de ele estar simplesmente diante de nós numa relação especular, mas da sua presença no interior da nossa própria presença a nós mesmos

que assim se mostra, pela sua própria natureza, presença aberta ao horizonte infinito do ser. Tal é a estrutura fundamental da experiência da pessoa. Ela é, assim, experiência de presença às coisas (Mundo), ao outro (História) e ao Transcendente (Absolutamente). (VAZ, 1992, p.208)

Liga-se, assim, à vida comunitária das casas formativas, onde o formando se encontra em meio a outros, que também se encontram em processo. “Todo processo formativo possui uma característica eminentemente comunitário” (CNBB, 2019, p.94). Contudo, é importante considerar que, fazendo referência a categoria da realização, a unidade do sujeito está estruturada na oposição entre a unidade em-si do sujeito em oposição ao seu abrir-se aos outros em sua multiplicidade. Daí pensar que, na vida comunitária, o formando deve ser considerado em sua singularidade e, por isso, chamado ao crescimento integral de si, como pessoa e sujeito, não se dissolvendo no todo.

[...] Na pessoa humana existem duas dimensões básicas: a interiorização e a abertura. Para que a pessoa possa amadurecer em sua personalidade, é indispensável a superação de toda dicotomia ou dualismo entre essas duas dimensões, de tal maneira que sejam desenvolvidas numa inter-relação dinâmica, cada uma aberta sempre à complementação. A pessoa se faz na medida em que ela sabe integrar de maneira equilibrada as diversas dimensões que a compõem. (MENDONÇA; OLIVEIRA, 2011, p.32).

Percebe-se, assim, a categoria de vida segundo o espírito está naturalmente ligada a categoria de realização. A realização humana, se dá por meio da capacidade a tornar-se dom-de-si aos outros, abertura a exterioridade sem suprimir a sua interioridade. O seminarista, ao abrir-se ao processo formativo, se coloca em um percurso, onde, pela via da liberdade, tem como meta, justamente, a sua realização como pessoa, para, desta forma, poder exercer, efetivamente, o ministério presbiteral, que sempre retoma à noção e necessidade, de fazer-se continuamente dom-de-si ao Outro e aos outros.

REALIZAR-SE COMO HUMANO: CONFIGURADOS A CRISTO

Ao vislumbrar a antropologia filosófica de Lima Vaz, nota-se a importância que a categoria de *espírito* possui em seu construto filosófico, pois não existe vida humana sem a categoria do espírito (OLIVEIRA, s/d). Tal ideia se liga à categoria de realização. A vida segundo o espírito é a fonte originária de onde advém o verdadeiro ser do homem: sob o aspecto da presença e sobre o aspecto da unidade, isto é, vivendo segundo o espírito o homem vive humanamente a vida corporal, bem como, a vida psíquica (VAZ, 1991).

É importante considerar que só o espírito é presente a si mesmo, dado sua reflexibilidade essencial, e, em consequência, só a vida segundo o espírito é, para o homem, presença a si

mesmo, isto é, de conhecimento de si mesmo e autodeterminação, vida racional e livre. Nessa presença a si mesmo que se cumpre a unidade efetiva do homem ou sua unidade espiritual, cujo núcleo ontológico se encontra na estrutura noético-pneumático, no qual se exerce a vida segundo o espírito.

A vida segundo o espírito é, para o homem, o exercício dos atos que manifestam o espírito como o princípio mais profundo e essencial da vida humana. Nas palavras de Lima Vaz: “Esses atos do espírito ou atos espirituais descrevem, na variedade das suas formas e da sua intensidade, a curva ou o itinerário fundamental da vida de cada homem, e assinalam os pontos segundo os quais é possível traçar o perfil da sua personalidade mais autêntica” (VAZ, 1991, p.240).

Portanto, a vida segundo o espírito se manifesta como vida propriamente humana, dizendo respeito da correspondência transcendental entre o espírito e o ser. Logo, “[...] viver para os seres vivos é o seu próprio existir” (VAZ, 1991, p.239). Aqui, recorda-se a pessoa de Jesus Cristo que inaugura uma nova compreensão acerca do homem e que, na filosofia de Lima Vaz, nota-se a influência do cristianismo em sua construção filosófica. Como pondera Antônio Joaquim Severino (1997):

[...] Mais que o tomismo, é o cristianismo que lastreia a perspectiva de abordagem de Lima Vaz, da problemática humana, enquanto diálogo com as demais perspectivas filosóficas. A sua será sempre uma abordagem cristocêntrica sendo inclusive essa centração a que se sobrepõe o próprio tomismo no esforço do autor de desenvolver uma reflexão sobre a história e a elucidação teológico-filosófico da existência histórica do homem (SEVERINO, 1997, p.136).

À vista disso, compreende-se a ideia antropológica da formação, que aponta um ideal de homem a ser seguido. A formação do presbítero tem por base a antropologia teológica, que vê no ser humano um indivíduo dotado de pessoalidade, individualidade e liberdade. Na pessoa de Jesus se tem o modelo de humanidade a ser aspirado. Assumindo integralmente sua missão, obediente até as últimas consequências, Jesus eleva consigo o ser humano. Ele é um ser humano que se mostrou aberto à dialética da existência, se construindo como pessoa no desenvolvimento integrado de suas relações consigo, com os outros e com o Outro.

Na pessoa de Jesus percebe-se a proeminência da vida segundo o espírito, na qual se evidencia o acolhimento do ser – contemplação e, enquanto liberdade tem, como sua operação suprema, o amor desinteressado (*ágape*), ou seja, o dom ao ser. Desta forma, portanto, a formação presbiteral busca, através de um trabalho verdadeiramente artesanal, semear e cultivar, em primeiro lugar, o modelo de pessoa que pode se traduzir nas palavras de Joseph Ratzinger (2005): “é a abertura para o todo [humanidade] e para o infinito que faz com que o ser humano seja humano. O homem é homem porque ultrapassa infinitamente a si mesmo, e por isso ele é tanto mais homem quanto menos ele fica fechado em si, *limitado*” (RATZINGER, 2005, p.175).

O ser humano, segundo a antropologia teológica católica, é ponto mais alto da obra criada, um ser dotado de racionalidade, capaz de transcendência e conhecimento. Se relaciona com Deus, é íntimo d'Ele, e, n'Ele possui seu princípio e seu fim. "A plenitude criacional se dá com a criação do homem: o único ser que goza da especificidade de ter sido criado à imagem de Deus. O ser humano é a criatura plasmada pela imagem que Deus tem de si mesmo" (OLIVEIRA, 2013, p.88). O homem, criado à imagem e semelhança do Criador, torna-se o centro de toda obra criada, e recebe, como ser dotado de consciência, o dever do cuidado para com toda obra da criação, donde foi tirado.

Como criatura, o ser humano possui limitações. É, em sua essência, frágil como o barro. Dependente daquele que o criou e o atrai para si. "O fato do ser humano ter sido modelado da terra revela, simultaneamente, sua fragilidade e dependência, em relação ao seu criador. O ser humano é frágil e quebradiço, assim como o é qualquer objeto feito de barro" (OLIVEIRA, 2013, p. 89). O Criador o atrai, mas não o condiciona. Contudo, esta dependência, diferente de todas as demais, liberta integralmente o homem, pois é expressão do infinito amor divino. O homem não pode se igualar aos demais animais, uma vez que é chamado à responsabilidade, um ser possuidor de liberdade, dada por benevolência e gratuidade divinas. É entre estas duas extremidades, fragilidade criatural e dignidade dada por Deus, que se encontra o reconhecer-se humano, caminho para autorrealização como imagem e semelhança de Deus.

Toda a criação deve ser lida através de Jesus, que dá ao ser humano conhecer o Criador, de se reconciliar com Ele. "Em sua obediência, Ele conduz novamente a humanidade em direção à união com Deus e a faz participante da vida eterna" (ARENAS, 1987, p.135). Assumindo integralmente sua missão, obediente até as últimas consequências, Jesus eleva consigo o ser humano. Ele é o novo Adão, o homem novo, que retira a humanidade da sua situação de não-salvação. "Assim, Cristo não é só a imagem do Deus invisível (Cl 1,15), mas é ele o ser humano ideal, arquétipo" (RIBEIRO, 1995, p.118). Inaugura dessa forma a nova humanidade, sendo dela o primogênito, o primeiro, que abre a todos os homens as portas da salvação.

Ao se compreender Jesus Cristo como arquétipo do homem, isto é, como ideal da humanidade, ressignifica-se a leitura da criação do ser humano. "Se o Cristo, conforme vimos, é a imagem do Deus invisível, segundo qual o mundo foi criado, com muito mais razão, o homem é criado segundo a imagem de Deus que é Jesus Cristo" (RUBIO, 2001, p.200). É nele que se encontra o modelo de homem a ser seguido. Ele é o modelo de resposta à interpelação do Deus criador-salvador. "Ele é fonte de vida nova, de uma vida caracterizada pela abertura com toda radicalidade à comunhão com Deus, com os seres humanos e com o mundo todo criado" (RUBIO, 2001, p.201). Temos aqui o que o ser humano é interpelado a ser: aberto e solícito à ação e ao chamado de Deus.

O homem possui, em seu ser, a liberdade, dom concedido pelo Senhor da criação. É livre para cultivar seus relacionamentos, seu jeito de estar no mundo, que foi confiado aos

seus cuidados. Nesse sentido, o documento *Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil* (Doc. 55), da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), afirma que “a ação formativa, centrada na pessoa mais que nas estruturas, há de ser personalizante, superando os riscos de massificação ou despersonalização, permitindo ampla abertura aos dotes e inclinações pessoais e a manifestação e originalidade de cada um” (CNBB, 2008, p.50). O seminarista deve ter sua originalidade levada em conta no processo de formação, pois ele é um ser único e de natureza complexa, com história de vida e características próprias. Ele deve ser levado a amadurecer-se como humano, dotado de liberdade inalienável, que encontra sua relação a partir do seu crescimento nas relações, consigo e com outrem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formação do presbítero católico é permeada de diversos aspectos. A expressão fundante se dá na visão integral do ser humano. Aplica-se a formação dos presbíteros a antropologia teológica, onde se tem tecida uma imagem de homem, que, na pessoa de Jesus, se encontra o modelo ideal. Nos seminários o futuro presbítero percorre um caminho cuja meta se encontra na sua formação enquanto pessoa versada no ideal de homem católico, Jesus de Nazaré.

Como sujeito de sua própria formação tem sua liberdade essencial de ser humano respeitada. Permite ser formado, e se forma. Sua verdadeira natureza é aberta às relações, à transcendência. O homem se encontra em processo de aprimoramento do seu ser. A formação presbiteral, assim procura o amadurecimento do seminarista levando em conta sua originalidade. Daí também a importância do aspecto histórico. É no horizonte da história que ele se edifica, se torna responsável e amadurece na liberdade.

Ao encontro do exposto, o pensamento ético e antropológico de Lima Vaz lança luzes para se compreender o processo integral de formação da pessoa humana, sobretudo, no processo formativo do presbítero. Assim, ganhando destaque a liberdade que, sendo indispensável na formação integral da pessoa, é compreendida resposta ao Outro, ao transcendente. Não menos importante, a categoria de vida segundo o espírito, sendo o exercício dos atos que manifestam o espírito como o princípio mais profundo e essencial da vida humana, por isso se ligando intrinsecamente à categoria de realização. Logo, tal estrutura ética e antropológica, vai ao encontro da formação presbiteral que têm por objetivação conduzir o formando a amadurecer enquanto pessoa humana, dotada de liberdade inalienável.

REFERÊNCIAS

- ARENAS, Octávio Ruiz. *Jesús, epifania del amor del Padre*. Bogotá: CELAM, 1987.
- CELAM. *Las Dimensiones de la Formacion Sacerdotal*. Bogotá: CELAM, 1990.
- CNBB. *Diretrizes para a formação dos presbíteros da Igreja no Brasil*. Brasília: CNBB, 2019.

- CNBB; *Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil*: Diretrizes básicas. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *O Dom da Vocação Presbital*: Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis. Brasília: CNBB, 2017. Col. Documentos da Igreja. Vol. 32.
- CORREA, Jaime Vélez. *El Hombre Un Enigma*: antropologia filosófica. Bogotá, Colômbia: CELAM, 1995. Colección de textos básicos para seminários latino-americanos. Vol. II.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. 2.ed. Paulus: São Paulo, 2002.
- FRANCISCO. *Discurso do papa Francisco aos participantes no Congresso promovido pela Congregação para o Clero, por ocasião do cinquentenário dos decretos conciliares "Optatam Totius" e "Presbyterorum Ordinis"*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151120_formazione-sacerdoti.html. Acesso em: 20 de set. 2020.
- JOÃO PAULO II. *Pastores Dabo Vobis*. Vaticano: Vaticana, 1992.
- LIBANIO, João Batista. *A Arte de formar-se*. Ed.7. São Paulo: Loyola, 2014. Col. FAJE.
- MENDONÇA, Carlos Bruno de Araújo; OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. *A Antropologia da formação inicial do presbítero*. São Paulo: Loyola, 2011.
- OLIVEIRA, Renato Alves de. *A Antropologia da imagem de Deus: uma aproximação bíblico-teológica*. In. Interações: Cultura e Comunidade. vol. 8. n. 13. Uberlândia, MG: PUC-Minas, 2013. pp. 87-115
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório. Ed.8. Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2015.
- RIBEIRO, Hércion. *Ensaio de antropologia cristã*: Da imagem à semelhança com Deus. Petrópolis: Vozes, 1995.
- RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. *A Filosofia Contemporânea no Brasil*: conhecimento, política e educação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991. Col. Filosofia.
- _____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992. Col. Filosofia.

Leib e corpo próprio – um diálogo entre a fenomenologia de Husserl e a antropologia de Henrique de Lima Vaz

José Honorato Pereira³

Resumo: O presente trabalho, “*LEIB E O CORPO PRÓPRIO – Um Diálogo Entre a Fenomenologia de Husserl e a Antropologia de Henrique de Lima Vaz*”, tem como escopo a temática do corpo (*Körper*, *Leib* e *Corpo-Próprio*), que se desenvolverá por meio da projeção tanto do pensamento fenomenológico de Edmund Husserl e a Antropologia Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Assim, elencar-se-á os elementos que darão o suporte necessário à busca por uma compreensão mais ampla sobre o corpo em si e de suas funções no que concerne à significação plena de sua presença, sendo que, encontrar-se-á envolta em uma dimensão humana existencial. Então, em E. Husserl ter-se-á as experiências do *Körper*, que de forma compreensiva, objetivará afirmá-lo como vivência, ou seja, como *Leib*, envolvendo os eventos que culminarão e compreenderão as propostas que ampliarão as percepções do próprio corpo para além do simples ser e ter um corpo. Desta forma, ele será compreendido como condição, que representará sua mobilidade, que, se apresenta a partir das sensações e percepções, tornando possível os movimentos deflagrados estímulos e, por meio deles, poder-se-á se mostrar em ato, por onde, seu horizonte, a espacialidade, estabelecerá relações com e os objetos de maneira geral, passando a ser visto como a condição que possibilitará todas as experiências. Portanto, o *leib*, será explicado e explicitado no que é vivo, vivido e vivenciado. Já, no que tange à Antropologia Filosófica de H. de Lima Vaz, partir-se-á do *corpo próprio*, que se firmará como o que caracteriza e situa o homem, no tocante à corporeidade, que tem como ponto central, a tematização do homem no mundo por seu corpo. No entanto, sua atenção não será canalizada específica e unicamente, nos domínios físicos e biológicos. Contudo, não quer dizer que os desprezará, mas, estes aspectos (físicos e Biológicos), serão tratados como partes constituintes da expressão do ser do homem, sendo, portanto, uma estrutura fundamental, que levará em conta as percepções e as experiências e estas, ligadas à capacidade de transcender, evidenciando, dessa forma, a existência de uma

3 José Honorato Pereira, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2019). Graduado em Filosofia pela PUC Minas BH (1993), Especialista em História Contemporânea e Geografia Física/Meio Ambiente pela FAFIC/UNEC Caratinga e Mestre em Consultoria e Auditoria Ambiental pela Universidade de Las-Palmas de Gran-Canária/Espanha (2006).

consciência plena sobre o seu papel e sua importância. Assim, estruturalmente, poder-se-á categorizá-lo em sua totalidade, considerando-o tanto em sua exterioridade, quanto em sua interioridade, afirmando-se dialeticamente sua base predicativa e nesta estabelecer-se-á a pluralidade que define o homem em sua corporeidade, circunscrevendo uma espacialidade temporal que, intencionalmente, se faz presente em seu ser. Assim, em Vaz, a utilização do conceito de *corpo próprio* designa o atributo fundamental que expressa o ser sujeito sobre o próprio sujeito. Então, ambos buscaram, tanto por meio das reflexões fenomenológicas, quanto pelas análises e sínteses antropológicas, superar as visões reducionistas, dicotômicas e dualistas presentes nas abordagens das vertentes que os precederam, podendo concluir que a categorização da corporeidade será o ponto de partida no processo de compreensibilidade do autoconhecer, por meio do qual se estabelecerá a essencial condição do ser corporal do homem.

Palavras-chaves: Körper, leib, corpo próprio, vivências, intencionalidade.

O CORPO: LEIB E CORPO PRÓPRIO

O movimento que circunscreve o desenvolvimento da temática sobre o corpo, enquanto corporeidade, foi e ainda é assunto para grandes discursões e produções que, por assim dizer, acabaram envolvendo toda a tradição filosófica, abarcando de Platão a Tomás, dos pensadores da modernidade à contemporaneidade. Porém, foi, na percepção deste trabalho, na contemporaneidade, séculos XIX, XX e porque não, o iniciante XXI, onde se buscou formas, parâmetros, possibilidades e mecanismos de superação epistemológica, metodológica e antropológica, para o velho paradigma dualistas (sujeito/objeto), que sempre limitou o real desenvolvimento do tema.

Partindo de uma concepção puramente conceitual, objetiva e geral sobre o corpo, ter-se-á, a priori, que ele é um utensílio, um instrumento, o meio que o homem utiliza para estar no mundo. Desta forma, poder-se-á caracterizá-lo como possibilidades de ação e de reação às condições básicas que são oferecidas a este homem, apenas como meio de um estar no mundo, ressaltando-se que, em tal condição e circunstância, ele é uma simples e pura coisa, sendo, no entanto, vitimado por uma processual redução, que se mostrará absurda, tanto para Husserl, quanto para Lima Vaz, no que remete ao homem como um ser de presença ou como aquele que já é.

O presente texto buscará, em Edmund Husserl e em Henrique Cláudio de Lima Vaz, elencar os mecanismos e os elementos de análises do e sobre o corpo e sua corporeidade, sem contudo pretender ser a última palavra, mas, sem dúvida, assumindo a pretensão de encaminhar, de maneira sustentável, uma renovada visão e uma compreensão mais ampla sobre tal problemática, principalmente, no que concerne aos seus significados e às funções existentes em sua intrincada presença e em seu complexo modo de ser, é claro que, ancorando-a em uma dimensão humanamente real e existente. Dessa forma, caber-nos-á, neste

ponto, introduzir a problemática e para isso, partiremos da questão onde se indaga sobre o que é o corpo (?). Tendo em vista a explanação, considerando a já mencionada necessidade de aprofundamento e dentro do objetivo desta proposta, concentrar-se-á, no que tange ao pensamento de Husserl, essencialmente no “*Leib*”, contudo, sem perder de vista o *Körper*. Já, em Lima Vaz no “*Corpo-Próprio*”. Assim, para o pleno desenvolvimento desta análise, far-se-á um breve paralelo, onde confrontar-se-á algumas posições, com vistas a elucidar os aspectos relevantes tanto na teoria fenomenológica de Husserl, quanto na antropologia realista de Lima Vaz.

Portanto, para fins de análise e aprofundamento, será proposto uma ampliação deste conceito, com o intuito de entender e, assim, vislumbrar sua real dimensão, enfatizando sua verdadeira e total presença que se consolidará em sua existência, seja como manifestação, seja como realização.

HUSSERL E O LEIB

Husserl, no que concerne à sua forma de pensar, foi um crítico do dualismo epistemológico (sujeito/objeto), persistentemente presente, como já destacado acima, em parte significativa da tradição filosófica, mas que ganhou maior visibilidade na modernidade, sobretudo a partir da defesa do “Eu pensante” (*cogito*). Tendo em vista superar tal dualismos, sua crítica teve como ponto de partida a ideia de uma corporeidade, tendo-a como algo que não se trata apenas de uma somaticidade ou de uma simples materialidade. Entretanto, o que se pode observar, a partir do contexto da modernidade, foi o fato de que, em geral, tratava-se de ter um corpo, sendo, portanto, apenas um corpo. Mas, no contexto husserliano ele, o corpo, ganhará consistência, acima de tudo, por envolver os eventos que, finalmente, culminarão no encaminhamento das propostas que compreenderão, antes de tudo, o fato de ser um corpo, neste caso, significando mais que simplesmente ter um corpo.

Portanto, para tal evidenciamento, ele proporrá uma diferenciação entre *Körper*, que, a priori, constitui a forma de um homem ou de um animal, ou seja, a aparência externa aplicada, tanto a um ser humano, quanto a um animal. Mas, será no o *Leib*, aqui englobando o que é e o que possui vida, que ele tematizará a corporeidade, buscando esclarecer que o corpo é próprio de um sujeito e este se encontra no espaço e é por este que ele entra em contato com o mundo. Então, o termo *körper*, em Husserl, representará, simplesmente, uma germanização do termo *corpus*, que em latim quer dizer algo ou uma materialidade, correspondendo, em sua generalidade, a qualquer conteúdo que tenha a capacidade de sensibilizar ou preencher a consciência. Entretanto, para ele, o corpo não será, simplesmente, *körper*, mas *leib*, representando uma indiferenciação entre materialidade (corpo) e vida, sendo, desta forma, algo anímico ou próprio. Assim, Husserl optará, especificamente, pelo *leib*, ressaltando aqui, que em nenhum momento, ele demonstrou a pretensão de desprezar, de dispensar a materialidade e

a somaticidade do *körper*, pois, o que ele é, somente será, se também for, em sua generalidade. Então, argumentar-se-á que o anímico ou o que é próprio de um ser, só é e só se mostrará junto com o corpóreo (*körper*), valendo-se, porém, de suas experiências. Contudo, a unidade *leib* e *körper*, não implicará, em nenhum momento, concepções dicotômicas e rivalizantes, evidenciadas, sobretudo, nos ideais racionalistas inatistas, bem como nas derivadas dos hábitos empíricos. Neste sentido, o *leib* não poderá ser compreendido apenas como uma parte presente em uma totalidade, mas como uma face externa que aparece como uma consciência, pois, o que eu sou, só poderá sentir o exterior e assim, exteriorizar suas vontades pelo corpo. Portanto, o corpo, *leib*, será compreendido como condição. Para tanto, Husserl analisará sua relação com espacialidade e por meio dela, conceituará como cinestesia, significando um conjunto de sensações que torna possível perceber os movimentos causados pelos estímulos do próprio corpo, representando a capacidade de se movimentar, ou seja, o ato por onde, seu horizonte e a sua espacialidade buscará relação com suas apreensões e suas percepções sobre os objetos de maneira geral, passando a ser visto como a condição que possibilitará todas as experiências. Assim, segundo Benedetti (2016, p. 180),

se permanecemos apenas com as sensações que tem a função objetivante para as coisas, então descobrimos que elas envolvem uma apreensão dupla, primeiro a que possibilita o aparecimento das coisas físicas e também o aparecimento do corpo (Leib) enquanto coisa física e, depois, a que possibilita o corpo aparecer enquanto sensível, enquanto portadora de tais sensações. Das sensações objetivantes surgem, ligadas a elas, determinações de um tipo espacial, ocorrências subjetivas conectadas ao corpo, localizadas nele. Se vamos além do domínio da aparência própria e da aparência em geral, então surge por fim a introjecção de todas as sensações e todas as aparências no eu e no eu-corpo (*Ichleib*).

Considerando a tradição, poder-se-á afirmar que o corpo, até este ponto, foi trabalhado, compreendido e detalhado a partir de analogias mecanicistas e de parâmetros ligados aos fundamentos do automatismo. Mas, nas reflexões husserlianas, ele será elevado à categoria de objeto, pois, será nele que o sujeito encontrará a si mesmo e que, em certa medida, representará uma contraposição aos reducionismos que sempre consideraram todos os corpos como iguais. Portanto, a partir de Husserl, o corpo se tornará um agente de dinâmicas corporais, constituindo não apenas uma consciência do movimento, mas algo capaz de ser e de representar uma mobilidade. Desta forma, se configurará como uma constituição espacial, um processo de objetivação e de significação, considerando-o como origem, implicando, desta forma, o existir do eu-no-mundo, funcionando como elemento responsável pela presença física do eu, que só poderá se realizar pela efetivação intencional por meio do “*leib*”, ou seja, do que é próprio, neste caso, o corpo. Assim, será pela intencionalidade que a experiência se mostrará como horizonte doador de sentidos e de significados, se desenvolvendo corporeamente, não mais de forma ideal ou desencarnada, mas viabilizada pelas percepções

do exterior e atualizadas constantemente pelas trocas de informações. Contudo, o *leib* será explicado e explicitado no que é vivo, vivido e vivenciado. Desta forma, haverá a elucidação das bases necessárias para a superação das tradições dualistas, sintetizadas, enfim, em suas vivências e estas, em funcionalidades e intencionalidades. Assim, para Barco (2012, p. 05), o *leib* consistirá em um processo onde a experiência do próprio eu, o evidenciara como um corpo vivo e funcionante (não mais como mera coisa), quando ele mesmo se experimenta como uma coisa, sendo experimentado de modo duplo, unindo-se como coisa experimentada e, ao mesmo tempo, como um corpo vivo funcionante e experimentador.

Então, o funcionamento do corpo como vivo pressupõe sua objetivação e, neste caso, mesmo tematizando o corpo como objeto, não se poderá negar sua capacidade de experimentar. Portanto, o corpo vivo funciona antes e durante, ou seja, por todo o processo reflexivo e raciocinativo. Neste ponto, ao *leib* caberá, por meio de suas experiências, intermediar a conexão entre a dimensão interna e a externa como, também, participar da formação da consciência e da fixação de sua presença. No entanto, ele não inferirá ter sensações, mas, simultaneamente, lhe será permitido ter uma consciência sobre elas.

No que concerne ao *leib*, enfatizar-se-á que a noção de corporeidade, consistirá na possibilidade eminente de superação das dicotomias – sujeito/objeto, razão/sensação, mente/corpo. Então, propor-se-á sua conceituação, partindo dos processos e das experiências corporais, por meio das quais estabelecer-se-á sua dependência em relação à sensibilidade. Assim, mais do que ter um corpo, será preciso, ser o sujeito situado em tempo e espaço, considerando as influências que suas experiências acarretarão sobre o seu agir. Enquanto *leib*, ele guardará as conexões com os ideais de vida, transformando-as em algo que não é mera materialidade, o que permitirá a Husserl, utilizar, de forma irrestrita, o *leib* para se referir ao corpo como coisa, bem como, para designá-lo como vivo. Nele, encontrar-se-á implícito, o conceito de subjetividade associado às experiências, promovendo, desta forma, um processo de individualização.

Porém, após as sucessivas reduções, já apontadas, ele reivindicará a inserção da ideia de pertencimento, que encaminhar-nos-á à rupturas no padrão monolítico objetivista, passando, no que concerne ao *leib*, ao encontro do meu próprio corpo, distinguindo-se de todos os outros e que não é somente um corpo, mas o meu corpo, que eu coordeno, a partir do campo das minhas percepções, de modo diferenciado, variando de acordo com as correspondentes sensações. Portanto, ele, o corpo, será considerado experiência viva, que se encontra vinculado às possibilidades e as condições do comportamento humano.

LIMA VAZ E O CORPO PRÓPRIO

Tendo esclarecido a respeito da posição husserliana, encaminhar-nos-emos, então, a partir deste ponto, as ideias presentes no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, que compreende o corpo problematizado como próprio. Então, no tocante à corporeidade,

concentrar-se-á no corpo, no que concerne à tematização do homem no mundo por seu corpo, como uma constituição, uma expressão do ser do homem, uma estrutura fundamental que considerará suas experiências e sobretudo e categorialmente, sua efetiva capacidade de transcender, evidenciando a existência de uma consciência plena sobre o seu papel e sua importância, mas, sem se preocupar, a priori, com os conceitos físicos e biológicos, no entanto, isso não quer dizer, que ele os desprezará. Porém, segundo, Vaz (2011, p 178),

a simbolização do corpo em seus aspectos mais diversos é, indiscutivelmente um dos polos organizadores do imaginário social das sociedades conhecidas e particularmente da sociedade contemporânea. Assim, por exemplo, a história da cultura ocidental (para não falar de outras tradições culturais) podem ser reconhecidas em um de seus aspectos fundamentais acompanhando-se as formas e as vicissitudes da simbólica do corpo.

Em Lima Vaz, o problema filosófico que envolve a questão, consistirá, portanto, no processo de categorização da corporeidade. Entretanto, sob o ponto de vista de sua Antropologia, a problemática terá como ponto de partida, uma compreensão estrutural, por meio da qual, o corpo corresponderá a uma capacidade inerente ao homem, um meio de entender a si mesmo em sua condição corporal e, desta forma, própria. Assim, o evidenciamento da categorização do corpo, almejará distinguir e compreender a substancialidade, a essencialidade e a sua materialidade, com vistas a atingir a totalidade tanto física (somático/biológico), quanto intencional (corpo próprio). Portanto, em Vaz (2011, p. 179), o corpo como próprio, será portador e detentor de uma totalidade e esta portadora de uma intencionalidade. Assim, o corpo poderá e será assumido pelo sujeito, em sua capacidade de se autoexpressar, podendo dessa forma tratar de um eu corpóreo, considerando-o para além de sua corporeidade.

Então, a questão que aqui se coloca, envolve tanto o ser, quanto o ter um corpo, considerando que, para o homem, o corpo é uma vivência, mas, também, uma intencionalidade. Entretanto, é por ele que o homem será uma presença e, conseqüentemente, conseguirá compreender sua fisiologia que estará ligada à sua intenção. Enquanto intenção, o homem é naturalmente uma situação, um estar-aí, uma presença em seu sentido próprio. No estar-aí, ele é o corpo, que se encontra sujeito às leis da física, caracterizando-se como um horizonte junto à natureza e desta forma dada. Mas é pelo aí que ele se apresentará como situação e esta, corresponderá a sua dimensão histórica que orientará sua busca, tendo em vista a satisfação de suas necessidades.

Contudo, a condição do estar-aí será sempre situação espaço-temporal, aqui e agora. No entanto, pelo estar e pelo aí, se evidenciará sua dupla presença, compreendendo a natureza e a intencionalidade, e por estar aí, o homem se fará presença no mundo, no espaço e no tempo humano, envolto, estruturalmente, pela cultura, pelas condições psíquicas e pela sociedade. Assim, tendo por base estas noções, poder-se-á detalhá-lo em quatro níveis: O físico/biológico – que consiste na imagem do corpo que se manifesta como postura e ritmo;

O cultural – correspondendo às técnicas, modelos e aos condicionamentos. Assim, será na figura corporal que destacará os jogos, os exercícios e as atividades que desenvolverão as condutas e as posturas interpessoais; O psíquico – compreendendo o processo de ordenamento afetivo, que significará o corpo por suas emoções e por seus sentimentos advindos de sua imagem, modelando, desta forma, afetivamente, o ser espaço/temporal; O social – envolvendo sinais e gestos, em especial a linguagem que o corpo configurou, pois, ao configurá-la, produzirá a ordem da comunicação, entrando claramente nos domínios da expressão. Entretanto, o estar-aí e o ser-aí é um processo de mediação empírica, que se dá no corpo como dado ou natureza, mas é também, em sua forma, que ele se tornará, propriamente, o corpo humano. Assim, é neste nível que, segundo Vaz (2011, p. 181),

se constitui efetivamente uma internacionalidade subjetiva do corpo que exprime na corporeidade do eu, reestruturando corporalmente o espaço/tempo físico-biológico e o espaço/tempo psíquico em uma intencionalidade intersubjetiva do corpo, que reestrutura corporalmente o espaço/tempo social e o espaço/tempo cultural.

Então, partindo das premissas e das explicações propostas pelas ciências da natureza, ele, o corpo, será um objeto que não representa uma efetiva preocupação com o corpo próprio, sendo, no entanto, uma composição física que compreenderá algo que lhe é simplesmente dado. Destaca-se, portanto que, quando isso ocorre, evidencia-se a processual redução, já tratada anteriormente e que, desta forma, não contemplará o ser do corpo como um todo, não conseguindo representá-lo plenamente, pois, nesta situação, não se integraria à totalidade da vida enquanto vivida. Contudo, concluir-se-á, no que tange à referida redução, que haveria uma ineficiência na tarefa de conceituar, tanto por sua apresentação fenomênica, que, como vimos, conduziu-nos a certa coisificação, quanto em sua busca metodológica, por onde, aprioristicamente, ao longo da tradição, criou-se a impossibilidade de detalhá-lo enquanto tal e em sua totalidade. Sob essa condição, a mediação entre o dado e a forma será exercida pelo sujeito, como algo que se encontra submetido às regras que, intencionalmente, o distanciará do seu próprio corpo. Neste distanciamento o homem adquirirá conhecimentos e estes se manifestarão na forma de conceitos, leis e saberes empíricos, impondo, por fim, a necessidade da compreensão e da caracterização do corpo, que foi objetivado nesse processo. Entretanto, neste estágio de compreensão, inserir-se-á as noções filosóficas, que colocarão o ser do homem diante do paradoxo do corpo como *leib* ou como *Körper*, provocando, assim, uma reflexão sobre si mesmo, com vistas à própria compreensão.

O que se pode observar, até agora, é que nos deparamos primeiro com a experiência do corpo e segundo com sua alteridade, ou seja, sua relação com o Eu observante e racionalizante. Mas tanto no primeiro quanto no segundo caso, ele, o corpo, se mostrou como lugar ou campo da expressão e da significação do Eu, estruturalmente constituído em sua essência imediata, sendo esta, a marca de sua presença no mundo: a corporalidade. Portanto, será, categorialmente e dialeticamente, que ela, a corporeidade, fundamentará a mediação entre o

corpo e a forma, significando que, o sujeito só se assumirá como seu corpo (dado ou natureza) em sua forma, consolidando-se em um movimento de constituição essencial do ser como ser que se autocompreende. Então, a corporeidade se mostrará, segundo a concepção de Vaz (2011, p. 187),

como um eidos categorial, ou seja, irreduzível aos outros conceitos fundamentais que exprimam a essência do sujeito. Esse movimento dialético no nível da constituição da categoria pressupõe, portanto, que a forma ou expressão do sujeito já tenha se constituído primeiramente pela mediação empírica e em segundo pela mediação abstrata. Desse modo, (...) ao situarmos a corporeidade no interior do movimento dialético de constituição do sujeito, atribuímos ao corpo o estatuto de estrutura fundamental do ser do homem e a corporeidade o estatuto de categoria constitutiva do discurso da antropologia filosófica.

Contudo, será pela autocompreensão que o homem se enunciará, partindo de duas proposições: a primeira, diz que o corpo próprio é o próprio sujeito, isso traduzirá, de forma expressiva, as várias formas exteriorizadas de sua presença no mundo; e a segunda, refere-se ao fato de que o corpo é o sujeito, significando, contudo, que ele é o suporte das significações na relação com o mundo, correspondendo à abertura do sujeito frente a si, ao outro e ao mundo, ou seja, a intersubjetividade. Portanto, a partir da Antropologia Lima vaziana, concluir-se-á que, é no movimento e este considerado em sua dialeticidade, que a realidade do corpo se constituirá como essencial, desta forma, será o ser, o meio pelo qual, se afirmará a correspondência conceitual entre o homem e o seu corpo. Então, o homem é o seu corpo, entretanto, o ser do homem só se mostrará na atividade de conhecer e, por meio dela, transcenderá sua corporeidade, ou seja, os limites da simples e imediata presença no mundo. Por fim, frente à capacidade de transcender o homem é conceitualizado e, nesse processo, atinge a sua totalidade, avançando para além das fronteiras do corpo, estabelecendo, uma identidade. Entretanto, para Vaz (1992, p. 147),

se considerarmos a experiência da auto realização sob o aspecto da corporalidade, vemos que, na medida em que o corpo próprio mediatizado pelo Eu sou como Eu corporal é o domínio onde se constrói a unidade do sujeito em face da dispersão espaço-temporal do mundo, essa unidade permanece sempre ameaçada pela relativa independência com que, no âmbito do corpo, desenvolvem-se os processos físico-químicos e especialmente biológicos da vida.

CONCLUSÃO

De forma geral, conclui-se que em Husserl há uma busca epistemológica pela superação das posturas dicotômicas e estas, fundamentalmente, basearam-se em uma delimitação fenomenológica, que estabeleceu uma nova relação entre sujeito e objeto, entre o homem e o mundo, considerando-os como polos inseparáveis. Deste modo, o corpo não será mais um simples objeto, mas um fenômeno, um acontecimento, na medida em que sua consciência estabelece uma unidade cognoscível entre o corpo e sua realidade que é o mundo. Contudo, observa-se que, a partir da delimitação da consciência, o que há é o que se pode estabelecer como relação do corpo com o próprio corpo a partir da dinâmica corporal, tendo como pano de fundo seus gestos, atitudes e reflexos, fruto de suas sensações e de suas experiências. Infere-se, portanto que para ele, o corpo, sua estética e sua motricidade serão manifestadas quando este se tornar uma extensão da existência, uma extensão do espaço/tempo. Entretanto, na teoria husserliana, a consciência se mostrará limitada e tal limite será dado pela própria vivência.

Por fim, partindo dos princípios e fundamentos estruturais presentes na Antropologia Lima vaziana, afirmar-se-á, contrapondo Husserl que, o corpo não é alguma coisa que eu tenho, mas sim, ele é, também, o que eu sou. É fato que, as experiências advindas dos objetos exteriores estimulam a nossa capacidade perceptiva e que, portanto, existem e são vivenciadas. Mas, também é verdade, que estas estimulações dependem da autonomia e do funcionamento sistemático de todo o processo que envolve a cognoscibilidade. Entretanto, a crítica à concepção husserliana, focará no estar no mundo pelo corpo, correspondendo a uma situação corporal, fonte de todas as incertezas do ponto de vista da essência, já que, no que tange ao que é em si mesmo, o estar no mundo pelo próprio corpo será assumido como questão principal, sendo tratado como uma forma e esta em um movimento dialético de mediação. Assim, em Lima Vaz, o que caracterizará o homem e o seu corpo é o ser situado e estruturalmente categorizado em sua totalidade, tanto em suas exterioridades, quanto nas interioridades, havendo desta forma, a afirmação de uma identidade dialética constitutiva de uma base predicativa e nesta, estabelecer-se-á a pluralidade que define o homem em sua corporeidade, circunscrevendo uma espacialidade temporal que, intencionalmente, se faz presente em seu ser. Portanto, a utilização do conceito de corpo próprio designa o atributo fundamental que expressa o ser sujeito sobre o próprio sujeito.

Assim, sobre a tematização do corpo, poder-se-á concluir que, a categorização da corporeidade será o ponto de partida no processo de compreensibilidade do autoconhecer, por meio do qual se estabelecerá a essencial condição do ser corporal do homem.

REFERÊNCIAS

BARCO, Aron Pilotto. *A concepção husserliana de corporeidade: a distinção fenomenológica entre corpo próprio e corpos inanimados*. Synesis, Rio de Janeiro, Petrópolis, ago/dez 2012. n. 2, vol. 4, p. 01 -12.

BENEDETTI, Eduardo José B. *A crise e sua superação: notas a partir do pensamento de Husserl*. Enciclopédia Pelotas, Rio Grande do Sul, Pelotas, Junho, 2016. Vol. 05, p. 178 – 192.

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2017.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2008.

FERRAZ, Marcus Sacrini A. *O corpo em Merleau-Ponty: a dimensão carnal do mundo*. Mente, cérebro e filosofia, São Paulo, 2011. n. 5, p. 93 – 98.

HEIDEGGER, Martin. *Os Pensadores*. Trad. Stein Ernildo. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MISSAGGIA, Juliana. *O conceito husserliano de corpo: Sua Dualidade e função nas experiências perceptivas*. Problemata, Rio Grande do Sul, Santa Maria, Setembro, 2017. n. 3. Vol. 8, p. 196 – 208.

REALE, Giovanni – ANTISERI, Dário. *História da Filosofia – Vol. III*. São Paulo: Paulinas, 1991.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Contemporânea: do sec. XIX à Neoescolástica*. São Paulo: Loyola, 2004.

SACRINI, M. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2011.

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

_____. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Escritos de filosofia I: Problema de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Introdução a antropologia filosófica*. Belo Horizonte, 1966.

A essência do mundo da técnica e as possíveis formas de realização do ser em Heidegger

*Christianne Viana*¹

Resumo: Heidegger parte de sua crítica à metafísica tradicional apontando o autovelamento e esquecimento do Ser, como caminhos que se revelam desde a filosofia ocidental grega até dias modernos. Em 1953, na ocasião da Conferência de Munique, Heidegger, expos sua filosofia demonstrando que a Técnica e a Ciência moderna seriam, portanto, figuras acabadas desta metafísica. Heidegger demonstrou que é o próprio ser, que se revela na época moderna, com simples presença. Através da leitura de Heidegger, refletimos como o ser humano é introduzido nesta relação técnico-maquinator, que ressoa como controle e domínio das coisas, objetivando uma máxima eficiência. Nestes termos, Heidegger demonstra que a função da técnica, não é nenhum saber, senão a organização de correções do âmbito explicativo. Segundo ele, a humanidade transformou-se em lugar técnico, no qual estamos inseridos e entevados. Desta forma, a possibilidade de real realização ficaria obsoleta e inautêntica, frente à razão calculadora que direciona ao esquecimento do Ser. Para tal reflexão, será utilizado a Pesquisa Exploratória da segunda fase de nosso autor, a qual as questões ético-políticas se apresentam com maior visibilidade. Nisto, espera-se a compreensão quanto ao lugar do ser-da-realização, também nos aspectos, pelo qual, esse sujeito se situa na sua relação enquanto ser social e político, e também enquanto indivíduo singular e seus possíveis desafios. Firmamos no argumento de que é imprescindível a atenção à questão, para não nos tornarmos escravizados por este modo-de-ser da técnica - onde a frieza se sobrepõe aos modos da empatia - distorcendo em muito a realidade do valor do ser. Heidegger demonstra, que é no dia-a-dia, que o ser humano se mostra “antes de tudo” e “na maioria das vezes”, em situações que envolvem o mundo-circundante (mais próximo ou familiar), o mundo-humano (da convivência com as demais presenças) e o mundo-próprio (relação do indivíduo consigo mesmo). Todavia, não nos compete desvalorizar o que a técnica benfeitoria a humanidade. Provocamos o modo-de-viver do ser da técnica, que dispõe o ser humano para a perda do sentido verdadeiro da palavra contiguidade, assim como, também, nega a existência da empatia. Tal negação redireciona o ser humano para um lugar de desumanização e de embrutecimento das relações, nesse contexto, nos apropriamos

1 Mestranda em Filosofia pela FAJE.

de uma reflexão *heideggeriana*: “Esquecer a mais importante característica de nossa existência tem custado ao homem um alto preço, o preço de um mundo dominado pela atitude tecnológica”.

Palavras-chave: Realização, Técnica, Modo-de-Ser, Heidegger, Fenomenologia.

1. A ESSÊNCIA DO MUNDO DA TÉCNICA

A crença na qual o papel do homem no seu contexto universal seria de dominador do ente, nasceu há mais de dois milênios, quando a civilização ocidental definiu a existência como lugar de realização, sob os princípios aristotélicos.

Martin Heidegger (1889-1976), considerado por muitos pensadores controversos, em virtude de suas posições ético-políticas, atribuídas ao seu contato com o Regime Nazista, ainda que, ele próprio, e seus escritos posteriores contestem essas alegações sob suas afeições nazistas ou quaisquer tendências totalitárias.

Franco de Sá (2017), argumenta que a relação de Heidegger com a política é referida como uma espécie de “confrontação com o cotidiano da vida pública de uma sociedade moderna liberal, com seu individualismo e seu despojamento de laços comunitários”.

Sendo a Essência do Mundo da Técnica (*Gestill*) uma interpretação produtora de Heidegger, a qual o homem necessita *des-velar* o real como fundo de reserva no modo de compreender, porém, permanecendo condenado à vontade do cultivo do que é calculado em sua facticidade, essa essência, se revela como uma marca de uma longa tradição filosófica que se reduz numa espécie de unidimensionalidade de diferenças e revela o esquecimento do ser.

Heidegger, espera que o homem assuma sua tarefa de expor o sentido da finitude e a sua verdade de ser, pensando em que sentido pertence ao destino do homem como calculador da técnica e da ciência. Para isso, sugere a superação da metafísica. Superar, não significa ressentir-se ou revoltar-se, mas aprender realizar experiência da experiência. Para Heidegger, é somente articulando na experiência o pensamento, o destino e a verdade, que se pode evidenciar a possibilidade de uma essência do ser, para além da tradição. Para isso, o pensar como a verdade do ser insere-se na existência e revela a dimensão do destino histórico, ético e político do homem, onde é possível acontecer a verdade do ser.

Para Heidegger, a essência da técnica é contraditória, que se remonta a um desencobrimento da verdade, mas se, porém, olharmos para ela, perceberemos todo o mistério que se permite um percurso para se compreender essa essência. Logo, essência da técnica não é o mesmo que técnica, ou saber técnico. Técnica é uma forma de descobrimento. A essência da técnica é a verdade, o que se revela na composição, que não é nada maquinal ou instrumental, mas o que provoca ao homem o pensar o caminho do desencobrimento, do real do disponível a este pensar.

Neste percurso da essência da técnica, procuraremos des-cobrir as possíveis formas de realizações humanas, prescritas à luz do questionar.

2. POSSÍVEIS FORMAS DE REALIZAÇÃO DO SER À LUZ DE HEIDEGGER

2.1. O SER DA TÉCNICA

Na Grécia antiga, o conceito de realização engendrava *eudaimonia*, enquanto *telos*. Aristóteles (384-322 a.C), mencionou três modos de viver bem: *vida guiada pelo prazer, vida política e vida contemplativa*.

Heidegger, na contemporaneidade, desenvolve em sua ontologia fundamental um conceito mais global e obscuro da história em relação aos modos de vida do ser. Nestes aspectos, sua reflexão exige uma compreensão para além da metafísica tradicional compreendida ao longo da história.

Neste estilo próprio, Heidegger estabelece uma vasta e densa literatura continental, desafiando uma solidez metafísica de mais de 2000 anos. Este novo panorama é compreendido de forma mais clara, na chamada *Khere* (viravolta) de nosso autor, onde seu pensamento discorre de forma mais precisa, sobre os modos do ser.

No intuito de compreender melhor o trajeto que nosso autor percorre até desenvolver os conceitos sobre a questão da técnica ao longo dos anos 50, quando sua filosofia começa a ser consolidada, precisamos analisar seus escritos e conferências da época. Entretanto, o presente trabalho não pretende percorrer todo este trajeto, devido aos limites que lhe são devidos. Ainda assim, podemos pontuar que o retorno de Heidegger à Academia alemã, foi consolidada, passo a passo, após seu afastamento em decorrência de sua suposta associação ao Partido nazista. Em uma das oito conferências realizadas nesta década, Heidegger procura anunciar o lugar do ser, frente aos novos modos de tecnologia que regem este ser neste lugar. Heidegger (2002, p. 18,19) procura “*des-ocultar a essência da técnica moderna e reconhecê-la como vocação do ocidente*”.

Para compreendermos melhor o trajeto que nosso autor percorreu até desenvolver esses conceitos, precisamos percorrer seu caminho ao longo dos anos 50, quando suas conferências abriram a ocasião para que pudesse tratar de suas ideias. Em uma dessas conferências, sentado ao lado de uma lareira, na cidade de Bremen discursa:

Aqui, há 19 anos, realizei uma conferência, que hoje, aos poucos, começa a ser compreendida e a surtir efeitos. Naquela ocasião, ousei – e também hoje, quero ousar – pois indagar é a devoção do pensar. (HEIDEGGER, 2002, p. 20).

Neste discurso, Heidegger abriu o primeiro de outros encontros que aconteceriam em Baren-Baren, na Alemanha pós-guerra, marcada pelos tons afiados dos anos dourados,

das novas revoluções tecnológicas, implicações sociais, vistas comunicacionais, telecomunicações de ponta, conflitos, planos econômicos modernos e guerras afins.

Muitos medos se instalaram frente ao novo que se apresentava ao vislumbre. Heidegger focou sua filosofia nesses medos. O panorama da Guerra Fria, que ao longo dos seus 40 anos, nosso autor percorreu, vislumbrou os conflitos entre EUA e ex-URSS. Esse marco teve caráter peculiar. O filósofo da Floresta Negra, neste *Zeitgeist*, preocupava-se com o desenvolver de um governo ou políticas totalitárias ameaçadoras de um mundo pós-guerra.

No contraste que se apresentava o novo mundo, havia uma espécie de aspecto sinistro do passado que poderia ser banido, mas, apesar do milagre econômico, e, da forma de reconstrução de um mundo novo, um certo incômodo global pairava. A própria literatura mundial na época evocava a ideia de um mundo dominado pela tecnologia com um destino incerto, fechado num sistema totalitário, sem nenhuma política eficaz. Apenas técnica.

Um salto do neandertal ao super ser, revelava um molde instalado entre os modos-de-ser primitivo e a moderna tecnologia ocidental. Ainda assim, toda mudança ocorrida não ocasionou progressão intelectual e espiritual deste novo ser.

Alude a isto, os traços fundamentais da invisível técnica que se instala, não implica a experiência do ser humano pelo ser, mas, à experiência da gigantesca onda de técnica que precisa se instalar, enquanto sentido do ser.

Este quadro, mostra-nos um Heidegger não tão solitário em sua caminhada filosófica enquanto à questão da técnica. Ele acompanhara passos de outros pensadores e críticos de sua época, tais como Huxley e Weber, na discussão da obscuridade da origem desse processo que originou um novo mundo imergido em uma espécie de universo técnico.

Quando Heidegger apresenta a questão da técnica como modo instrumental do ser-no-mundo moderno, ele pretende clarear a questão anteriormente debatida em sua tese de filosofia nos anos 1930: “*O Tempo da Imagem do Mundo*”, no qual a questão já estava instalada, ainda que de modo sutil.

Técnica - diz Heidegger - é uma maneira de *expor* (*Entbergen*). O *expor* que domina a técnica moderna tem a característica de *dispor* (*Stellen*), no sentido de *provocação* (*Herausfordrüng*). Em torno do conceito central de provocação, Heidegger agrupa todas as maneiras do controle técnico. O contrário de provocação é *produção* (*Hervorkommenlassens*), i.e., deixar acontecer. Para fins explicativos, Heidegger cita o discurso de Michelangelo sobre sua arte: “*A escultura já existia na pedra. Restava libertá-la!*” (SAFRANSKI, 2000, P. 483)

Heidegger configura dois modos de comportamento diante da natureza: o provocar e o deixar acontecer. No exemplo de Michelangelo, alega que “*não deixamos a natureza acontecer, mas a provocamos e, a abordamos, de modo a que ela se anuncie nalguma forma comprovável por cálculo e permaneça à nossa disposição como um sistema de informações*” (A Técnica e a Virada, 1962, p. 22).

Técnica para Heidegger, é uma modificação *sui generis* do fazer ou agir humanos. Inerente ao movimento do agir humano, encontra-se a intenção, que gera a produção:

Preparar (Bestellen) o que é preparado para tornar-se fundo de reserva (Bestand). [...]. Uma ponte liga margem à outra a partir do ser arqueado. Respeitando o fluxo das águas. Ao contrário, uma hidrelétrica, controla ou desvia o fluxo dessas águas, que é alterado para a provisão de uma usina, e não o contrário. (A Técnica e a Virada, 1962, p. 22).

Assim, Heidegger conclui que a intervenção técnica transforma a natureza em uma provisão efetiva ou potencial. Para que a ação técnica não desabe, ou fracasse, ela precisa ser calculada, *i.é.*, planejada a provisão. Com isso, técnica gera mais técnica:

As sequências escalonais da técnica, só podem ser conhecidas por meio da técnica. Ou seja, a natureza foi provocada, e agora provoca a prosseguir, sob pena de dano. Numa espécie de círculo vicioso do esquecimento do ser. (ibidem, p. 19).

O dispositivo (*Gestell*), é o conceito criado por Heidegger para explicar a sequência cíclica: Provocação – Provisão – Seguro da Provisão, *i.é.* – Tudo se relaciona com tudo à maneira de um sistema cibernético autorregulado com efeitos em cadeias reativas (SAFRANSKI, 2005, p. 465).

Em Heidegger, o dispositivo é algo feito pelo ser humano, mas ao cria-lo, perde-se a liberdade em relação a ela. O dispositivo, torna-se destino. Na tese A Técnica e a Virada, Heidegger (1962, p. 20) diz:

A ameaça do ser humano não vem em primeiro lugar das máquinas e aparelhos mostos da técnica. A verdadeira ameaça já atacou o ser humano em sua essência. O domínio do dispositivo, ameaça com a possibilidade que possa ser negado no ser humano ingressou em uma des-ocultação (*Entberger*) original, e assim, experimenta a presença de uma verdade original.

A verdade inicial do olhar sobre as coisas que as deixa ser, pode ser clarificada com exemplo de uma árvore florescida. Deixar florescer a árvore consoa com luz que se revela na clareira aberta do ser, para que o ente se torne mais ente:

Pode ser que a natureza esconda a sua essência exatamente naquele lado que ela apresenta para domínio técnico através do ser humano. (HEIDEGGER, 1981, p. 16).

Como olhamos para o mundo e para o existir através da ótica da técnica, tudo o que se direciona a este olhar subordina-se a ela. Essa tendência remonta à antiguidade em

Aristóteles. As interpretações do ente e do ser, eram obrigações principais desses filósofos. Para eles, tudo o que tem manifestação material, ou seja, não abstrata ou virtual, é ente. O pensamento filosófico é inerente a este conceito relativo a ser. Existem algumas divergências, se sabe, mas é neste lugar de discussão que a filosofia se fundamenta.

2.2. O SER DO ENTE

Segundo Heidegger (2002), desde Platão e Aristóteles iniciou-se tendência sobre a interpretação do ser: noção, juízo e conceito do ente. Desde então, ser é tratado como identidade, definição dos entes. Mas definição é construída através dos métodos de indução e dedução e da lógica. Portanto, juízo ou produção técnica. Nestes termos, a ciência quer significar um procedimento através de sua validação técnica.

O que Heidegger compreende como a essência da técnica moderna, sob a ótica desta reflexão, confunde-se com a essência mesma de nossa ocidentalidade, ou seja, um modo de pensar, um modo de ser que nos caracteriza é o agir técnico que dá ao homem, hoje, sua essência.

Mas isso não quer dizer que Heidegger encerrou sua tese sobre o pensar meditativo. Pelo contrário, ele acreditou que a mudança na mente do filósofo forma-se de uma suposição para uma mudança histórica. Cita Hölderlin: *“Onde existe perigo, cresce também a salvação”*.

Ao pensar sobre o dispositivo (Gestell), Heidegger dá um passo para além da técnica. Compreende que não existe uma solução factual (*machbare*) para o problema da técnica, principalmente às suas relações de plausibilidade, que para nosso autor, também é uma categoria do pensar calculista (Correspondência com Kästner, 1966). O que ele quer dizer, é que o ser, é sempre as possibilidades que descobrimos nos entes. Realidades a serem empenhadas de modo a compreender que o ser é passível do mundo e de nós mesmos, em nossos cuidados e responsabilidades.

Alude a esta discussão, Heidegger pontua que o sentido para a ocidentalização da técnica está no abandono decisivo do domínio sobre o ente e a entrega do ser em seu *Das-ein* (aí-ser). Ou seja, salto fora do círculo vicioso da interpelação produtora.

Finalmente, o novo caminho do ocidente é a abertura para o que lhe é assombroso e obscuro. Não podemos especificar esse assombro exatamente por ele ser obscuro. Mas, no campo da dimensão que se abre, é a clareira que traz à luz, a dimensão do ser.

3. NOVA ÉTICA

Abrir-se ao assombroso faz valer o lugar do vazio silencioso que o antecede e prepara ao mesmo tempo a abertura. Essa ação promove o adentrar no obscuro decodificado. A

investigação da técnica é sempre determinante do nosso agir, pensar e conduzir. Ela interfere diretamente em nossas ações e decisões. Oferece-nos tudo delimitado, substituindo nossa deliberação de escolhas. Para Heidegger (1977; 1974), devemos ser “*cuidadores, pastores do ser.*”

Como a técnica surrupia nossa liberdade do ser autêntico, retira de nós a dimensão de possibilidades das decisões e destinações históricas. No campo da ética. Heidegger situa o ser na dimensão ôntica, fundamentada na Ontologia prévia, pré-conceitual e evidenciada pelo modo-de-ser que o comportamento ético requer. Em outras palavras, poderíamos dizer que, a dimensão factual do ser limitada em seus aspectos regionais.

Heidegger não elaborou um tratado Ético ou Político. Ao compreendermos ética como um conjunto de normas e princípios com o intuito de orientar a conduta humana, ele tem pouco a oferecer. Mas, ao colocar em evidência uma instância pré-conceitual antes da Ética, abre-se o campo de possibilidades para uma Ética própria. Desta forma, podemos compreender que Heidegger oferece indicações ao que poderia se definir como uma “existência ética” – permitindo descrição de um modo-de-ser ético e das condições existenciais para as possíveis relações entre a ética e a existência.

O domínio da metafísica da existência é como domínio onde a questão ética se levanta pela primeira vez. Para Heidegger, ética diz respeito a um modo-de-ser, *o como* que acompanha o modo-de-ser do *Dasein*. Nesta relação, distingue-se o agir ético e o agir não-ético. É no ser ético do mundo existencial que se exhibe este *como*, indicando as condições ontológicas para os modos-de-ser ético, isto é, *Da-sein* autêntico – responsável e solícito para com os outros, assim como, fundamentado em seu próprio ser.

Mesmo sem a elaboração de um Tratado Ético, Heidegger contribuiu para a abertura de diversos debates no campo da Ética da Existência, alinhada ao modo como o *Da-sein* se relaciona com os outros entes, consigo mesmo e com o outro.

Nesta Nova Ética espera-se a re-descoberta do lugar do homem e suas relações com o mundo. Certo de que está por se fazer, é justo, significar o pensamento de Heidegger como tutor, que nos lega a liberdade de decisão quanto ao que se fazer com a existência.

4. POSSÍVEIS FORMAS DE REALIZAÇÃO DO SER À LUZ DE HEIDEGGER

Em sua obra “*Cartas Sobre o Humanismo*” - Heidegger (2005), procura reconduzir o homem de volta a sua essência, isso é: *tornar o homem humano*. Essa é uma declaração de princípio ético.

Portanto, à título de gestação, fixamos que o esquecimento do ser enquanto *Da-sein*, tão logo o ocidente lançou-se ao destino da experiência humana de acomodar e praticar os termos contraditórios do existir, planejando o enchendo de entes o abismo entre ser e

nada. O outro semelhante, apresenta-se numa espécie de ontologia egóica, nefasta e sombria. Como pode nos abrigar-nos asas da realização?

Frente ao nefasto e inevitável ser de sua presentificação, o homem lançado em seu desamparo, resta-lhe dois caminhos: abrigar-se à sombra do esquecimento, ou, assumir a tarefa de tornar-se *Da-sein* – decidir-se pela aventura de suportar trazer o ser à vida.

Finalmente, inferimos Heidegger não como um mero saudosista de um tempo imemorial, pois ele não defende um mundo sem técnica, nem tampouco a demoniza. Heidegger, se situa na questão da técnica como um pensador que reflete tal questão como destino inevitável, porém, não determinante. Certo que, a realização é possível pela via da indeterminação ontológica do *Da-sein*, que possibilita a abertura para novos campos de possibilidades promotoras singularizantes na relação entre o *ái-ser* e o mundo, ele se instala nesta relação compartilhada, o sentido se clareia, e se cria modos existenciais de protagonistas frentes às possibilidades de ser-em-si, no outro e no mundo, contribuindo para uma possível realização nesta circularidade.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.

BRAGA, Tatiana Benevides Magalhães; FARINHA, Marciana Gonçalves. Heidegger: em busca de sentido para a existência humana. *Rev. Abordagem Gestalt.*, Goiânia, v. 23, n.1, p. 65-73, abr. 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1809-68672017000100008&lng=pt&nrm=i>. Acesso em 15 jun. 2020.

CRITELLE, Dulce Mara. Martin Heidegger e a Essência da Técnica. São Paulo: *Margem*, n. 16, p. 83-89, dez. 2002. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/margem/pdf/m16dc.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2020.

DUARTE, Andre. “Historia y política en la filosofía de Heidegger entre 1927-1936” In: Veiga, Itamar; Schio, Sonia. (Org.) *Heidegger e sua época: 1920-1930*. Porto Alegre: Clarinete, 2012b.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. Para além do Liberalismo: O Pensamento Político de Martin Heidegger. *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. Paraná: Toledo, v. 1, n. 1 (2017). Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/aoristo/article/view/16519/11187>. Acesso em: 20 de jul. 2020.

HEIDEGGER, M. *A coisa*. Salvador; 2002.

_____, M. Carta a um jovem estudante (Posfácio de A Coisa) In. *Ensaio e Conferências*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____, M. *Escritos políticos 1933-1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget.

_____, M. *Die Technik und die Kehre*, 9ª. ed., “A Técnica e a Virada”. Stuttgart: Neske, 1962.

_____, M. A questão da técnica. In. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2008ª.

_____, M. A questão da técnica. Trad. Marco Aurélio Werle. In. *Scientiae Studio*. São Paulo. v. 5. n. 3. p. 375-98, 2007a.

_____, M. Le Mot de Nietzsche “Dieu est Mort”. In: _____. *Chemins Qui ne Mènent Nulle Part*. Paris: Gallimard, 1962. P. 173-219.

_____, A Constituição Ontológica da Metafísica. Trad. Ernildo Stein – São Paulo: Abril Cultural. 1983. [Coleção Os Pensadores].

_____, *Introdução à Metafísica* – Trad. Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____, M. (1974/2012). *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. (M. A. Casanova, Trad.) Rio de Janeiro: Editora Vozes.

_____, M. *Ser e tempo* (1927), Partes I e II, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002. [Sein und Zeit, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.]

_____, M., & Boss, M. (Org.) (2009). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, Referências Psicologia USPI. Disponível em: < www.scielo.br/puspsp: Universitária São Francisco>. Acesso em: 05 de fev. 2020.

_____, M. Sobre a Essência do Fundamento (1929) in *Conferências e escritos filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____, M. *Cartas Sobre o Humanismo*. 2ª ed. Trad. Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Centauro, 2005.

_____, M. Sobre o humanismo (1947), tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. [Carta sobre o humanismo, tradução de Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Editora Moraes, 1991.]

_____, M. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____, M. *Caminhos de Floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço Bernhard Sylla, Vítor Moura - João Constâncio. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1997. Disponível em:

<http://www.unirio.br/cch/filosofia/Members/ecio.pisetta/Filo.2015.2-Caminhos-de-Floresta%20-1-%20-1.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2020.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um Mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo. Geração Editorial, 2005.

STEIN, George. *As Ideias de Heidegger*. Cultrix, 1978.

Nietzsche: arte e moral na tragédia ática

Rogério Giovani Soares Ferreira¹

Resumo: Pretendemos examinar, darmos os primeiros passos na verdade, rumo ao entendimento do pensamento de Nietzsche, quanto a constituição da serenidade grega, a saber, da marcante presença dos impulsos artísticos, o Apolíneo e o Dionísio, que apontam vigorosamente para uma configuração de mundo fundado em um ideal moral de existência da vida. Em seguida procuraremos traçar alguns pontos, mesmo que, ainda superficiais sobre o ponto de convergência entre a moral e seus valores fundamentais e a perspectiva nietzschiana sobre a moral e a vida.

Palavras-chave: Arte; Moral; Vida; Civilização; Gregos.

1. INTRODUÇÃO

As críticas acerca dos valores morais e da constituição da arte que constituíram a civilização ocidental sempre obtiveram um destaque maior na filosofia de Nietzsche. O modo como ele propõem a inversão dos valores, indubitavelmente, abala o lastro legado, até então, de forma bem consistente, tanto por Sócrates quanto por Platão na fundamentação dos valores que orientam a civilização ocidental. Com isso, as obras: *O Nascimento da tragédia* e *Genealogia da moral*, assumem uma posição estratégica na edificação dessa crítica de maneira audaciosa, sobretudo pela promoção do caráter metafísico ser atribuído à arte e não, como outrora, à moral. O destaque dado as figuras de Apolo e Dionísio, mas sobretudo a de Dionísio como princípio afirmativo da vida, no *Nascimento da tragédia* é, segundo Nietzsche, por entender que Dionísio, rompe com uma tradição que se ancora na segurança de uma vida comum, cotidianamente costurada pela moral.

¹ Mestrando em Filosofia pela FAJE.

Desse modo examinaremos, os argumentos de Nietzsche, quanto a constituição da serenojovialidade grega, a saber, da marcante presença dos impulsos artísticos, o Apolíneo e o Dionisiaco, que apontam vigorosamente para uma configuração de mundo fundado em um ideal moral de existência da vida.

Tendo em vista a nossa proposta de trabalho, examinaremos o tema proposto dentro do horizonte das obras de Nietzsche, a saber, de maneira mais detida em alguns dos escritos da primeira fase. Como por exemplo: *A visão Dionisiaca do Mundo*, *O Nascimento da tragédia*, *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Da segunda fase: *Humano demasiado Humano*, *Aurora*, *Além de Bem e Mal* e *Genealogia da Moral*. E da terceira fase: *O Crepúsculo dos Ídolos e Ecce Homo*. Assim como de alguns fragmentos póstumos, a saber, os de junho-julho de 1885. Onde em todos eles buscaremos circunscrever a temática estabelecida entre a dimensão trágica da vida e sua extensão moral.

2. A MOTIVAÇÃO: ESTADO DA QUESTÃO

Esse “estado da questão” tem como objeto o pensamento de Nietzsche sobre os gregos. Contudo faz-se necessário dois esclarecimentos. O primeiro é que faremos, para este momento, uma redução na amplitude do nosso campo de investigação por entendermos ser inviável tratarmos de todas as questões que envolvem o pensamento de Nietzsche sobre os gregos neste espaço. Vamos, com isso, tratar do pensamento de Nietzsche sobre: o par de impulsos criativos constitutivos da tragédia, a saber, Apolo e Dionísio, responsáveis, segundo Nietzsche, pela constituição da arte trágica e, conseqüentemente da serenojovialidade grega que culminará em uma estética da existência afirmativa da vida. E de Eurípedes e Sócrates, estes, segundo Nietzsche, os responsáveis diretos pela morte da tragédia, pela constituição de um gênero artístico racional e de uma estética da existência negativa, nefasta, determinada em despotencializar a vida. O segundo esclarecimento é que, o simples fato, de se constituir um pensamento sobre os gregos não pode ser encarado como mais um entre tantos outros que se constituíram ou que se constituirão. O objetivo de Nietzsche é ir além do lugar comum. É propor uma nova maneira de pensar o período helênico. Uma maneira, digamos, isenta de cientificidade e, até mesmo de não-cientificidade. Serei mais claro. Quanto á cientificidade a questão se apresenta de maneira um pouco mais árdua do que de costume. Isso por que ela envolve os comentários críticos desferidos, principalmente, por Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, a propósito da receptividade da obra na Alemanha, que dentre outros ataques afirma que Nietzsche não se apresenta como “pesquisador científico”, além de questionar o apoio buscado, em “opiniões” canceladas, por Richard Wagner. (Cf. MACEDO. 2006. Pág:125). Já quanto á não-cientificidade, Nietzsche não se mostra preocupado em fundar uma nova ciência. Uma nova maneira de pensar que possa se tornar absoluta, o que ele pretende é promover uma inversão de valores que possam contribuir para justificar uma visão diferente de mundo, denominada por ele de concepção trágica do mundo.

3. A QUESTÃO

A concepção do trágico em Nietzsche está implicitamente condicionada ao “dizer Sim à vida”, e isso significa estar prontamente apto para enfrentar todas as adversidades que eventualmente, ela nos reserva. Aqui, para Nietzsche não importa se estas adversidades são duras ou estranhas, o que tem que prevalecer é a inesgotável “vontade de vida”. Podemos notar que há, por parte de Nietzsche a tratativa de uma problemática que envolva a existência proferida, em alto e bom som, pela afirmação, pelo caráter afirmativo da vida.

Em Nietzsche o ponto de partida, digamos assim, o plano de fundo para se pensar o problema da existência tem sua origem no §1 de sua Tentativa de autocrítica, do nascimento da tragédia. Depois de um breve relato do que poderíamos interpretar como uma espécie de cenário, a saber, os bastidores da guerra franco prussiana, assolado pelo pensamento sobre os gregos, sobretudo, pela serenojovialidade dos gregos e de sua arte, Nietzsche se põe à questionar sobre o sentido de um povo tão ativo, tão propenso ao sucesso, ou melhor, nos dizeres do próprio Nietzsche, “a mais bem sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver, os gregos – como? Precisamente eles tiveram necessidade da tragédia? Mais ainda – da arte? Para quê – arte grega?” (NIETZSCHE. 1992. p. 14)

Com esse questionamento, Nietzsche ecoa para muito além do seu tempo a problemática sobre o valor da existência. Onde, após percorrer um longo caminho de dúvidas que abrange desde o pessimismo até a fundação da moral com Sócrates, Nietzsche no §3 retoma a condição de existência vinculando a sua, digamos, incompreensão à incapacidade deste mesmo povo glorioso, o grego, em responder à pergunta: “o que é dionisíaco?”. Com isso, todo o referencial de cultura constituído, reverenciado e imitado dos gregos é, no mínimo, posto em questão.

Diante disso, segue ele disposto a responder tal questão. Dionisíaco é, segundo Nietzsche, um sabedor. Muito embora tenhamos que destacar o arrefecimento dele a reconhecer a tamanha dificuldade, a árdua tarefa que é tratar da “origem da tragédia entre os gregos”.

O fio condutor que orientará a empreitada de Nietzsche, “é a relação dos gregos com a dor, seu grau de sensibilidade – esta relação permaneceu igual ou se inverteu? –, aquela questão de se realmente o seu cada vez mais forte anseio de beleza, de festas, de divertimentos, de novos cultos brotou da carência, da privação da melancolia, da dor”. (NIETZSCHE. 1992. p. 17). E imediatamente o seu oposto. Assim, Nietzsche encerra os seus levantamentos com a celebre questão. “O que significa, vista sob a óptica da vida – a moral?”.

“A arte – e não a moral” – apresentada como a atividade propriamente metafísica do homem. Vocifera Nietzsche ao afirmar que a existência do mundo, aqui ele propõe uma metafísica de artista e, com isso, constitui uma contravaloração que irá indiscriminadamente afirmar a vida e negar, peremptoriamente a vigência da moral.

No entanto, cumpre tentarmos delinear sumariamente, um pouco melhor esse argumento. É no §2 parágrafo do *Nascimento da tragédia*, que Nietzsche se detém, se aproxima, segundo ele, dos gregos. O propósito dessa aproximação é estabelecer um reconhecimento para saber em que ponto eles estavam comprometidos e, conseqüentemente, qual seria o grau de desenvolvimento desses impulsos artísticos da natureza. Assim Nietzsche entende obter melhores condição para apreciar a relação do artista helênico com os arquétipos artísticos.

4. A MORAL

Agora empreenderemos no terreno da moral. Transitar no terreno da moral não é uma tarefa fácil. Mas Nietzsche com toda sua perspicácia constituiu um terreno singular e crítico para se pensar a moral tomando-a como um problema, para se tratar do valor da moral, para se pensar em detalhes o valor da moral. Embora houvesse por parte de Nietzsche, em alguns momentos, a cambiante sensação de ter de lançar-se ao abismo da incerteza para obter variadas respostas. Ou, até mesmo, que tivesse que “comparar e diferenciar épocas, povos, hierarquias de indivíduos, e de até especializar o seu problema” (Cf. GM/GM. Prólogo. § 3. P:9) Nietzsche tinha ido além. A moral estava problematizada. Esse era o seu propósito, tratar da questão moral sob a perspectiva de seu valor.

Nietzsche não hesitou, assumiu o confronto, observamos que neste confronto, Nietzsche destaca a questão do valor do não-egoísmo, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como “valores em si”, com base nos quais ele disse *não* à vida e a si mesmo. (Cf. GM. Prólogo. § 5. Pág: 11). Tocando adiante Nietzsche delineia o seu problema até que, finalmente, houve um terreno consolidado. “Um chão próprio, um mundo silente, um jardim secreto do qual não houvesse suspeitas” (Cf. GM/GM. Prólogo. §3. P: 9).

O problema do valor da moral criticado por Nietzsche aparece em virtude da fundamentação dos valores morais que negam a vida e os instintos. Desta maneira, Nietzsche nos alerta, afirmando que este ato de negação da vida e dos instintos possibilita que a humanidade fique suscetível a uma sedução que enfraquece a vontade fazendo com que ela atue em uma direção contrária à própria vida. É neste ponto que a suspeita Nietzscheana se irradia.

O movimento contrário executado pelos instintos provocado pela moral promove um imenso dano à humanidade conduzindo-a rumo ao nada, isso é, de acordo com Nietzsche, “a última doença que se anuncia tenra e melancólica” (Cf. GM/GM. Prólogo. § 5. P: 11). Com isso, ele entende que o seu problema ganha uma nova dimensão. O seu questionamento agora é constituído por uma nova exigência que ele denomina ser a necessidade de colocarmos em suspeita o próprio valor dos valores morais.

No entanto, a investigação destes valores se dará de forma mais eficiente se levarmos em consideração alguns aspectos que envolvem tanto o conhecimento das circunstâncias, quanto das condições nas quais surgiram e se modificaram a moral.

Tratar a moral sob este aspecto é algo desafiador. Nietzsche inaugura a constituição de um tipo de conhecimento na modernidade já que, até então, os valores morais eram pensados como absolutos, como efetivos, como algo em si e, por isso, além de qualquer tipo de questionamento. Nietzsche rompe com essa maneira de avaliar colocando em dúvida o valor “Bom” que, até então, era posto acima do “Mau” ocupando uma posição no sentido de promoção, de expressa utilidade. Com essa nova perspectiva de avaliar o valor dos valores morais, Nietzsche questiona no prólogo da *Genealogia* se o valor “Bom” ao invés de pleno e fecundo para o homem fosse degenerativo e estéril? Desta forma, ao pensar na contramão do que até hoje foi pensado, Nietzsche suprime toda a representatividade alcançada pela moral. Ela que sob a condição de contribuir para a sobrevivência do homem acabaria por selar de vez o seu fim.

Colocando em xeque o valor dos valores morais há por parte de Nietzsche a constituição de um novo horizonte para se pensá-los, contudo, não podemos deixar de destacar que por trás deste objetivo investigativo que trilha todo o terreno da moral existe, em contrapartida, a descoberta de uma outra moral, de uma outra forma de atribuir valor aos valores morais, de uma moral que realmente houve que exige um tipo de valoração e um novo olhar, que merece uma nova atenção um novo questionar. No entanto, para que isso aconteça era necessário, além de lançar um novo olhar, desta vez mais agudo mais imparcial, sob as formas de valorações da moral, colocar-se á distância, para desta maneira, conseguir que o processo histórico da moral fique imune do emaranhado de hipóteses utilitaristas. Neste ponto, Nietzsche nos chama atenção sobre o fato de que, muito embora, o dr Rée tenha desenvolvido uma série de hipóteses sobre a moral ele continuava a traçar o percurso da moral de maneira equivocada, ainda, sob uma perspectiva absoluta e utilitária, impressa sob um horizonte azul, fundamentando-a cada vez mais na região da ciência, da utilidade, da manifestação não-egoísta.

Nietzsche tenta marcar posição frente a esse horizonte constituído pelos genealogistas ingleses mostrando que há uma nova tonalidade no horizonte além do absoluto azul celestial, que há uma nova perspectiva que não somente a da metafísica e, posteriormente, do cristianismo para se pensar a moral e o seu valor. A genealogia Nietzscheana se interessa por um tom cinza por recorrer a documentação, ao efetivamente constatável que possibilita o aprofundamento da investigação. Nietzsche não se interessa pela superficialidade como a que seduz aos genealogistas ingleses. Para ele é importante ao se questionar o valor dos valores morais lançar-se além do passado moral humano, ir de encontro ao período pré-moral da humanidade. Aqui observamos que Segundo Paschoal, o período pré-moral da humanidade tem como principal característica que o imperativo “conhece-te a ti mesmo” ainda não era conhecido. (Cf. Paschoal. *A Genealogia de Nietzsche*. p:56. Ver também: NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. §32. NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*. Prólogo § 4. 1998.)

E é, como já mencionamos anteriormente, essa a posição da *Genealogia da Moral*. Ela é escrita sob a condição de gerar controvérsia, de ser o que de mais inquietante se escreveu até então. Pois segundo ele, a *Genealogia* não se limita à, simplesmente, uma tentativa pela busca da origem dos valores morais, ela se lança em busca das condições sob as quais surgiram determinados valores dos valores morais.

Em uma passagem de sua obra: *Aurora* (1880/1881) Nietzsche procura nos mostrar todo o seu comprometimento em transpor essa fronteira, em aprofundar-se no empreendimento crítico sobre o valor dos valores morais chegando até a se comparar a atividade de um Trofônio, a saber, personagem mitológico, arquiteto responsável por várias construções importantes na Grécia antiga; depois de um episódio em que teria roubado o tesouro de um rei, foi engolido pela terra e passou a habitar, como oráculo, uma câmara subterrânea. (NIETZSCHE. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2004. p. 286.).

De acordo com Nietzsche, “Desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha *confiança*, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora de mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa confiança na moral” (M/A. Prólogo. § 2. P: 10).

É com esse vigor que a *Genealogia* apresenta nessa profunda escavação no solo da moral os vários conceitos do par valorativo “Bom” e “Mau”, “Bom” e “Ruim”, os tipos nobre e escravo, as suas formas de atribuírem valor e as suas subdivisões em moral guerreira e sacerdotal, o ressentimento e a má consciência como expressões máximas de interiorização dos instintos e o sacerdote asceta expoente da impotência de agir.

Ao longo das três dissertações que compõem a *Genealogia da Moral* encontramos sem dúvida, suas partes dispostas de maneira isoladas, mas, encontramos também, toda esta crítica genealógica ao valor dos valores morais sustentados pelos psicólogos ingleses.

A crítica ao valor dos valores morais apresentada na *Genealogia da Moral* é de começo, ou seja, de cada vez mais haver um começo. Essa posição assumida por Nietzsche assegura que a cada começo de crítica aos valores da moral há uma instauração de um novo rumo, de uma nova perspectiva, de um novo olhar, isso nos mostra que o caráter da moral é dinâmico e não estático.

Como entende Nietzsche, “A cada vez um começo *calculado* para desorientar, frio, científico, irônico mesmo, intencionalmente primeiro plano, intencionalmente temporizador. Aos poucos, mais agitação; relâmpagos isolados; verdades bem desagradáveis anunciando-se ao longe com surdo zumbido (...). Ao final, a cada vez, entre detonações terríveis inteiramente, uma verdade nova se faz visível em meio a espessas nuvens” (EH/EH. § GM. P: 97).

CONCLUSÃO

A marcante presença do trágico não só pode mas deve exercer uma profunda alteração, no âmbito filosófico, à capacidade de suportar a existência motivada, aqui, por um redimensionamento afirmativo do sujeito em termos morais. Destarte, há na filosofia Nietzscheana um estreito vínculo entre o trágico e o moral, onde a figura de Dionísio atuará como operador na metafísica de artista no interior da tragédia ática.

O nosso intuito em tentar traçar alguns pontos entre a moral, a arte e sua gênese com a vida sob a perspectiva Nietzscheana foram aqui tratados de maneira bastante superficial. Acredito não ter alcançado o patamar ideal de reflexão e até mesmo, por que não afirmar, de entendimento deste tão complexo problema.

No entanto, é necessário fazermos valer o que até aqui foi escrito, ou seja, entendamos como o primeiro, mas bem acanhado passo, na dura e longínqua caminhada no solo Nietzscheano que nos faz viver no deserto sem transformar em deserto a própria vida.

Essas são breves observações, levemente esboçadas, de um trabalho que se encontra no início. Sobretudo por entendermos o que o próprio Nietzsche nos diz na sessão 17 da primeira dissertação da *Genealogia da moral*. “Quem neste ponto começa a refletir, a reconsiderar, como meus leitores, tão cedo não chegará ao fim.” (GM/GM I § 17. P: 45).

REFERÊNCIAS

- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a Dissolução da Moral*. SP. Discurso Editorial. UNIJUÍ. 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: António M. Magalhães. Rés Editora. 2001.
- _____. In: MARTON, Scarlett. (org). *Nietzsche hoje?* São Paulo. 1985. p. 55/76.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Editorial Presença, 1983.
- ITAPARICA, André Luis Mota. *Nietzsche estilo e moral*. São Paulo. Discurso Editorial. Ijuí. Editora Unijuí. 2002.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro. Graal. 1999.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche - Das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª edição. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2000.
- _____. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. Moderna, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Tradução. De Paulo César de Souza. Cia. das letras, 2001.
- _____. *Além de Bem e Mal- prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. Cia. das letras. 1997.
- _____. *Genealogia da moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. SP. Cia. das Letras. 1998.
- _____. *O Anticristo*. Tradução: Artur Mourão. Edições 70. 2000.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. Cia. das letras, 2001.

_____. *O Nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: Jacó Guinsburg. São Paulo. Companhia das Letras. 1992.

_____. *Obras Incompletas*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácio: Antônio Cândido. Abril Cultural, 1999. (Coleção os Pensadores)

PASCHOAL, Edmilson Antônio. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba. PR Champagnat. 2003.

VATTIMO. Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Editoria Presença, 1999.

O absurdo e a revolta como condições do sujeito ético

João Everton da Cruz¹

Resumo: Este texto visa demonstrar, face aos conceitos de “absurdo” e “revolta”, que existem uma aproximação entre a obra *Memórias do Cárcere* (1953) de Graciliano Ramos (1892-1953) e a obra *O Mito de Sísifo*: um ensaio sobre o absurdo (1941) de Albert Camus (1913-1960) como características do sujeito ético que leva em consideração uma edificação harmônica entre o homem e a natureza e entre o homem e os outros homens. Verifica-se a existência de descrições camusianos dos homens absurdos na figura do escritor. Ambos os conceitos presentes na literatura destes dois escritores se tornam importantes para o enriquecimento de uma postura social mais atuante, estatuto da construção do sujeito ético enquanto ser consciente de si e dos outros, dotado de vontade, de responsabilidade e, consequentemente, de liberdade. A realização humana passa necessariamente por uma postura ética que possa permear por dentro das instituições de formação, como na Família, no Estado e nas Igrejas. É por meio dessa necessidade de refletir sobre a dimensão ética no mundo contemporâneo e a confrontação com os mais variados temas presentes nas obras dos escritores Camus e Ramos que tecemos este texto, buscando ratificar a importância do direcionamento humano por meio da honestidade e da solidariedade como condições despertadoras para a realização da vida. Este está dividido metodologicamente em uma introdução, três partes e uma conclusão. A primeira parte é apresentado os conceitos de absurdo e de revolta presentes na filosofia de Albert Camus. A segunda parte versa sobre a postura ética de Graciliano Ramos. A terceira parte é sobre as “memórias” uma criação absurda. E, por fim, a conclusão. Na elaboração deste texto foi utilizada a pesquisa final FIP/PUC-Minas 97/019-P, intitulada “*Albert Camus e Graciliano Ramos: o absurdo e a revolta como condição do sujeito ético*”, do PIBIC/CNPq realizada como bolsista de agosto de 1997 a julho de 1998, sob a orientação do Prof. João Pereira Pinto (*In memoriam*), do Departamento de Filosofia e Teologia. Somente agora, vinte e dois anos depois, resolvi apresentar-lhe numa nova roupagem em forma de comunicação

1 Bolsista da PUC Minas. Doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (2019-2022) da PUC Minas, em Belo Horizonte (MG), com a pesquisa “FREI DAMIÃO DE BOZZANO (1898-1997): o conselheiro tridentino no catolicismo popular do Nordeste brasileiro do século XX”, sob a orientação do Prof.: Dr. Rodrigo Coppe Caldeira. Endereço: Travessa Sítio Jatobá, 285. Saco Jatobá. CEP. 49600000 - jooeverton-cruz@yahoo.com.br. (79) 998166317

no prestigiado XIII Colóquio Vaziano, cujo tema é “Henrique Cláudio de Lima Vaz, 100 anos! O legado de uma vida de realização”.

Palavras-chave: Absurdo; Revolta; Albert Camus; Graciliano Ramos.

INTRODUÇÃO

Este trabalho visa, a partir dos conceitos de “absurdo e “revolta”, confrontar as obras “Memórias do Cárcere” (1953), de Graciliano Ramos (1892-1953), e “O Mito de Sísifo: um ensaio sobre o absurdo” (1941), de Albert Camus (1913-1960), observando nelas a hipótese de uma ética imanentista que leve em consideração uma construção harmônica entre o ser humano e a natureza e entre o ser humano e os outros seres humanos, permitindo-nos apontar interseções com os conceitos de absurdo e revolta do escritor franco-argelino Albert Camus. Este nasceu na Argélia, em Mondovi, província de Constantina, a 7 de novembro de 1913, e morreu num acidente de automóvel em janeiro de 1960. Em 1952 foi consagrado ao primeiro plano das Letras francesas e mundiais quando sobreveio o Prêmio Nobel de Literatura. A sua produção literária é uma das mais influentes nas gerações pós-guerra, por causa do teor humanístico da sua postura crítica acerca dos homens e da vida. Foi alguém que ultrapassou o seu tempo e os limites de sua época.

Já o alagoano Graciliano Ramos nasce a 27 de outubro de 1892, na pequena cidade de Quebrangulo, onde permaneceu por poucos anos, indo morar com seu pai, Sebastião Ramos, um negociante de miudezas, em Buíque, Pernambuco. Em meados de 1899 houve nova mudança, para a cidade de Viçosa, Alagoas. E, não tardou, logo depois, para Maceió. Passa a frequentar o Colégio Quinze de Março, espaços de suas primeiras experiências como escritor, como aparecem no periódico *Echo Viçosense* e no jornal carioca *O Malho*. Em 1933 publica o seu primeiro livro *Caetés* aos 40 anos. Em março de 1936 é preso, em Maceió, sem culpa formada, sob a alegação de que seria comunista, passando por várias prisões, em Maceió e Recife. Depois no porão de um navio para o Rio de Janeiro, onde permanece quase um ano na cadeia. Em setembro de 1952 é operado sem sucesso e em janeiro do mesmo ano é internado, falecendo no dia 20 de março, pela manhã, em 1953, no mesmo ano é publicado postumamente “Memórias do Cárcere”. Em “Memórias”, o mundo soa indiferente aos desejos humanos, seguindo inflexivelmente o seu curso, pois ali o homem é transformado em simples peça de engrenagem. A prisão transforma-se num imenso mecanismo do qual os presos são meras peças. A obra é um relato das experiências que Ramos, o homem absurdo, vive no contexto histórico do absolutismo novo.

Este estudo divide-se em três partes. Na primeira parte, trata-se dos conceitos de absurdo e revolta na primeira fase do pensamento de Albert Camus. O absurdo da existência humana em “O Mito de Sísifo: um ensaio sobre o absurdo”. É, pois, uma análise filosófica do absurdo da existência e de suas consequências. O conceito de absurdo aparece como fruto

de uma reflexão e de um posicionamento existencial do ser humano diante das contradições da existência. Camus não cai no niilismo, pois, as experiências negativas servem para a partir delas atuar conscientemente. Na segunda parte, já de posse dos conceitos de absurdo e revolta, a ética imanentista de Graciliano Ramos em “Memórias do Cárcere”: 1) Viagens, 2) Pavilhão dos Primários, 3) Colônia Correccional e 4) Casa de Correção. Memórias é um tributo à vida. Isto porque a obra é um relato vivencial, porque são encontradas passagens importantes acerca dos valores éticos, a solidariedade e a caridade entre os detentos. Diante desta dura realidade, Ramos, assim como Camus, buscam desvendar o absurdo da condição humana e assim procedendo acabam especulando sobre o problema moral. Na terceira parte, já percorrido o caminho da ética imanentista, aborda-se sobre a obra de arte como “criação absurda”. E, por fim, uma conclusão. A melhor característica de uma obra de arte é que ela pode unir o eterno e o novo, pois “a arte possibilita ver aquilo que nunca tinha visto”. A obra de arte como “criação absurda” em Ramos serviu para denunciar as contradições da sociedade, servindo-se, dessa maneira, como uma crítica social. Assim, na criação absurda não há espaço para ilusões e esperança, devendo ser ressaltado o divórcio entre o homem e o mundo, o absurdo e a revolta. Uma criação absurda é por princípios uma criação gratuita.

1. O SENTIMENTO DO ABSURDO E A REVOLTA EM ALBERT CAMUS

Sabe-se que o existencialismo é de difícil definição, pois o movimento tem um caráter plural, se apresenta no cenário mundial de várias formas e acolheu pensadores de influências como Martin Heidegger (1889-1976), Edmund Husserl (1859-1938), Karl Jaspers (1883-1969), Gabriel Marcel (1889-1973), Maurice Merleau-Ponty (1909-1961) e Albert Camus (1913-1960). O existencialismo está ligado ao filósofo francês Jean-Paul Sartre, embora o movimento não tenha surgido com ele na França, na verdade nasceu na Dinamarca, no início do século XIX, com o filósofo Kierkegaard (1813-1855). Este descreve a angústia como a experiência humana do ser livre. É uma experiência de poder escolher e também de optar. Com Sartre (1905-1980) o homem primeiramente existe, se descobre, somente depois se define. Desse modo, o homem não é nada mais além do que o seu projeto, em rota de direção ao futuro, engajando-se em atividades solidárias e nos acontecimentos sociais e políticos do seu tempo ou mesmo a *má-fé*, quando abdica da liberdade e vive o conformismo da ordem instituída e da tradição.

Os filósofos do movimento existencialista observam a existência como possibilidade. E possibilidade pressupõe algo que ainda não é. A existência, neste caso, é algo incerto e inseguro. A essência do ser humano é fruto da existência, das suas ações, das suas escolhas, segundo o pensamento existencialista. Já para Camus (1942), “um convicto defensor do monismo, não consegue justificar a imagem de um mundo desdobrado num *aquém* e num *além*”. Numa entrevista dada em 1959, disse Camus, “Tenho o senso do sagrado e não creio na vida futura” (CAMUS *apud* MONTANO, 1998, p. 481). Isto significa que a ética de Albert Camus é do engajamento civil, porque é condenado a ser livre, tem a angústia da escolha, donde pode aparecer o engajamento. O sentimento do absurdo e da revolta surgem

a partir do ensaio filosófico de Albert Camus, “O Mito de Sísifo: um ensaio sobre o absurdo”, publicado em 1942. Absurdo, em grego, é conhecido pelo termo *átopon*, que traduzindo ao pé da letra significa “não lugar” e, portanto, inconveniente e ilógico. A inteligência, escreve Camus – me diz,

[...] portanto, a seu modo, que o mundo é absurdo; mas fui depressa demais. O mundo em si não é razoável: é tudo que se pode dizer. Mas o que é o absurdo é o confronto desse irracional com o violento desejo de clareza, cujo apelo ressoa no mais profundo do homem. O absurdo depende tanto do homem quanto do mundo, e é esse, por enquanto, o único laço entre eles. Ele os sela um ao outro como só o ódio pode vincular os seres. Isso é tudo o que posso discernir claramente neste universo desmedido, em que se desenrola a minha aventura. (CAMUS, 1942, p. 220).

Camus se identifica com a temática existencialista, no sentido de que o ser humano é concebido como um ser original, contingente e livre. O ser humano é chamado a fazer-se, a construir a própria existência. Isto porque existir significa marcar presença no mundo, na contingência e na temporalidade histórica. O tirar o véu da condição humana trouxe para o escritor argelino, como reação filosófica, o absurdo de cunho revoltado. O ser humano absurdo, sem deuses, vive num mundo que jamais consegue definir completamente, tendo consciência de que o absurdo nasce de seu confronto com o mundo, do seu desejo de clareza, que se opõe a um mundo desarrazoado. O primeiro problema apontado por Albert Camus para a humanidade é o sentido da vida humana. A partir daí outros problemas nascerão, conforme Camus,

Só há um problema filosófico verdadeiramente sério: é o suicídio. Julgar se a vida merece ou não ser vivida, é responder a uma questão fundamental da filosofia. O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, aparecem em seguida. São jogos. É preciso, antes de tudo, responder. E se é verdade, como pretende Nietzsche, que um filósofo, para ser confiável, deve pregar com o exemplo, percebe-se a importância dessa resposta, já que ela vai preceder o gesto definitivo. (CAMUS, 1942, p. 23).

O sentimento do absurdo no seu ensaio filosófico não pode ser conceituado, mas deve ser vivido. Porque o mais importante não é a conceituação do absurdo, pois, Camus é enfático em afirmar que há “uma só coisa: esta espessura e esta estranheza do mundo – é o absurdo”. Não pode haver uma definição do absurdo, o que pode haver é uma enumeração dos sentimentos que o contém. O Mito de Sísifo foi escrito em 1941 e publicado um ano depois em 1942 e marca uma mudança literária do escritor, saindo do lirismo pessoal para ingressar nos caminhos da investigação intelectual, resultando numa análise racional da sensibilidade absurda e as suas implicações. Na esteira do mito de Sísifo, Camus aborda

a discussão da probabilidade mais certa e insuperável, da qual nenhum escapa: **a morte**. Convida-nos à tomada de consciência sobre o divórcio que existe entre a separação do espírito humano em busca do eterno e o caráter acabado da existência. Camus, como Sísifo, odeiam a morte. Seu pensamento diante dela se constitui, em verdade, num apelo à vida.

A questão do sentido da existência humana é primordial, para Camus, porque dependendo da resposta que se der a esta interrogação, se configura também a opção por um modo de ação. Eis que a ação é mais importante que os “velhos” argumentos intelectualizados, embora esteja ao seu poder, fundamentá-la. O escritor não enxerga nenhum sentido na existência humana, pois ela terá sentido na medida que o homem lhe der. Ele mostra-nos a verdadeira absurdidade da existência humana e como ela é diferente devido à maneira do ser humano reagir às mais diversas experiências, a saber: a morte, a angústia, a solidão, o medo, a depressão, a velhice e a doença. Para Camus, o ser humano é um estrangeiro de si mesmo e do mundo. O mundo não foi criado sob medida para o ser humano, porque não corresponde ao que ele sonha e deseja, nem mesmo recompensa qualquer um de suas dedicações e esforços. Face ao distanciamento deste divórcio entre o ser humano e o mundo é que nasce o absurdo. O ser humano carrega em si o instinto de desejo de ser feliz e entender o mundo, naquele intervalo de tempo, a pessoa humana depara-se com a situação de injustiça que só lhe dará um sentimento de frustração e de pura angústia. O mundo é, sem dúvida, indiferente aos desejos das pessoas. Aí está o sentimento do absurdo. Quem aprisiona o “vírus” do absurdo é a inteligência. Somente ela nos mostra a dualidade. Frente ao jogo perigoso entre o absurdo do mundo e o ser humano: tenacidade e lucidez.

2. A ÉTICA IMANENTISTA DE GRACILIANO RAMOS EM MEMÓRIAS DO CÁRCERE

Nos quatro volumes de “**Memórias do Cárcere**”, de Graciliano Ramos, denominado de Viagens, Pavilhão dos Primários, Colônia Correcional e Casa de Correção, como veremos em seguida, abre espaço para estudo de temas que mantém conexão com a problematização deste ensaio: **o absurdo e a revolta como condições do sujeito ético**. Isto significa que a ética, enquanto morada dos homens, não é algo pronto, é uma construção, porque o ser humano está sempre se modificando e modificando o seu ambiente. Por meio de suas “Memórias”, acompanha-se as diversas mudanças em que o protagonista, ao espelhar-se frente na sua própria imagem, diz da intensidade de viver as mais variadas experiências possíveis de desfrutar aqui, o presente, as riquezas que o mundo oferece ou as suas contradições. O homem que ainda não sabe do absurdo vive automaticamente, pois, objetivamente, não conhece o sentido de seus atos. Eis aí o alargamento do homem absurdo e da ética da quantidade em Ramos e Camus, cumprindo assim a aproximação de ambos os escritos. O alargamento da ética em Graciliano Ramos é exercida à medida que relata seres humanos definindo em prisões. Através destas descrições, ele produz o que Camus chama de “a obra absurda”, que veremos na terceira parte deste estudo, pela qual manifesta a sua revolta e demonstra a sua preocupação com o destino da humanidade. Ser um sujeito ético implica possuir uma consciência

ética e problematizar os valores pelos quais se orienta e conduz a sua vida. É comum do pensamento filosófico de que a vivência das virtudes se realiza na cidade (Polis) e pelo esforço do conhecimento acerca do bem. Colocando o sujeito em condição de escolha, capaz de liberdade.

Diante do que deparamos com questões pertinentes ao campo da ética constatamos que esse texto carece de uma abordagem capaz de reconstituir na sua unidade um posicionamento mais atuante e crítico do cidadão diante do mundo e de si mesmo. Portanto, pelo escopo filosófico, o sujeito tem a possibilidade de assumir-se perante a responsabilidade do seu próprio destino, porque, historicamente a filosofia ocidental nasceu como tentativa de interpretação dos porquês da realidade. Encontramos no ser humano o desejo de expressar a realidade de uma forma diferente da normalmente usada pela filosofia, por meio da arte, da literatura, o que é feito, por exemplo, pela corrente filosófica mais fascinante do século XX: o existencialismo. Desse modo, a explicação dos aspectos filosóficos dessa literatura constitui um terreno importante de verificação das Ciências Humanas.

A obra *Memórias do Cárcere*, de Graciliano Ramos foi publicada postumamente, em setembro de 1953, em quatro volumes e, passou a ser problematizado desde o título, porque o sujeito ético exige a liberdade como condição de sua existência. A liberdade é um processo de conquista que se dá nas relações que ser humano estabelece consigo mesmo, com o outro, com o mundo, incluindo aí, o mundo trabalho/natureza. Esta liberdade é basicamente guiada pela consciência e pela razão amorosa para com a humanidade. Portanto, não é lícito afirmar que tudo é permitido, porque “as derrotas de um homem não julgam as circunstâncias”. A ideologia neoliberal burguesa nos é transmitida das mais variadas formas em nosso processo de formação. Incutem-nos valores que devem ser questionados. Assim, mecânica e maniqueisticamente, aprendemos que existem o bem e o mal. Tudo que desafia os “bons” costumes da civilização é considerado fora dos padrões e da ordem. Daí o culto a ordem e à violência, procurando negar a existência do conflito dando-lhe um conteúdo. Por isso, as instituições de produção de ensino e da cultura correm o risco de funcionarem também dessa forma. O contexto histórico em que se situa e se desenrola a vida de G. Ramos interfere em toda sua produção intelectual, na sua postura de escritor absurdo. É desse modo que Ramos nos ensina no primeiro capítulo de suas “Memórias” em que:

Liberdade completa ninguém desfruta: começamos oprimidos pela sintaxe e acabamos às voltas com a Delegacia de Ordem Política e Social, mas, nos estreitos limites a que nos coagem a gramática e a lei, ainda podemos mexer. [...] Não caluniemos o nosso pequenino fascismo tupinambá: se o fizermos, perderemos qualquer vestígios de autoridade e, quando formos verazes, ninguém nos dará crédito. De fato ele não impediu de escrever. Apenas nos suprimiu o desejo de entregar-nos a esse exercício. (RAMOS, 2004, p. 34).

O próprio autor levanta o questionamento do limite de sua existência, portanto, apesar desse espaço reduzido, ele pode e deve agir com ética e responsabilidade. Sem negar, jamais, os cárceres históricos pelos quais atravessou o escritor Graciliano Ramos. A sua obra “Memórias do Cárcere” que é reconhecida pelo seu valor literário, filosófico e histórico, porque oferece importante contribuição sobre a natureza humana, as relações interpessoais e os direitos humanos, apesar que Ramos não chegou a concluir, faltando o capítulo final. O livro é fruto da sua prisão em 1936 por conta de seu envolvimento político com a chamada intentona comunista, em 1935. Isto sugere uma reflexão sobre a quantidade de encarceramentos pelos quais passamos face ao processo de alienação a que somos submetidos na vida. Ao elaborar “Memórias do Cárcere”, Graciliano Ramos parte do percebido, do conhecido nas prisões do quartel de Maceió, do quartel do Recife, do navio Manaus, do Pavilhão dos Primários, na Colônia Correcional e Casa de Correção, onde vai denunciar os temas sociais do seu tempo e faz isso dez depois para tomar a necessária distância crítica desses acontecimentos. Nisso aproxima muito bem História e Literatura.

2.1 PROPOSTA ÉTICA IDENTIFICADA NA OBRA “MEMÓRIAS DO CÁRCERE”

Partimos dos pressupostos éticos de Marilena Chauí (2016) que compreende que o sujeito ético não é elaborado pela própria natureza nem tão pouco criado a partir do conhecimento do senso comum, mas por meio de um processo de educação que promova a pessoa desenvolver o seu potencial humano e que seja capaz de reconhecer-se como sujeito da ação e reconhecer a extensão e a implicação de sua ação para si mesma e para os outros. Nessa direção, partindo de CHAUÍ, a existência ética sempre possibilita motivos de debates e diz que:

O sujeito ético ou moral, isto é, a pessoa só pode existir se preencher as seguintes condições: ser consciente de si e dos outros, isto é, ser capaz de reflexão e de reconhecer a existência dos outros como sujeitos éticos iguais a ele; ser dotado de vontade, isto é, de capacidade para controlar e orientar desejos, impulsos, tendências, sentimentos (para que estejam em conformidade com a consciência) e de capacidade para deliberar entre várias alternativas possíveis; ser responsável, isto é, reconhecer-se como autor da ação, avaliar os efeitos e consequências dela sobre si e sobre os outros, assumi-la bem como as suas consequências, respondendo por elas; ser livre, isto é, ser capaz de oferecer-se como causa interna de seus sentimentos, atitudes e ações, por não estar submetido a poderes externos que o forcem e o constringam a sentir, a querer e a fazer alguma coisa. A liberdade não é tanto o poder para escolher entre vários possíveis, mas o poder para autodeterminar-se, dando a si mesmo as regras de condutas. (CHAUÍ, 2016, p. 312-333).

Ao abordar a problemática do sujeito ético, a professora Marilena Chauí remete à questão da consciência, pois, para ela, a conduta ética pressupõe o agente consciente, capaz de conhecer, julgar e agir, responsável pelas consequências de suas opções. E a obra *Memórias do Cárcere* segue ao encontro do postulado de Chauí sobre o sujeito ético, indicando, como virtudes do homem absurdo, a lucidez e a honestidade. Porque o homem absurdo é, sobretudo, um homem ético. O manifesto ético na obra alia-se a uma crítica e a uma revolta política contra o Estado Novo de Vargas opressor e seus aparatos que aprisionam, alienam e fazem inúmeros reprodutores inconscientes de tal sistema. Por isso, exige-se que a pessoa tenha uma conduta ética, mas, geralmente, não se pergunta se ela tem condição de ser ética, se ela recebeu educação para ser ética e se ela, além disso, em toda sua vida, tem sido respeitada como pessoa.

2.1.1 O ALARGAMENTO DA ÉTICA EM GRACILIANO RAMOS

Permanecemos na direção dessa parte à procura do olhar da ética nas relações humanas, esclarecendo que compreendemos, não como moral, enquanto um “varal” de virtudes, valores e de normas que orienta as pessoas em uma determinada comunidade, mas como Filosofia Moral ou Ciência da Natureza, que se debruça sobre a reflexão dos estatutos da existência humana e sua ação no mundo. Partindo do pressuposto que cada realidade participa de uma verdade intrínseca, pois nas diversas realidades naturais e, portanto, no conhecimento humano a verdade é sempre parcial, relativa e progressiva. Isso não implica nenhum relativismo, mas a “verdadeira” compreensão do caráter racional da verdade. A lição que tiramos: a verdade diz respeito a uma relação entre o conhecido e quem o conhece. A ética é íntima da Filosofia. A ética é uma construção dos gregos e é uma realidade da ordem dos fins: do viver bem. O termo ética vem do grego *ethos* que significa casa, morada, lugar e remete à ideia de costumes. Para conceber a ética como morada do ser humano, torna-se necessário pensá-la como sendo o corpo, o país, a escola, o mundo. O lugar da liberdade. Para exemplificar, Graciliano Ramos, em primeira mão justifica a sua posição ética diante dos outros presos: “Fiz o possível por entender aqueles homens, penetrar-lhes na alma, sentir as suas dores, admirar-lhes a relativa grandeza, enxergar nos defeitos a sombra dos meus defeitos”. (RAMOS, 2004). É de fato o outro, é, pois, o olhar do outro, que nos forma e nos torna melhor. Ao responder a uma carta do Cardeal de Roma, Martini, Umberto Eco (199) diz que a dimensão ética começa quando entra em cena o outro.

2.2 COLÔNIA CORRECIONAL E CASA DE CORREÇÃO: UMA PROPOSTA ÉTICA

Já de posse dos conceitos de absurdo e revolta neste item vamos buscar articular “O Mito de Sísifo: um ensaio sobre o absurdo”, de Albert Camus e a obra “*Memórias do Cárcere*”, de Graciliano Ramos, sobretudo à fase que relata suas vivências na Colônia Correcional e Casa de Correção. Eis aí uma tarefa ao mesmo tempo diferente e enriquecedora. *Memórias*

do Cárcere é o relato vivencial das experiências que Graciliano Ramos, o homem absurdo, vive no contexto do histórico do “absolutismo novo”, constituindo-se, assim em uma obra de grande riqueza literária, sociológica, psicológica, filosófica e histórica, trazemos para o debate público. Albert Camus (1989), referindo ao conceito, diz que “é desta separação entre o eu e o mundo que brota o absurdo”. Face a dura realidade da constatação do confronto humano com o mundo, com a miséria humana, surge a revolta camusiana. Segundo o escritor argentino, a revolta dilata a consciência. A partir dela, já sem esperança de futuro, o ser humano esgotará sua vida até o fim, num profundo mergulho em si próprio. Esta é a ética objetiva do ser humano, espírito aberto ao infinito, mas condenado a viver no finito.

À medida que escreve as suas impressões da prisão, “de cárcere em cárcere, de enxovia em enxovia, de presídio em presídio” (SODRÉ, 2004, p. 25), com propriedade singular, Graciliano Ramos confere a ousadia de assumir com responsabilidade face ao enfrentamento do absurdo da existência, porque se fez ético, e se preocupou com o problema da humanização, como podemos averiguar conforme esta citação absurda:

Aqui findo o resumo dos empecilhos até hoje apresentados à narração que inicio. Terão eles desaparecidos? Alguns se atenuaram, outros se modificaram, determinam o que impediam, converteram-se em razões contrárias. Estarei próximo dos homens gordos do primado espiritual? Se me achasse assim, iria roncar, pensar na eternidade. Quem dormiu no chão deve lembrar-se disto, impor-se disciplina, sentar-se em cadeiras duras, escrever em tábuas estreitas. Escreverá talvez asperezas, mas é delas que a vida é feita: inútil negá-las, contorná-las, envolvê-las em gaze. Contudo é indispensável um mínimo de tranquilidade, é necessário afastar as miseriazinhas que nos envenenam. (RAMOS, 2004, p. 34).

Dessa forma, essa experiência de Graciliano Ramos diante dos cárceres pelos quais passou significaram pôr em risco a sua própria vida para não ser submergido pelo fracasso de ser. Em Ramos há um compromisso social que nos convida a refletir sobre alguns temas importantes para a realização da pessoa humana: a solidariedade, o amor, a liberdade etc. São vivências excepcionalmente humanas e fundamentais na luta contra o absurdo. Ramos foi um escritor ético que vivenciou e testemunhou as mais diversas formas de crueldade que um preso pode suportar. Ele descreveu as mazelas da prisão e, desse modo, fez aproximação com os existencialistas, caracterizamo-lo pelo fato de que o caminho que conduz ao ser passa pelo próprio homem, uma vez que esse é o ente que se propõe a perguntar sobre o verdadeiro sentido do ser. É também aquele ente que não se deixa reduzir à noção que identifica o ser com a objetividade, isto é, como diz Heidegger (1889-1976), com a simples presença. O homem não pode se reduzir a objeto puro e simples no mundo: o ser é nunca uma simples presença, já que ele é precisamente aquele ente para o qual as coisas estão presentes, usando a expressão do DASEIN, pelo qual o homem é um ser-no-mundo. A estrutura básica da literatura de Ramos se baseia em poder estar no mundo dos homens que se expressam pelo cuidar de si

e dos outros homens, priorizando as relações entre os outros seres, auxiliando-os a ajudar a conquistar a liberdade de assumir seus próprios atos.

3. MEMÓRIAS DO CÁRCERE: UMA CRIAÇÃO ABSURDA

Na obra *Memórias do Cárcere*, Graciliano Ramos ultrapassa a ficção, isto é, passa desta ao depoimento tanto pessoal quanto de uma época e apresenta documentos importantes para a história, porque “os vencidos também merecem um lugar na História. Não devem ficar no anonimato” (CALASANS, 1986, p. 7). É um depoimento frente às instituições – a educação, a imprensa, a justiça, porque lança uma reflexão sobre o funcionamento das estruturas sociais, econômicas e políticas. O Velho Graça, como era carinhosamente chamado, não conta simplesmente histórias, mas expõe uma cosmovisão de mundo.

No primeiro livro de suas *Memórias*, ao colher a notícia de que Luís Carlos Prestes tinha sido preso - uma informação de um tio que o transportara pelo sertão - escreve que “O depoimento desse sertanejo bronco valia mais, para mim, que as tiradas ordeiras da imprensa livre, naturalmente interessada em conservar privilégios, fontes de chantagem e pouco disposta a esclarecimentos perigosos” (RAMOS, 2004, p. 80). Referindo-se ao papel de sua esposa Heloísa Leite de Medeiros (1928-1953) no processo de ligação com o exterior, desabafa: “Um governo corrupto disfarçava as mazelas e restaurava-se, coloria-se de novo, expunha-se à luz favorável. Todos os meios de publicidade a articular-se contra nós, nenhuma defesa” (RAMOS, 2004, p. 288). Ainda que a ficção tenha sugerido seu posicionamento face às instituições de repressão de Getúlio Vargas. *Memórias do Cárcere* é o arquétipo da aplicação sistêmica do aparelho de repressão para que ocorra o amoldamento ideológico, ou ainda, para dar satisfação aos grupos do poder de que os descontentes estão sendo devidamente reprimidos.

Penso agora em embrenhar a respeito da criação absurda presente na absurdidade da existência de Graciliano Ramos -, em suas *Viagens ao Pavilhão dos Primários* -, e prisão na Colônia Correcional e na Casa de Correção. Desse modo, não só elucida que a obra *Memórias do Cárcere* é uma criação absurda na concepção do conceito camusiano, como também faz isso com coragem e lucidez, qualidades de virtudes de alguém com traços do homem absurdo, pois, somente depois de dez anos G. Ramos deu início na elaboração da obra, colocando as suas impressões pelo que passou no cárcere. E desta experiência de fazer sentir que nasce a alegria da criação absurda. O absurdo em Graciliano Ramos pode ser examinado por meio das múltiplas formas da existência humana. A obra absurda exige que o escritor esteja consciente da limitação da sua obra de arte. Isto quer dizer da limitação da própria razão e não cair no irracionalismo. Esta não pode ser o fim ou a consolação de uma vida, pois criar ou deixar de criar não muda nada. O criador absurdo não pode estar preso à sua obra. Até porque a obra de arte coloca-se também como faceta do absurdo e não como salvação ou consolação do homem face a ele. É preciso descrever o absurdo.

CONCLUSÃO

Memórias do Cárcere foi escrito dez anos depois da prisão de Graciliano Ramos, como deixa registrado o autor: “Demais já podemos enxergar luz à distância, emergimos lentamente daquele mundo horrível de treva e morte”. Ainda de sua justificativa ressoa: “Fiz o possível por entender aqueles homens, penetrar-lhes na alma, sentir as suas dores, admirar-lhes a relativa grandeza, enxergar nos seus defeitos a sombra dos meus defeitos” (RAMOS, 2014, p. 37). Isto também por perceber que a sua publicação seria postumamente como se deve ser a uma obra de memórias? Graciliano Ramos mergulha dentro de si e de sua época, tecendo uma crítica aos “Aparelhos Ideológicos do Estado”. As ações de G. Ramos denotam que o engajamento ético vai muito além de uma adesão ao tipo “militante panfletário”.

Sobral Pinto, advogado da época e que redigiu o processo de defesa de Graciliano Ramos, atribuiu-lhe um peso em sua prisão ao dizer que “nos seus romances, homem. Com as leis que fazem por aí, os seus romances dariam para condená-lo” (RAMOS, 2014, p. 144), pois este é o homem absurdo e de obras absurdas, denunciadoras das injustiças da sociedade e sujeito de uma vivência ética imanentista, porque “o homem absurdo é aquele que, sem o negar, não faz nada para o eterno” (CAMUS, 1989). Não havia nenhum processo em aberto a respeito de Graciliano Ramos. Nada se apurava contra ele. Ficou dez meses e dez dias na prisão. A sua “liberdade” ocorrera no dia 13 de janeiro de 1937. Era um homem de um tipo psicológico racional introvertido e de pouca conversa. Como escritor se destacou em diversos momentos da história brasileira. Seus personagens e suas memórias representam os mesmos problemas que assolam o ser humano no tempo presente. No transcurso desta luta, pulula na obra, incessantemente: o humanismo como realização humana. Escreveu todos os quatro volumes em registro contínuo, com uma certa lentidão, mas sem interrupções. Ficando sem escrever o último capítulo destas memórias por conta do seu falecimento em 20 de março de 1953, vítima de câncer.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. O existencialismo. In: *História da filosofia*. Lisboa: Presença, 1970, v. XIV, Cap. XV.
- ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. *O absurdo na obra de Graciliano Ramos: ou de como um marxista virou existencialista*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1981. (Dissertação de Mestrado).
- CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo: um ensaio sobre o absurdo*. 3. ed. Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- CHAUÍ, Marilena. A ética. In: *Iniciação à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2016, p. 312-333.
- ESÍNOLA, Maria Cristina de Oliveira. *O absurdo e a revolta na primeira fase do pensamento de Albert Camus*. São Paulo: Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1985. (Dissertação de Mestrado).

LIBÂNIO, João Batista. *Formação da consciência crítica: subsídios filosóficos-culturais*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Conferência dos religiosos do Brasil, 1982.

PINTO, João Pereira. Albert Camus e Graciliano Ramos: o absurdo e a revolta como condição do sujeito ético. In: CRUZ, João Everton. *Colônia correcional e casa de correção: uma proposta ética*. Belo Horizonte: PUC Minas, 1998, p. 75-99. (Pesquisa FIP/PUC 97/019-P).

RAMOS, Graciliano. *Memórias do cárcere*. 40. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SODRÉ, Nelson Werneck. Prefácio. In: RAMOS, Graciliano. *Memórias do cárcere*. 40. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 9-30.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988. (Filosofia, 8).

A cooperação equitativa em John Rawls: uma concepção ético-política como teoria da justiça

Luana Soares Ferreira Cruz¹

Resumo: O presente artigo que ora se apresenta busca analisar a viabilidade de aplicação da Teoria Política de Justiça como Equidade, do filósofo e professor norte-americano John Rawls, como alternativa para a construção de um ambiente social, ético, político e jurídico, que vise a promoção efetiva e completa da realização humana. Buscou-se para tanto, o aprofundamento conceitual do autor acerca da Cooperação Social entre indivíduos livres e iguais, a partir de uma inter-relação dialógica entre este conceito e o texto “Ética e Justiça: Filosofia do Agir Humano” do padre jesuíta, filósofo e humanista brasileiro, Henrique Cláudio de Lima Vaz. Neste sentido, a vertente metodológica adotada foi a jurídico- sociológica, enquanto no raciocínio desenvolvido, optou-se, predominantemente, pelo tipo dialético.

Palavras-Chaves: Realização Humana; Ética; Cooperação Equitativa; Justiça.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O filósofo grego Aristóteles, ao retratar a realidade humana defende a concepção de que “o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos” (ARISTÓTELES, p. 11), evidenciando, portanto, um caráter natural do ser enquanto ser gregário. No entanto, a realidade social é marcada por permanentes conflitos – sociais, econômicos, políticos, culturais – entre indivíduos que demonstram não apreciar a condição de pacificidade, obstando o equilíbrio da teia social. Neste sentido, urge-se uma

1 Luana Soares Ferreira Cruz – Graduando em Direito, na modalidade Integral, pela Escola Superior Dom Helder Câmara e integrante do grupo de Iniciação Científica da Instituição Dom Helder Câmara: “Por uma Teoria da Justiça como Reconhecimento: Uma Análise Jurídica dos Conceitos de Igualdade, Liberdade e Vida Pública Democrática – Coordenado pelos Profs. Marcelo Rocha e Ênio Carvalho. E-mail: luana.ferreira-cruz@hotmail.com.

reflexão acerca do ser enquanto ser individual para o alcance da compreensão das motivações que afastam os seres de uma estável cooperação social. Para Henrique Cláudio de Lima Vaz, o *ethos* individual – quando plenamente realizado – em comunhão com a instituição de uma Política justa e de um Direito efetivo representariam a “autolegitimação de uma sociedade” (VAZ, 1996, p. 440). Logo, evidencia-se a necessidade do estudo da realização do ser em suas diversas dimensões, tanto social como individual, a fim de se estabelecer uma sociedade justa e equitativa.

Sob essa ótica, porém, a realidade nos interpela: O que caracteriza a realização humana e como alcançá-la? O melhor caminho estaria interligado à contemplação individual ou à cooperação social? Sendo assim, o trabalho visa compreender a Teoria Política da Justiça como Equidade do filósofo norte-americano John Rawls e as possibilidades da instituição de sua teoria nos atuais meios democráticos do mundo, como alternativa para a garantia de condições essenciais de dignidade humana que favoreçam a constante realização do ser em sua vida ética e política – como pontua Lima Vaz. Em síntese, a teoria Rawlsiana objetiva traçar princípios básicos de justiça que em uma sociedade democrática pautada pelo “pluralismo razoável” – a coexistência entre divergentes concepções doutrinárias – sejam aceitos e seguidos por todos os indivíduos que, na percepção Rawlsiana, são livres e iguais. Portanto, sua teoria, caso aplicada, representa a “ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração para outra” (RAWLS, 2003, p.7), provendo, dessa forma, caminhos para a realização das potencialidades de todos os seres pertencentes a esse meio.

A caracterização dos conceitos de justiça, ética e moral representam permanentes alvos de diferentes significados. No entanto, esses três termos sempre são descritos como importantes atributos das instituições sociais e da personalidade dos indivíduos. Assim, buscando compreender a dinâmica da realização humana no meio democrático, procurou-se promover a inter-relação entre as concepções coletivas de John Rawls, acerca da cooperação social e as ideias voltadas para a transcendência individual do ser desenvolvidas através da proposta da Paideia Ética de Lima Vaz. A discussão ganha notoriedade visto que os dois grandes filósofos, apesar de John Rawls não se interessar pelo estudo da ética individual, apenas institucional, voltarem seu trabalho para o desenvolvimento de um estudo de compreensão do “como” alcançar, em uma sociedade democrática, o consenso – ético, constitucional, justo e de condições públicas de estruturas e mínima dignidade – entre os cidadãos. Tal consenso seria, sob tal ótica, responsável por designar meios efetivos para a realização dos seres, que por meio de um constante agir, necessitam de permanentes condições de transformações sociais.

Diante de tais reflexões, pontua-se que Lima Vaz e John Rawls reconhecem a necessidade da caracterização de uma Teoria da Justiça que se concretize no âmbito político, para que haja, assim, a manutenção da vida democrática. Dessa forma, busca-se compreender a efetiva possibilidade de aplicação da Teoria da Justiça como Equidade e da cooperação social, como

estrutura ética-política de realização do ser. Para tanto, o presente artigo que ora se apresenta pertence à vertente metodológica jurídico-sociológica. No tocante ao raciocínio desenvolvido na pesquisa, optou-se pelo método, predominantemente, dialético e pela técnica da pesquisa teórica. Ainda, ao analisar a possibilidade posterior de instituição da Teoria da Justiça como Equidade na realidade social, o artigo desenvolvido se encaixa no tipo de pesquisa jurídico-projetivo, visto que, sua estruturação visa descrever traços efetivos para a promoção da realização humana nos eixos éticos e políticos da sociedade democrática.

1. A TEORIA POLÍTICA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE E A CONCEPÇÃO ÉTICA-POLÍTICA DE COOPERAÇÃO SOCIAL

Em 1971, o filósofo e professor norte-americano, John Rawls publica a marcante obra *Uma Teoria da Justiça*, na qual, pautado por um ideal liberal, ele demonstra se preocupar em descrever a estrutura de uma concepção perfeita de justiça social que se concretize dentro das possibilidades de uma sociedade democrática. Sob tal ótica, Rawls inicia a obra afirmando ser a justiça “a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 1997, p.3), sintetizando, assim, em poucas palavras a importância que o autor estabelece a um caráter coletivo para a formulação de sua teoria. Para tanto, John Rawls define a concepção política de equidade como a condição ideal para a estruturação de uma teoria da justiça. A crença no valor da equidade se fortifica, visto que, para ele a percepção acerca do que é justo somente se estrutura, em uma sociedade democrática - marcada por divergentes concepções doutrinárias - a partir de um consenso geral, aceito e seguido por todos como mecanismo mínimo para a cooperação geral dos cidadãos.

Nesse sentido, Rawls ancora a organização de sua teoria nos ideais de liberdade e igualdade, visto que, para ele, estando em condições equitativas de liberdade e igualdade, os cidadãos participantes de uma sociedade desenvolveriam plenamente suas concepções de justiça e bem. Portanto, para ele, a equidade se fortifica como o mecanismo mais viável para uma coexistência pacífica entre as diversas concepções passíveis de serem estruturadas em uma realidade pautada pelo o que o filósofo denomina como “pluralismo razoável”. Dessa forma, John Rawls demonstra que a realização do ser depende dos princípios de justiça e dignidade formulados pelo coletivo, visto que a realização humana estaria interligada – segundo ele – à garantia de ser livre e igual. Assim, a formulação da teoria Rawlsiana de Justiça se ampara em seis ideias fundamentais necessárias para a compreensão de sua aplicabilidade: A ideia da Posição Original, da condição de cidadãos livres e iguais, da formulação de uma estrutura básica, a ideia de uma justificação pública, da concretização de uma sociedade bem-ordenada e a concepção de uma sociedade como sistema equitativo de cooperação.

1.1. A ESTRUTURA ESSENCIAL PARA A REALIZAÇÃO DA TEORIA DA JUSTIÇA

COMO EQUIDADE

Visando, portanto, estabelecer uma teoria de justiça aplicável e a-histórica, John Rawls propõe a realização de uma experiência mental. Trata-se assim, da formulação de uma espécie de contrato social, abstrato e hipotético, realizado por determinados cidadãos, livres e iguais, que em associação igualitária optariam por princípios comuns de justiça. Assim, a estrutura de sua teoria se inicia quando estes indivíduos se encontram em condições totais de igualdade, isto é, encontram-se na Posição Original, que corresponderia ao Estado de Natureza exposto pelos contratualistas. A Posição Original explica, dessa forma, a crença na Justiça como Equidade, pois, designa posições equitativas de racionalidade aos envolvidos na formulação dos princípios deste contrato. Sob essa realidade, segundo o filósofo norte-americano, os participantes dessa experiência hipotética determinariam termos viáveis de cooperação social, visto que, apenas o consenso entre as partes permite a manutenção da estrutura democrática, neste sentido, determinariam termos que tornariam possível a realização humana, através de garantias essenciais de dignidade.

Sobre a Posição Original, John Rawls esclarece:

Na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção da justiça. Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas semelhantes. (RAWLS, 1997, p. 13)

Acerca das características essenciais para a efetividade da Posição Original, pontua-se que as partes envolvidas estarão por trás de um “véu de ignorância”, que determina a abstração das contingências do mundo social (RAWLS, 2000, p. 66) visto que, para que os cidadãos optem voluntariamente por princípios justos e viáveis para todos não devem sofrer influências externas acerca de sua própria realidade, ou seja, não podem estabelecer princípios que os auto beneficiem. Dessa forma, o véu de ignorância representa a condição ideal para a igualdade efetiva e “expressa a condição normativa da posição original” (OLIVEIRA, p.120), pois, por não conhecerem seu caso particular, as partes “devem escolher princípios cujas consequências estão preparadas para aceitar (RAWLS, 1997, p.147). Sob essa condição, porém, pontua-se que as partes envolvidas no experimento mental apresentam conhecimento sobre fatos gerais das necessidades humanas que auxiliam na escolha de princípios benéficos, além de possuírem, segundo o professor norte-americano, duas faculdades morais que os permitem participar da cooperação social, realizarem-se enquanto seres individuais – por meio de sua autonomia particular – e desenvolverem suas potencialidades e autoestima enquanto pessoas livres e iguais.

A caracterização dos cidadãos como indivíduos que possuem as duas faculdades morais, designadas por Rawls, como Razoável e Racional, estruturam a possibilidade da formulação das designações humanas sobre um senso de justiça e uma concepção de bem, além de serem as peculiaridades humanas responsáveis por traçarem a igualdade entre as partes e a capacidade dos seres de se envolverem na cooperação social durante toda a vida, honrando mutuamente os termos equitativos dessa cooperação. Neste sentido, pontua-se a cooperação social Rawlsiana como o meio efetivo para a realização dos seres, sendo que, segundo o autor, a teoria se concretiza politicamente e por estimular a utilização das faculdades morais, há o desenvolvimento de uma “ética coletiva” que se fortifica na garantia de condições de dignidade humana, visto que, as partes, por possuírem apenas conhecimentos gerais, identificam o todo social como fim e não como meio – optando, portanto, em seguir a segunda formulação do imperativo categórico Kantiano (BARROSO, 2014, p. 72).

Assim, a concepção Rawlsiana sobre pessoas iguais se materializa pela posição original, visto que, nesta condição as partes têm direitos iguais no tocante aos procedimentos que adotam para chegar a um acordo (RAWLS, 2003, p.28). Já, a caracterização dos indivíduos como pessoas livres, efetiva-se em dois sentidos: a) As partes são livres por reconhecerem em si e nos demais a faculdade moral da razão, que representa a concepção de bem e são consideradas, também, livres por b) serem fontes de reivindicações legítimas, “ou seja, consideram-se autorizados a fazer reivindicações a suas instituições para promover suas concepções do bem” (RAWLS, 2003, p. 32). Possuir, portanto, efetivamente as condições de liberdade e igualdade, representam mecanismos essenciais para o desenvolvimento humano, pois, tais princípios são responsáveis por determinar condições equitativas de cooperação social. Trata-se assim, do reconhecimento jurídico e político de direitos e deveres necessários para a garantia segura da cidadania e consequentemente das potencialidades humanas.

Seguindo tal percepção, seria contraditório exigir dos cidadãos sem garantias de efetiva liberdade e igualdade, posturas éticas, visto que o desenvolvimento dessa virtude apenas se estabelece a partir da cooperação social, sendo que, tal realidade, estruturada por um consenso geral, é o que permite a existência da justiça social e da concepção de bem. Logo, o desenvolvimento do agir humano estaria, essencialmente, interligado ao *ethos* comunitário. Sob tal ótica, a análise coletiva formulada por Rawls como ambiente ideal para a concretização de uma teoria de justiça efetiva se constrói a partir do que o filósofo denomina como o objeto primário da justiça, a estrutura básica. A estrutura básica representa a “maneira como as principais instituições políticas e sociais da sociedade interagem formando um sistema de cooperação social, e a maneira como distribuem direitos e deveres básicos e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social” (RAWLS, 2003, p. 13). Dessa forma, pontua-se na teoria de John Rawls a permanente preocupação com um ideal liberal, que, inicialmente, garanta direitos e políticas sociais mínimas de dignidade a todos.

Sendo assim, a teoria da justiça como equidade propõe que os dois princípios de justiça escolhidos pelas partes – livres e iguais – na posição original por trás de um véu de ignorância e do desenvolvimento de suas duas faculdades morais – razoabilidade e razão – sejam

aceitos por todos, por meio de um consenso geral, e, principalmente, aplicáveis na instituições que esquematizam a estrutura básica da sociedade. A teoria Rawlsiana demonstra, portanto, crer que a formulação dos princípios de justiça em uma determinada sociedade, quando escolhidos coletivamente por meio da abstração das contingências sociais passíveis de favorecimento, garante a dignidade humana a todos os envolvidos, visto que, identifica tal garantia como um valor intrínseco aos cidadãos, evidenciando a autonomia dos indivíduos através da igualdade equitativa, o que simboliza o desenvolvimento de princípios de justiça que satisfaçam as necessidades vitais das partes. Sob essa ótica, Luís Roberto Barroso ainda afirma ser a autonomia do indivíduo, garantida através da dignidade humana, o elemento ético da sociedade (BARROSO, 2014, p.81), dessa forma, compartilhando da ideia da concepção coletiva do bem Rawlsiano, pontua-se que essa realidade pressupõe o preenchimento de determinadas condições que se estruturem na garantia, para as partes, do mínimo existencial.

“Para serem livres, iguais, e capazes de exercer uma cidadania responsável, os indivíduos precisam estar além de limiares de bem-estar” (BARROSO, 2014, p. 85), assim, refletir acerca da realização humana nos eixos éticos e políticos da vida infere que a garantia jurídica a condições existenciais para uma vida digna são direitos sociais básicos para se exigir um caráter ético e justo dos cidadãos. Tal visão, em comunhão com a concepção Rawlsiana sobre a cooperação social garante, pois, o equilíbrio da teia social, visto que, há a preservação dos pilares da democracia, “consolidando o Estado de bem-estar social, fundamentado na justiça e no acesso igualitário das pessoas aos bens primários fundamentais” (ALVES, OLIVEIRA, 2010, p.27). Neste sentido, infere-se que tal realidade permite a concretização da teoria da justiça de John Rawls, pois, a preservação dos princípios democráticos pressupõe a coexistência pacífica das divergências doutrinárias - frutos do pluralismo razoável - sendo que, “as únicas coisas que os ‘cidadãos cooperativos’ de uma sociedade bem-ordenada partilham são os valores políticos liberais e o propósito de fazerem justiça mutuamente” (OLIVEIRA, p. 122).

1.2. OS DOIS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA E A IDEIA DE UMA SOCIEDADE BEM-ORDENADA

O alcance efetivo da escolha racional e neutra de princípios políticos de justiça está interligado, pois, segundo John Rawls em sua teoria, à concepção da ideia fundamental de “justificação pública”. A partir dessa ideia fundamental os “cidadãos justificam, uns para os outros, seus juízos políticos: cada um coopera, política e socialmente, com os restantes em termos aceitos por todos como justos” (RAWLS, 2003, p. 38), o que garante a cooperação social e, portanto, a organização de uma sociedade bem-ordenada, na qual apesar dos desacordos, há um respeito mútuo e um ideal de reciprocidade de justiça, que se fortifica nos termos constitucionais daquela sociedade – escolhidos a partir do experimento hipotético mental da Justiça como Equidade. Essa condição se estrutura, assim, como eixo essencial – postulado pelo Direito – para a concretização dos princípios de liberdade e igualdade, visto que “em um sistema institucional com esse perfil, as realizações pessoais são possíveis, desde

que se melhore a condição do outro e se respeitem as condições impostas pelo pacto para a preservação de todos” (BITTAR, 2016).

Para tanto, John Rawls visa prever quais seriam os princípios de justiça ideais para a realização da teoria da Justiça como Equidade e da cooperação social em uma sociedade bem-ordenada, a fim de serem estabelecidas condições favoráveis para a realização dos seres. Trata-se assim, da formulação de uma resposta para o seguinte questionamento: “Que princípios de justiça são mais apropriados para determinar direitos e liberdades básicos, e para regular as desigualdades sociais e econômicas da perspectiva de vida dos cidadãos?” (RAWLS, 2003, p. 58). Visando, neste sentido, encontrar uma convicção efetiva como resposta, John Rawls acredita que as partes, na Posição Original, optariam pelos seguintes dois princípios de Justiça:

A) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos, e B) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença). (RAWLS, 2003, p. 60)

O primeiro princípio evidencia, pois, a impossibilidade dos sistemas políticos e jurídicos de uma sociedade bem-ordenada traçarem mecanismos ou legislações contrárias as garantias de liberdades de certos indivíduos. A partir dessa percepção, concretiza-se, então, o ideal de cidadania equitativa entre os membros de uma sociedade, visto que, restrições sobre os direitos de liberdade somente se tornam permissíveis quando legitimados por todos. Assim, interferências políticas e jurídicas sobre os direitos de liberdade “devem ser justificadas sobre as bases de uma ideia legítima de justiça, de um consenso sobreposto, que possa ser compartilhado” (BARROSO, 2014, p. 88) por todos os cidadãos. “Neste sentido, é impossível que se restrinjam ou se violem as liberdades de uns para que outros possam gozá-las melhor. A justiça não o permite” (DANNER, 2008, p.9), visto que, a segurança sobre os direitos de liberdade define o *status* comum de uma sociedade equitativa e cooperativa, na qual os cidadãos recebem condições favoráveis para o “seu desenvolvimento adequado e para o exercício completo e informado das duas faculdades morais” (DANNER, 2008, p.10), ou seja, quando os indivíduos são assegurados pelo Estado Democrático da possibilidade de se realizarem, como quiserem, dentro da estrutura traçada pelo consenso sobreposto.

Evidenciando, portanto, a prevalência do primeiro princípio sobre o segundo e do segundo sobre o princípio da diferença, John Rawls reforça a concepção política da justiça social como equidade e fortalece o ideal da cidadania igual como condição essencial para a manutenção da estrutura básica e democrática. Assim, o segundo princípio visa assegurar o ideal liberal, visto que, ao impedir a concretização de preconceitos, de benefícios e de

dominações políticas e econômicas - entrelaçadas ao status social – favorece o meio adequado para o desenvolvimento das potencialidades de cada ser:

Para tanto, diz-se que a igualdade equitativa de oportunidades exige não só que cargos públicos e posições sociais estejam abertos no sentido formal, mas que todos tenham uma chance equitativa de ter acesso a eles. Para especificar a ideia de chance equitativa dizemos: supondo que haja uma distribuição de dons naturais, aqueles que têm o mesmo nível de talento e habilidade e a mesma disposição para usar dons deveriam ter as mesmas perspectivas de sucesso, independentemente de sua classe social de origem, a classe em que nasceram e se desenvolveram até a idade da razão. Em todos os âmbitos da sociedade deve haver praticamente as mesmas perspectivas de cultura e realização para aqueles com motivações e dotes similares. (RAWLS, 2003, p. 61)

A partir dessas percepções, Rawls evidencia que todos devem exigir de uma sociedade pautada pela cooperação social e por estes dois princípios de justiça, a possibilidade de se auto realizarem como qualquer outro membro dessa sociedade bem-ordenada, independente – como na posição original – de sua real condição de vida humana. Ainda, sob o segundo princípio, pontua-se que a particularidade denominada como “princípio da diferença” se concretiza como o ideal para o equilíbrio pacífico das divergências sociais, econômicas e doutrinárias. Dessa forma, a teoria Rawlsiana – assumindo um caráter realista – permite a existência de desigualdades sociais, desde que tais diferenças tragam vantagens para os menos afortunados, ou seja, na percepção de John Rawls, “o desenvolvimento econômico é legítimo na medida em que promove o desenvolvimento humano, a justiça social” (DANNER, 2008 p.13), visto que, a crença na princípio da diferença está, justamente, interligada a garantia mínima para todos desenvolverem suas potencialidades.

Por fim, pontua-se, portanto, que o princípio da diferença evidencia traços da personalidade social como a reciprocidade, a solidariedade e a própria cooperação social, pois, tal princípio expressa “uma preocupação com todos os membros da sociedade” (RAWLS, 2003, p. 10). Traçando, dessa forma, direitos e políticas públicas sociais que estimulam a autoestima dos cidadãos, a capacitação destes enquanto membros importantes e cooperativos e a realização destes indivíduos, em todos os eixos públicos e privados de suas vidas, a fim de se estabelecerem princípios éticos e morais, que permitam a coexistência pacífica de todo o pluralismo existente em sociedades democráticas. Neste sentido, a teoria Rawsiana acredita que caso as seis ideias fundamentais sejam concretizadas, há de se estabelecer efetivamente uma sociedade bem-ordenada, equitativa e justa, na qual todos os membros cooperam para o bem social, apresentam garantias de segurança de sua dignidade e condições favoráveis para se realizarem, o que permite o desenvolvimento verdadeiro de uma concepção ética e política nos cidadãos, livre das contingências sociais.

2. O DIÁLOGO ENTRE LIMA VAZ E JOHN RAWLS: UMA INTER-RELAÇÃO NECESSÁRIA

Objetivando traçar uma aplicabilidade efetiva da Teoria da Justiça como Equidade nas sociedades democráticas e a real realização humana do indivíduo, promove-se uma inter-relação entre os discursos do filósofo e professor brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz e do filósofo norte-americano John Rawls. A Teoria da Cooperação Social Rawlsiana, pautada na realização de um experimento hipotético mental, caracteriza uma crença em um bem e uma justiça, que seriam próprios do ser humano, no entanto, a evolução social demonstra, diariamente, a instabilidade das relações sociais, abstraindo, portanto, a efetividade da teoria de Rawls. Nesse sentido, Lima Vaz, ao expressar a necessidade de uma ética individual e contemplativa, adquirida por meio de uma constante educação ética, promove uma nova reflexão que em tese permitiria a transformação do indivíduo para uma forma superior de vida. Sob tal ótica, investiga-se a possível formação ética, inicialmente, do indivíduo para sua posterior participação no experimento hipotético proposto por Lima Vaz, a fim de se desconstruir a abstração presente na Teoria da Justiça e aplicá-la no plano político-democrático.

Dessa forma, identificar a necessidade de uma transformação moral-ética do indivíduo em sua particularidade não é negar a condição básica do ser humano, enquanto ser gregário. É compreender, por outro lado, a essencialidade e as singularidades de cada um dos sujeitos pertencentes a sociedade democrática, para que assim possa se falar de uma realização humana em sua completude. Além da realização humana, entender o indivíduo enquanto fim em si, e não como mero meio, parte da sociedade, é possibilitar a aplicação da cooperação social Rawlsiana, pois, em uma estrutura básica, na qual não há supressão de determinados indivíduos sobre outros, há de se perceber uma inclinação moral para um pacífico convívio social, estruturado em uma legislação efetiva e um regime político de reconhecimento total dos indivíduos, o que favorece a concretização de uma sociedade justa e igualitária, como visa alcançar John Rawls.

Nesse sentido, a Constituição brasileira de 1988, ao estabelecer seus princípios e objetivos fundamentais, entre eles, especificamente, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, o pluralismo político, a disposição para a construção de uma sociedade livre, justa e solidária e o bem estar de todos (BRASIL, 1988) traça um caminho semelhante ao reconhecimento jurídico necessário acerca da igualdade e liberdade dos cidadãos, propostos tanto por Lima Vaz como pela concepção Rawlsiana. Os “princípios fundamentais são diretrizes imprescindíveis [...] refletem os valores abrigados pelo ordenamento jurídico, espelhando a ideologia da constituinte, os postulados básicos e os fins da sociedade” (BULOS, 2020), no entanto, ao analisar a aplicabilidade desse Direito na realidade social do Estado Democrático de Direito, pontuam-se anomalias, exclusões e privilégios. Assim, todas as tensões da não aplicabilidade dos princípios concretizadas no ambiente político-prático, evidenciam a necessidade da instituição de um terceiro eixo – identificado pelo Padre Lima Vaz – que vise a reciprocidade e o seguimento particular das metas por todos os sujeitos, sendo este, portanto, a Paideia Ética.

Sobre o assunto, Lima Vaz esclarece:

Ética, Política e Direito, antes de serem vastos corpos teóricos na enciclopédia dos saberes reconhecidos e praticados na nossa cultura superior são, segundo a profunda intuição platônica retomada por Aristóteles, programas pedagógicos que visam educar o indivíduo e a comunidade para aquela que o mesmo Aristóteles denominou a vida no bem e que é em suma, a vida plenamente humana. Assim como estão teoricamente articuladas como ciências, a Ética, a Política e o Direito estão, como projetos pedagógicos, em vital interdependência, de sorte a se poder afirmar que sem educação ética não há autêntica participação política. (VAZ, 1996, p.450)

Seguindo, assim, a reflexão Vaziana, pontua-se, conseqüentemente que sem autêntica participação política, não há autêntica cooperação social entre os indivíduos, portanto, não há aplicabilidade da Teoria Rawlsiana. “Assim, é possível postular que a educação ética visa uma profunda e importante transformação interior do indivíduo ético, no cerne de sua consciência individual, dos interesses particulares e contingentes em interesses racionais” (RIBEIRO, 2015), o que conseqüentemente fortifica uma Teoria da Justiça pautada na igualdade, na liberdade e, especialmente, na reciprocidade entre os indivíduos. Isto porque ao se realizar enquanto sujeito ético, acredita-se que o indivíduo se incline, naturalmente, para a busca do bem e da realização coletiva humana, conseguindo, dessa forma, promover continuamente o experimento hipotético mental, proposto por Rawls, de maneira justa, neutra e efetiva, estabelecendo, verdadeiramente, princípios viáveis que esteja disposto a seguir.

Para Rawls, é clara a noção de que uma concepção política se desdobra em uma concepção moral, porém, para sua Teoria da Justiça como Equidade, essa concepção se aplica “a um certo tipo de objeto, a saber, instituições econômicas, sociais e políticas” (RAWLS, 2000, p.203), isto é, visa se aplicar ao que John Rawls denominou estrutura básica, de caráter coletivo. O filósofo norte americano, porém, reconhece a divergência social, as histórias e condições próprias de cada localidade, em razão disso, para a aplicabilidade efetiva de sua teoria, urge-se também que passe a reconhecer o caráter moral dos sujeitos – pertencentes a essas localidades – em suas particulares, visto que “a passagem da consciência como norma-subjetiva à norma ético-jurídica intersubjetiva comunitária designa o movimento inteligível que percorre a estrutura do universo ético e político-jurídico”. (VAZ, 1996, p.450).

Por fim, permite-se afirmar que a inter-relação entre as reflexões de ambos os filósofos auxiliam na concretização de um Direito justo e equitativo, que se desdobra na garantia de condições mínimas decentes de dignidade humana para todos, a fim de se possibilitar a realização completa de cada indivíduo pertencente ao meio social. Assim, o diálogo entre Lima Vaz e Rawls permite repensar uma análise completa do indivíduo, em todas as suas

manifestações e dimensões. Como legitimado por ambos os autores, sabe-se que os seres humanos apresentam necessidades das mais diversas, dessa forma, construir uma teoria da justiça pautada pela concepção teórica Rawlsiana e a aplicabilidade, estruturada pelos 3 eixos Vazianos – Ética, Política e Direito – caracteriza-se como uma formulação efetiva para a real realização humana e a concretização de uma cooperação social equitativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante o exposto, atenta-se, portanto, que a Teoria da Justiça como Equidade, fundada a partir de uma lógica liberal igualitária, apresenta pareceres abstratos no tocante a sua real aplicabilidade nas sociedades democráticas atuais. Isto porque, em razão da legitimação transcrita por John Rawls ao “pluralismo razoável” em comunhão com o não desenvolvimento de uma ética individual contemplativa, percebe-se, no ambiente político, a concretização de uma instabilidade social, no tocante aos níveis de igualdade e liberdade, visto que, os sujeitos sociais, não são levados a desenvolverem uma reflexão coletiva de bem-comum aplicável. Nesse sentido, pontua-se que, de fato, as divergências doutrinárias do pluralismo, na esfera democrática, são legítimas e necessárias, mas necessitam de uma nova lógica para se aplicarem com a finalidade de promoverem a realização de cada indivíduo em todas as suas manifestações, isto é, tanto como ser particular, tanto como ser coletivo.

Em síntese, pontua-se que a Teoria da Justiça de John Rawls, especialmente, a partir da noção de Cooperação Social, apresenta condições para o desenvolvimento de um ambiente social, ético, político e jurídico que vise a realização humana. No entanto, tal teoria, para sua real aplicabilidade e para o afastamento das abstrações existentes, deve estar em consonância com os três eixos estabelecidos segundo a concepção de Lima Vaz: Ética, Política e Direito, que devem ser, portanto, concretizados a partir do desenvolvimento, inicialmente individual, de uma Paideia Ética. Sob tal ótica, ressalta-se, portanto, a importância da necessidade de aplicação de uma educação ética, para que os direitos a liberdade e igualdade – elevados como direitos essenciais para John Rawls – não permaneçam somente na teoria política-jurídica e sejam, dessa forma, aplicáveis na vida democrática, visando a completude dos indivíduos.

Por fim, conclui-se que a Cooperação Social entre indivíduos livres e iguais demonstra uma real possibilidade de construção de uma sociedade equitativa. Este texto visualiza que cada sujeito pertencente ao meio social, a partir de um crescimento, portanto, ético, contemplativo, transcendente e moral particular – sustentado por Lima Vaz – desenvolverá percepções efetivas para se afastar de suas condições particulares de vida e, assim, participar qualitativamente do experimento hipotético mental proposto por John Rawls, optando, dessa forma, por princípios de justiça que se apliquem a todos os indivíduos. Assim, a lógica desenvolvida no presente artigo enxerga que, escolhidos sob essa nova condição – de educação ética – os princípios de justiça Rawlsianos possibilitarão a realização humana nos seus eixos

éticos e políticos, a partir da concretização de uma qualidade de vida digna para todos os pertencentes do meio social.

REFERÊNCIAS

ALVES, Marcos A; OLIVEIRA, Neiva A. *A Justiça e Políticas Sociais na Teoria de John Rawls*. Sociedade de Debate (UFpel), Vol. 16 N°1, p. 25-43, 2010.

ARISTÓTELES. A Política. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_aristoteles_a_politica.pdf&ved=2ahUKEwji6K-DUjOLrAhV2E7kGHYwOAxMQFjAAegQIAhAB&usg=AOvVaw28JBQeBI-RrWFIhi_yRHbN. Acesso em: 5 ago. 2020.

BARROSO, Luís Roberto. *A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo: A Construção de um Conceito Jurídico à Luz da Jurisprudência Mundial* – 3º reimpressão – Belo Horizonte: Editora Fórum, 2014.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Curso de Ética Jurídica: Ética Geral e Profissional*. 13 ed – São Paulo: Saraiva, 2016.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidente da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 11 set. 2020.

BULOS, Uadi Lammêgo. *Curso de Direito Constitucional*. 13.ed – São Paulo: Saraiva Educação, 2020.

DANNER, Leno Francisco. Justiça Distributiva em Rawls. *Revista Eletrônica do Curso de Filosofia* – UFN: Universidade Franciscana, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/183>. Acesso em: 15 ago. 2020.

OLIVEIRA, Cícero. *Justiça e Equidade em John Rawls*. Cadernos de Ética e Filosofia Política. Número 26, p. 114 – 128.

RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*. Tradução Almiro Pisetta e Lenitta M. R. Esteves – São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RAWLS, *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS. *O Liberalismo Político*. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo – São Paulo: Editora Ática, 2000.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. A Ética Filosófica de Padre H. C. Lima Vaz, SJ. *Revista Brasiliensis*. V. 4, N.8, 2015.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Justiça: Filosofia do Agir Humano*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 23, n.75, 1996.

A possibilidade de uma filosofia da cultura em Lima Vaz

Cleber Junio Lima Fernandes¹

Resumo: O presente trabalho, como parte de pesquisas exploratórias, pretende aproximar-se da filosofia da cultura empreendida por Lima Vaz. Dessa maneira, pretende-se compreender como Lima Vaz enxerga o papel que a Filosofia tem diante do tema da cultura, o problema da unidade e multiplicidade desse conceito e a passagem que se opera na distinção entre cultura e ética. Para esse fim, serão analisados capítulos de livros e textos específicos do filósofo que tratam diretamente do assunto, tais como “Filosofia e cultura”, “Ética e cultura” e “Filosofia e cultura na tradição ocidental” “Cultura e filosofia”. Todos esses pontos levantados fazem arte da questão maior que é compreender como Lima Vaz pensa a possibilidade de estabelecer uma filosofia da cultura, à diferença de uma construção filosófica sobre ética. Compreende-se, que a proposta deste trabalho supera os limites de uma comunicação e um artigo, mas, como já afirmado, este será um passo de aproximação que não pretende esgotar o tema, mas levantar em linhas gerais a profundidade do tema analisado por Lima Vaz e, posteriormente, adentrar mais no universo filosófico vaziano. Para o filósofo, o ser humano é concebido, nasce, vive e morre em sociedade, de modo que sua vida se revela enraizada e transpassada pela vida de outros tantos que cercam seu cotidiano. Essa dinâmica entre prática cotidiana e institucionalização dos costumes é analisada por Lima Vaz e, em seu estudo preliminar dos significados da palavra grega *ethos*, ele encontra o significado de “morada do homem”. Uma das características que nos interessa neste trabalho é essa morada ser uma construção e reconstrução que torna um determinado espaço do mundo habitável pelo ser humano. Para o filósofo, a cultura é o espaço da realização do ser humano e, portanto, seu estudo parte de uma antropologia e se reveste como uma ontologia das formas de vida (*lebensform*), posto que outra característica dessa morada é o encerramento dos costumes, normas e valores para a ação humana dentro dela. Desse modo, a filosofia da cultura também se vê na necessidade de analisar o dever ser do ser humano em relação à sua morada. Nesse momento Lima Vaz passa a entender que cultura e ética são coextensivas, abrindo espaço para então ser pensada uma ética da cultura, que exprime a unidade analógica das culturas através do ser da cultura.

Palavras-chave: Cultura; Ética; Lima Vaz.

1 Mestrando em Filosofia pela Faje.

INTRODUÇÃO

No texto “Fenomenologia do *ethos*” o Vaz empreende um estudo da etimologia dessa palavra grega, chegando à distinção entre *ethos* com “*η*” e “*ε*”, pois “a primeira acepção (com eta inicial) designa a morada do homem, [...] um lugar de estada permanente e habitual, um abrigo protetor, [...] costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação” (VAZ, 1993, p. 13), ao passo que a segunda acepção indica “o processo genético do hábito ou a disposição habitual para agir de uma certa maneira” (VAZ, 1993, p. 14).

Enquanto a segunda acepção remete mais ao indivíduo, que à contraposição do impulso age de determinada maneira e indica que a personalidade ética se articula com o costume. É em relação com ele que a ação humana assume o caráter de dever-ser ou bem, portanto, assume o caráter de *logos* como expressão do ser humano no mundo. Essa passagem para o bem e o dever-ser da ação humana se dá justamente porque a morada do homem não é igual à morada do restante dos animais, dado que o bem desses últimos está ligado à *physis*, à necessidade da natureza e do instinto, ao passo que para o ser humano o bem está ligado à *práxis* e à liberdade.

Esse reino da necessidade, como Vaz afirma (1993), é rompido pela abertura operada pelos costumes através das normas, interditos e valores, sendo que eles são construídos e reconstruídos. O filósofo retoma Platão e o Bem, pois tanto ele quanto a morada são marcados como uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante que está além de todo ser e acabamento.

A partir desse momento, Vaz desenvolve nesse artigo a problemática da ética como o saber racional do *ethos*. Contudo, a definição que Vaz encontra para a palavra instiga no leitor a curiosidade para entender como o conceito de morada do homem é desenvolvido pelo filósofo, se é possível chamar essa morada como cultura e se existe a possibilidade de estabelecer, de fato, um pensamento mais rigoroso sobre o tema e como esse pensamento se relaciona com essa própria morada, ou seja, se é possível estabelecer uma filosofia da cultura.

O avanço nas leituras dos textos escritos pelo filósofo revela-nos que ele pensou sistematicamente sobre o tema, mais especificamente nos textos publicados em revistas, e posteriormente reunidos na primeira parte da obra “Escritos de filosofia III, Filosofia e Cultura”. Eles serão a base para a incursão deste trabalho de aproximação à obra de Lima Vaz, que tenta trazer em algumas linhas os problemas por ele levantados e analisados sobre a temática da cultura, que se revelam de fundamental importância na contemporaneidade, mas que se mostram quase que perenes diante do ser humano em sociedade. Logo, podemos dizer preliminarmente que há sim uma filosofia da cultura no pensamento de Vaz.

1. CULTURA E ANTROPOLOGIA

Para que se possa pensar o conceito de cultura, para o filósofo é necessário lançar antes um olhar sobre a antropologia. Vaz (1997, p. 115) parte do pressuposto de que o ser humano é um ser expressivo que cria uma forma de vida, à distinção dos outros animais. O ser humano não recebe apenas os influxos de sua natureza animal, mas pensa e escolhe seus próprios fins, constitui bens e para nortear suas ações nas mais variadas esferas da vida cotidiana. Desta feita, “as obras da cultura surgem sempre no interior de uma esfera de interesses e estão assim sempre vinculadas à satisfação de uma necessidade humana” (VAZ, 1997, p. 7).

Segundo a leitura que Ribeiro (2017) faz de Vaz, um bem é uma categoria trazida de Aristóteles pelo filósofo e é um objeto escolhido em comum pelos indivíduos de uma dada comunidade para ser alcançado por eles, um objetivo negociado politicamente – que inclusive é um bem em si e é pressuposto para os outros. Desse modo, um bem é o parâmetro da ação humana, conferindo a ela uma constância e uma direção (VAZ, 1997, p. 102), e é a consideração desses bens histórica e socialmente determinados que podemos denominar *ethos*.

Esses bens são organizados hierarquicamente de maneira incessante e contínua no decorrer da história da comunidade, num processo longo e trabalhoso sobre esses valores, “constituindo o lado normativo da cultura, ou o que designamos como seu *ethos*” (VAZ, 1997, p. 116). Desse modo, a cultura é fruto da nossa expressividade enquanto seres históricos, posto que esses valores são os bens incessantemente gerados na dinâmica da vida humana, que não cessa enquanto houver seres humanos vivos e convivendo entre si. A cultura é, para o filósofo, o desdobramento e validação da vida teleológica do ser humano.

Contudo, ainda que ela seja produto da natureza humana, resta a questão diante das diversas culturas que existem e existiram no decorrer da presença humana na face da Terra. A resposta de Vaz diante do problema da multiplicidade empírica se encontra na unidade analógica entre as várias formas de vida que os seres humanos construíram para si

porque o *ato* criador do objeto cultural é expressão da abertura do homem à universalidade do ser e é no horizonte dessa universalidade que a *obra* de cultura se situa e adquire sua idealidade simbólica. [...] A unidade é, pois, uma *unidade na diferença* (por isso mesmo unidade *analógica*) que permite ao homem *realizar-se* na pluralidade das culturas história e na rica profusão de formas por elas ostentadas. (VAZ, 1997, p. 90-91).

O filósofo lança mão do conceito de ilimitação tética, da antropologia que ele desenvolve, para referir essa unidade à abertura transcendental que o ser humano tem para o *ser*. Dessa maneira, enquanto ser de expressividade, o ser humano pode ser visto como ser-em-relação com a diferença ôntica da realidade que o cerca, influenciando sua ação com as coisas (relação poiética), com o outro (relação prática) e com o ser (relação teórica). Essa marca platônica de Vaz das três vidas permite ao ser humano *realizar* sua perfeição como pessoa diante do mundo, portanto, um ser de cultura.

2. CULTURA E HISTÓRIA

Outra questão que surge diante da multiplicidade se dá porque o modo vaziano de compreender a cultura a partir dos bens escolhidos pela comunidade dos seres humanos manifesta-se, com outras palavras do filósofo, como “seu lugar *natural* na imensa vastidão do universo, e é a partir dele que o homem pode estender sobre todas as coisas seu *olhar inteligente* e a operosidade do seu *fazer*” (VAZ, 1997, p. 101), sendo ela própria a versão humana da natureza. Entretanto, o caráter histórico da cultura leva à consideração do dado referente aos bens e à sua constituição através dos bens e valores.

O movimento paralelo entre a cultura e a vida histórica da comunidade, quando a crise nelas se instala, na cultura acontece uma ruptura da hierarquia dos valores:

Duas alternativas então se apresentam e assinalam como que o paroxismo da crise: o retorno à natureza, miticamente idealizada como último símbolo de uma cultura em exaustão, ou a *anomia* que aceita e proclama o universal não-sentido. tais foram as alternativas pelos cínicos e pelos cétricos na crise da civilização grega do século III a.C., e elas se repetem, em proporções e alcance incomparavelmente maiores, na crise da civilização ocidental neste fim do século XX. (VAZ, 1997, p. 116).

O filósofo observa através dos momentos áureos e momentos de declínio de uma dada sociedade que também a cultura tem momentos de maior. A própria tragédia de Antígona demonstra isso, com sua visão pessimista da cultura, assim como aconteceu com os cínicos gregos e os estoicos, com seu “retorno à Natureza”, e com Virgílio e sua nostalgia aos tempos áureos de Saturno, em que a *justíssima tellus* proporcionava o alimento sem as duras penas do trabalho humano.

O olhar que o filósofo lança sobre a mais remota antiguidade encontra a evidência de uma necessidade de cultura pelos seres humanos, e essa necessidade tem sombras que permanecem sobre os humanos que lhes sucederam nas mais variadas tradições. Vaz dialoga com Daraki e traz dela a relação ambígua ente homem e natureza, sustentada na tragédia *Antígona*, de Sófocles, em que o homem se revolta contra Gaia divina em um afã de produzir algo além dela. É fundamental entender que, mesmo que a tragédia tenha sido escrita em meio à crise da *pólis* e, conseqüentemente, possui uma visão pessimista da cultura, “mostra-se, de modo exemplar, a tensão entre *natureza* e *cultura*, que parece acompanhar, ora latente ora visível, todos os passos da aventura histórica do homem” (VAZ, 1997, p. 103).

Vaz tem uma visão pessimista do processo que a sociedade do séc. XX passou, pois o mundo antigo helênico e romano viu o *ethos* cristão surgir como uma mensagem *espiritual* que conseguia ordenar o fluxo da história e da ação humana, mas o mundo pós-cristão (VAZ, 1997, p. 117) as grandes forças que dominam a sociedade são de ordem material.

A pós-modernidade dá-se exatamente no hiato imenso aberto entre a *práxis* como processo incessante de produção e a *práxis* como chave de inteligibilidade de uma história que, neste século, ofereceu o espetáculo do desencadear-se das mais devastadoras formas de irracionalismo. (VAZ, 1997, p. 117)

Caberá ao ser humano do séc. XXI repropor novas instâncias ética, filosófica e religiosa, mas sobretudo novas instâncias para a relação com o *Transcendente*, encontrando uma novas experiências e consciência históricas, pois essa é a dimensão mais profunda e elevada da antropologia que Vaz empreende.

3. CULTURA E FILOSOFIA

A recuperação da tradição helênica feita por Vaz é proposital, pois o filósofo reconhece que o a sociedade ocidental é herdeira dessa cultura; a própria possibilidade de pensar filosoficamente e pensar a relação entre filosofia e cultura já demonstra a herança que as sociedades contemporâneas trazem dos helênicos. Para Vaz, a filosofia está em relação de necessidade e paradoxo com a cultura (VAZ, 1997, p. 4).

Seguindo, o filósofo afirma que no ser humano, desde os primeiros vestígios da cultura pré-histórica, já se pode encontrar inscrita a inquietação pelo *ser* e pelo *sentido*, que se manifesta na construção da cultura como morada. Primeiramente, o filósofo entende que “as obras de cultura se constituem no interior de uma esfera de interesses e estão assim vinculadas à satisfação de uma necessidade humana” (1997, p. 7), de modo que é possível entender em outras palavras que a interpretação do mundo é uma necessidade do ser humano, fruto daquela *ilimitação tética*.

A multiplicidade de culturas e formas de vida também está associada às várias formas de concepção do saber e aos universos tradicionais das representações, crenças e normas de cada cultura. A abertura do ser humano ao ser leva-o às afirmações que geraram as pretensas evidências do senso comum, “construídas segundo as lições da natureza, a primeira das quais é a da luta como caminho de sobrevivência” (VAZ, 1997, p. 5).

Contudo, Vaz retoma que foi no contexto já Jônia, no séc. VI a.C., que surgiu a necessidade de explicar as razões do saber humano não conforme aquelas certezas da cultura, mas segundo os critérios da própria razão humana. O filósofo traz de Aristóteles (VAZ, 1997, p. 7) esse caminho progressivo do conhecimento, donde a razão como contemplação desinteressada, a partir da *scholé* dos sacerdotes egípcios, propiciou a curiosidade (mãe da ciência), mas que se instaurou como tal – enquanto razão pela razão – apenas com a *theoría* grega, que foi defendida como o *tópos* mais elevado da vida do homem na *pólis* diante da distinção operada por Platão e por Anaxágoras. Pode-se dizer, portanto, que, para Vaz, esse processo foi o devir da cultura que passou do mito à razão.

Vaz retoma a distinção que Platão faz daquelas três vidas do ser humano: teórica, prática e crematística, donde a vida teórica se justifica como a vida mais elevada da realidade

humana. Essa defesa não acontece apenas pelo argumento platônico, mas também com o aristotélico e o hegeliano. Mais à frente, concluirmos esse ponto, Vaz conclui que

a estrutura geral da relação entre cultura e Filosofia é caracterizada inicialmente pela *necessidade* do exercício do filosofar inerente ao desenvolvimento de uma cultura que aceitou legitimar socialmente o livre uso da razão demonstrativa ou, para usar o último genuinamente grego, Da Lógica. A filosofia passa a ser então a forma exemplar da *vida segundo a razão*. (VAZ, 1997, p. 85)

Contudo, para Vaz a relação entre a filosofia e a cultura não decorre apenas da necessidade, mas também do paradoxo, pois é justamente pela justificação que os filósofos gregos fazem de sua prioridade sobre o saber humano. O filósofo estaria no *atopos* da cultura e ele se torna o agente da mudança que se operou naquele contexto, pois a filosofia passou a assumir o papel da *enteléquia* (o princípio animador) da cultura, mas como autofundamentação reflexiva dela.

Essa passagem da cultura para a filosofia como pretendente de um discurso racional daquela que a gerou cria uma tensão dialética entre ambas, pois o papel da filosofia é o de observar crítica e sistematicamente as obras da cultura em uma busca do *universal* que existe nelas. A cultura, inicialmente, é o termo fundante da filosofia, mas os papéis se invertem em um segundo momento por causa da natureza interrogadora da filosofia e pela cultura torna-se objeto dela (VAZ, 1997, p. 85).

Contudo, Vaz não perde de vista a crítica moderna sobre pretensão do *átopos* do filósofo e da tensão dialética operada principalmente pelo próprio Platão, que sugere a regência simbólica e política da cultura sobre a filosofia; por Mar, que diz da técnica “tornar-se mundo” pelo estágio final da História; Heidegger, que diz da incorporação da antiga Metafísica nas estruturas da técnica; Husserl que discorre sobre a inevitável pergunta sobre a tarefa filosófica no ser da civilização ocidental.

Para o filósofo, a modernidade corre o perigo de a cultura moderna cair no perigo do niilismo e das desconstruções (VAZ, 1997, p. 15), pois

a intenção de uma crítica da cultura contemporânea como prolegômeno a uma metafísica e a uma ética do mundo humano nessa hora da nossa história parece representar, aos olhos da moda filosófica, apenas a tentativa vã de ressuscitar vestígios arqueológicos das construções outrora edificadas pela então chamada filosofia. (VAZ, 1997, p. 16).

Ele recorre ao reposicionamento operado por Dilthey, pois, para ele, é necessário considerar que esse agente também está inserido em um contexto e é perpassado por ele, mas é esse dado que torna a dialética ente filosofia e cultura ainda presente e à consideração de que o pensamento filosófico revela-se uma hermenêutica da cultura (VAZ, 1997, p. 16); ainda

mais, é uma hermenêutica de todas as áreas da cultura (religião, ética, política, história, ciências naturais, ciências humanas...), submetendo, como os gregos faziam, as representações do senso comum ao tribunal do *logos*. A filosofia, portanto, possui o papel de uma hermenêutica genuinamente filosófica da cultura do nosso tempo. Em outras palavras, “toda filosofia é uma filosofia da cultura” (VAZ, 1997, p. 86).

Para Vaz (1997, p. 79), a própria história da humanidade no ocidente demonstra a *necessidade* de um pensamento sistêmico no coração de uma cultura que acaba por pensar a *liberdade*. Ele elenca como pilares de Hércules dessa necessidade os pensamentos platônico e hegeliano, pois

em ambos os casos, tais exigências [de um pensamento sistêmico que permita pensar o universal] conduziram à posição de um Absoluto como Princípio rigorosamente *pensado* da ordem das razões, tanto na Protologia platônica como na doutrina hegeliana do Espírito. (VAZ, 1997, p. 78).

Filosofia é, portanto, manifestação da relação ente liberdade e necessidade racional, no caminho de “Inteligência Espiritual”, pois busca-se agora a liberdade como absoluta autodeterminação, pois liberdade é intrínseca à razão, como movimento da sua autoconstituição.

Dessas relações entre filosofia e cultura que advêm da necessidade e paradoxo, a filosofia e sua busca do universal levam ao aprofundamento que Vaz opera no artigo que gerou o capítulo “Cultura e Filosofia: perspectiva teórica”. Nele, o filósofo se debruçou mais incisivamente sobre os aspectos ontológico e normativo da relação entre elas. Essas aberturas do filósofo serão apresentadas brevemente nos próximos pontos.

O problema da multiplicidade das culturas e a da universalidade que a filosofia pretende leva o trabalho filosófico, ainda mais com o florescimento das ciências empíricas da cultura, no séc. XVIII. A busca do *ser* da cultura pela filosofia foi questionada e a justificação dela como objeto filosófico precisou ser repensada.

Vaz (1997, p. 90) entende que a contestação não fere a busca da universalidade justamente porque a quantidade também se move na qualidade, na autodiferenciação de cada paradigma cultural. Para ele, se a cultura é um desdobramento do ser do homem, sua filosofia também é um desdobramento da Antropologia Filosófica. Esse fundamento entre as diversas culturas, para Vaz (1997, p. 90), é o ser humano por ser criador de todas elas, e considerando-as como esse ecúmeno simbólico.

Dessa forma Vaz estabelece uma distinção ao escrever:

A unidade *ontológica* da cultura – a inteligibilidade do seu ser – reside na relação propriamente dialética que vigora entre a estrutura transcendental do sujeito que se manifesta no *ato* da criação cultural e a idealidade transcendental da *obra* de cultura, manifestada na for-

ma transtemporal e transespacial que lhe assegura sua perenidade simbólica. [...] O ato da criação cultural deposita a obra da cultura no aqui e agora da existência histórica do homem e no tempo do mundo, e ela passa a existir – com uma existência precária e ameaçada – arrastada pelo fluxo das coisas temporais. No entanto, pela forma a obra penetra no universo simbólico, que lhe assegura uma perenidade ideal. (VAZ, 1997, p. 90)

A ligação da cultura à Antropologia Filosófica, mostra, portanto, o direcionamento ao princípio da *ilimitação tética* (VAZ, 1997, p. 90), posto que o ser humano está aberto à universalidade do ser e é esse fundamento que permite à Filosofia encontrar a unidade do ser da cultura como uma unidade *analógica*.

A herança platônica de Vaz (1997, p. 14) se revela nessa marcação da universalidade, posto que o conhecimento filosófico está para o pensamento do Uno e do Ser, é fundamental pensar a “conversão” da cultura à Ideia, que unifica a multiplicidade das culturas na história. A filosofia, portanto, põe à miríade de culturas o *outro* delas, que se reveste como *norma* (dever ser) delas mesmas. Contudo, Vaz tem mente que o filósofo tem no horizonte de sua experiência o empírico de uma cultura, o que justifica a pluralidade dos *modelos ideais* propostos, mas não desabilita o labor filosófico sobre a cultura.

Ele também mostra sua herança hegeliana ao afirmar que a relação entre filosofia e cultura, até Hegel, se estrutura dialeticamente entre os níveis “crítico, onde ocorre a *negação* da dimensão empírica da cultura; metafísico e ético onde ocorre a sua *suprassunção* em termos de ideia e de norma” (VAZ, 1997, p. 15).

A tarefa filosófica sobre a idealidade de uma cultura também observa, como visto, o *dever ser* dela, não só no âmbito da ontologia, mas também o caráter normativo da ação humana. Para Vaz, o estudo da ontologia da cultura prolonga-se necessariamente numa *ética* da cultura (VAZ, 1997, p. 93).

A própria existência da cultura é tão evidente quanto sua normatividade, e seria um erro não considerar essa dimensão. Se há escolha de bens e valores, de modo que esses bens se tornam balizas para a ação humana, a ontologia gerará a deontologia na cultura, “nesse sentido, o *ethos* pode ser dito da ‘forma de vida’ (*Lebensform*) da cultura” (VAZ, 1997, p. 93). Para Vaz, ambos conceitos – ética e cultura – são coextensivas, fazendo-nos retornar ao ponto de partida desse trabalho mostrando-nos que ética é mais que uma ciência do *ethos*, mas a ciência normativa da cultura.

Em outra perspectiva, os bens, assim como o bem que a filosofia da cultura, estão direcionados para o bem – ou o melhor, indicando a própria natureza do ser da cultura. A Ética da cultura, portanto, é uma busca crítica para a vida boa (VAZ, 1997, p. 9) que, enquanto forma, atenta-se à estrutura ideal normativa do *ethos* e transluz a perfeição, enquanto realização compreende a contingência da estrutura em que ela se sustenta. Dessa maneira, o filósofo

chega à definição que traz de Messner, que diz: “Ética da cultura propõe-se como uma Ética da pessoa modelada culturalmente” (VAZ, 1997, p. 94), liberando-se de qualquer abstração inócua, mas que observa criticamente seu objeto e o justifica.

Uma ética da cultura deverá, pois, ocupar-se com a presença normativa e diretrizes dessas noções transcendentais no imenso e complexo processo de criação cultural no qual a história humana tem a sua realidade, enfrentar seus safios e definir as alternativas do seu caminho histórico. (VAZ, 1997, p. 97)

Esse itinerário é possível apenas pelos desdobramentos de uma sociedade que percebeu que seu *ethos* tradicional havia se tornado estreito para o aquilo que agora se pretendia surgir, dando espaço ao *ethos* demonstrativo. Ainda que o percurso das sociedades do ocidente tenha variado suas culturas, a necessidade dessa demonstração racional permaneceu. Contudo, Vaz alerta que o perigo do niilismo e da desconstrução sobre a *necessidade* da filosofia na civilização ocidental: A recusa dessa necessidade da filosofia só tem uma alternativa: a vã contestação niilista que acompanharia, com o clamor da desrazão, o avanço implacável da razão sistêmica na rota de uma civilização que teria perdido a sua alma” (VAZ, 1997, p. 80). Esses são sinais do perigo que existe na sociedade pós-moderna de que a recusa da normatividade da forma é a tragédia da cultura que regeu o ocidente até agora.

Ao filósofo que se propõe a estudar a morada do ser humano, ainda que a moda filosófica diga que ele está apenas uma balda tentativa de ressuscitar vestígios arqueológicos (VAZ, 1997, p. 16), cabe uma hermenêutica histórico-filosófica que permita novamente o ser humano encontrar, ou reencontrar, em novas maneiras sua abertura ao Transcendente, onde “a natureza, sujeito e história são assumidos no *mistério* de uma Presença na qual o homem pode reconhecer, finalmente, sua *imagem* perfeita, sua *verdade*, e seu *fim*” (VAZ, 1997, p. 118).

CONCLUSÕES

Esse trabalho, como aproximação à filosofia vaziana, ainda que breve e preambular, revela-se frutuosa e instigante. Nela reside uma vitalidade e uma força que levanta questões e suscita naquele que se sente impelido a pensar sobre o problema da cultura na sociedade dar novas respostas.

A filosofia empreendida por Vaz revela-se fecunda ao identificar a cultura como desdobramento da natureza humana, de maneira que podemos compreender tanto a miríade de culturas que existem e certamente existirão enquanto houver pessoas no mundo. Certamente, a cultura é a morada do ser humano na face da Terra, manifestando a busca do bem, e encontra na Filosofia a possibilidade sua justificação autorrefletida, tendo em conta que suas obras referentes às relações que o ser humano constrói com o mundo, os outros e o Transcendente.

A cultura ocidental, herdeira da cultura helênica, carrega esses traços ainda nesses últimos tempos, que Vaz observa com muita preocupação. No entanto, é de acordo essa cultura ocidental que reconhece a *necessidade* da reflexão filosófica sobre o modo de vida do ser humano, considerando sua historicidade.

Dessa maneira, a afirmativa de Vaz na relação entre essas duas marcas da vida humana toma maior peso: A filosofia é sempre filosofia da cultura, pois política, religião, economia, etc. são também obras de cultura (*Lebensform*). Isso abre à filosofia a possibilidade de haver vários sistemas filosóficos também, pois o filósofo tem em vista as culturas empíricas que o tocam, mas esse dado também não impede nem desautoriza o impulso próprio da reflexão filosófica em busca do ser da cultura. Para tanto, a relação dialética de *necessidade* e *paradoxo* é fundamental para entender essa relação, tendo em conta que ela expressa a liberdade segundo a racionalidade humana.

Se o ponto de partida foi um desdobramento do *ethos* como morada, torna-se necessário pensar o caráter normativo do ser da cultura, posto que a hierarquia dos bens e o direcionamento da cultura à ação humana. É fundamental retornar à ética e fazer, como Vaz indica, ética da cultura.

REFERÊNCIAS

VAZ, Henrique C. de L. *Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola. 1997.

_____. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola. 1997

RIBEIRO, Elton V. Política, Filosofia Política e Sociedade. Uma leitura a partir do pensamento filosófico de Lima Vaz. *Annales FAJE*. v. 2, n. 2, 2017, p. 9-16

_____. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Coleção estudos vazianos)

A realização ética do homem comum segundo a ética da tenacidade de Michel de Certeau

Wesley Heleno de Oliveira¹

Resumo: Michel de Certeau, pensador jesuíta francês, possui uma obra ampla e marcada por contribuições originais em duas áreas distintas: a da mística e a da cultura. Neste artigo buscamos expor o pensamento ético do autor presente em suas obras sobre a cultura e a sociologia do cotidiano. Ao pesquisar o engajamento de pessoas comuns no cotidiano, De Certeau observou uma agência mais do que a presumida passividade dessas pessoas. O autor verificou a possibilidade de realização do indivíduo na simplicidade da vida diária. Identificou os procedimentos que eles operam para se apropriarem daquilo que recebem da cultura e do meio circunstante a seu favor para criar seu lugar próprio, denominados *artes de fazer* e *artes de dizer*. Estas artes são meios concretos e efetivos de as pessoas instaurarem a sua própria forma de vida. Inseridos numa cultura plural caracterizada por diferentes valores, os indivíduos cada vez mais agem de diferentes modos e buscam se realizar o quanto possível. Desvela-se uma nova ética a qual De Certeau designou por ética da tenacidade. Discutimos a noção dessa ética no quadro mais amplo da Ética filosófica, seu alcance e limites, ao mesmo tempo em que a inserimos na compreensão da dimensão ética da vida no pensamento do autor.

Palavras-chave: cultura; cotidiano; ética; De Certeau.

A proposta ética de Michel de Certeau está inserida em uma dupla virada, pragmática e hermenêutica, no pensamento sociológico e político contemporâneo. Embora não trate diretamente com uma ciência do *ethos*, a ética como disciplina filosófica autônoma, De Certeau possui uma concepção ética da existência com implicações políticas, teológicas e filosóficas ao trabalhar as questões humanas. O seu próprio entendimento da dimensão ética da vida

¹ Mestrando em Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte. Área de Concentração: Ética.

não considera a Ética dessa maneira clássica. O que não deixa de ser uma ética no compreender deste pensador e a designa por *ética da tenacidade* (DE CERTEAU, 2014, p. 83).

Contribuindo com a virada pragmática, De Certeau mostrou como os indivíduos agem sobre seu meio social, a partir de atividades comuns do cotidiano, e são capazes de influir no ambiente por meio do que ele denominou *artes de fazer*. É na qualidade de agentes, e não apenas de receptores passivos, que os indivíduos manejam os elementos da cultura para forjar seu *ethos*, sua forma de vida.

Na linha da virada hermenêutica, De Certeau concebeu o ser humano como sujeito de fala e o mundo enquanto aquilo que dele dizemos. O mundo é em grande medida aquilo que é narrado dele. A linguagem para este pensador não é só um “meio”, mas sim a instância que tudo engloba e constitui o indivíduo em um ser de fala. É na e pela linguagem que acontece a manifestação do ser humano e são comunicados os vínculos que unem indivíduo ao mundo e os indivíduos uns aos outros. De Certeau aplica a concepção de linguagem ordinária do segundo Wittgenstein, isto é, “trazer a linguagem do seu uso filosófico de volta ao seu uso ordinário” (DE CERTEAU, 2014, p. 65). Desse modo a linguagem não é algo apenas cognitivo nem somente uma questão filosófica, mas surge na corporalidade no trato do indivíduo com as situações concretas, para descrever fatos da vida, a relação com outros. É neste contexto que a linguagem ganha corpo e função, ela torna-se “o aparelho de nossa linguagem ordinária” (IDEM, p. 66). O indivíduo só pode viver a existência narrando suas práticas e o próprio espaço no qual circula e habita, neste processo semiótico de significar as práticas o indivíduo empresta sentido às mesmas, a esse processo De Certeau chamou *artes de dizer* (Cf. IDEM, p. 141).

A ética certaliana possui uma expressão individual, social e mística. Ela encontra-se comunicada, de modos diferenciados conforme a matéria e o contexto enfocados pelo pensador. Importante salientar que nem sempre o autor aborda diretamente o problema ético, consoante com sua “ontologia” (empregando-se tal termo técnico filosófico entre aspas para De Certeau), porque ele sempre desloca, inverte e opera transposições conceituais atravessando fronteiras disciplinares. Como veremos o pensador francês emprega a figura da metáfora e do oxímoro para produção metáforas e atingir um vazio da linguagem e dizer o indizível. Ética e mística em De Certeau estão muito próximas senão mesmo interligadas.

Na obra *A Invenção do Cotidiano*, De Certeau elabora uma teoria das práticas cotidianas. Cria noções para compreender como o homem comum age no dia a dia e como ao praticar espaços os tornam em lugares próprios. Uma destas noções é a artes de fazer. E por *artes de fazer* o autor informa uma modalidade da ação. O ser humano na compreensão de De Certeau é um indivíduo autor e ator de sua ação. Estas ações, as mais diversas, podem ser entendidas por uma interpretação que ele designou por *formalidade das práticas*. Esta formalidade remete à lógica com que as práticas são realizadas e tem uma expressão de criação e espontaneidade, bem como de astúcia e combinatória de operações (Cf. DE CERTEAU, 2014, p. 37-38; 75).

Essa arte de *fazer com* também chamada de *usos* descreve as maneiras de utilizar as coisas de maneira inventiva. O “reemprego” é uma dessas formas de fazer. A operação do *re-emprego* (do francês *réemploi*) é entendida como a apropriação e uso para outros fins que os indivíduos fazem daquilo que é recebido de toda produção comercial ou industrial na sociedade. O consumo não é somente uma ação passiva de recebimento. O pensador observa nesse reemprego uma ação de natureza tática que é, simultaneamente, a sua formalidade e a sua inventividade. Esses procedimentos de *fazer com* e do reemprego são táticas que se servem das circunstâncias oportunas e ampliam os espaços de liberdade (DE CERTEAU, 2014, p. 87).

Há diferentes formas de fazer. Nessa arte de fazer as pessoas agem em diferentes níveis, no primeiro nível os sujeitos estão imersos “no sistema da indústria” e em tal situação a arte dos usos é justamente a “maneira de tirar partido” do sistema. No segundo nível, imbricado com o primeiro, trata-se propriamente da arte-maneira do *reemprego*. O autor exemplifica o caso de imigrantes argelinos na França: eles possuem suas “*maneiras* de habitar”, com o modo próprio de habitar a casa, de se comunicar etc., porém ao viverem em Paris esse povo “insinua [seus próprios modos] no sistema que lhe é imposto” diante da arquitetura urbanística francesa. Ao imigrante resta agir por meio de usos e reempregos de elementos presentes a fim de criar para si o seu novo espaço habitável. Sem se retirar do lugar social onde estão imersos o imigrante instaura nesse ambiente uma *pluralidade*. Para De Certeau, o *habitus* de que fala Bourdieu não é como o quer este conhecido sociólogo francês uma estrutura permanente; sempre é passível de mudança e adaptações segundo o pensador (Cf. DE CERTEAU, 2014, p. 87-89; 110-122).

Tal como a *arte de fazer* é fundamental nas práticas do cotidiano, igualmente a *arte de dizer* é essencial na teoria certaliana. Se é certo que toda pessoa vive agindo, isto é, atua no real para construir realidades nas quais consiga viver, é necessário narrar tais práticas, ou seja, dizer o mundo em que se vive.

De Certeau afirma que a “narrativização das práticas” é a “maneira de fazer’ textual” (DE CERTEAU, 2014, p. 141). Saber-fazer é indissociável de um saber-dizer, mesmo que o primeiro apresente uma pré-compreensão que é condição de sua produção, este procedimento somente alcança o relato ou na narratividade a explicitação de seu sentido. Isto é condição para o indivíduo se fazer consciente e responsável diante sua prática.

O pensador observa uma “homologia de procedimentos” bem como “imbricações sociais que conectam ‘artes de dizer’ às ‘artes de fazer’” uma vez que ambas as práticas se realizam ora no campo verbal, ora no campo gestual. Isto vale para toda prática cotidiana do conversar, ao preparar uma refeição, contar uma história ou outra ação humana (DE CERTEAU, 2014, p. 142).

A *arte de dizer* enquanto narratividade não se limita a uma descrição dos fatos ou atos que se possam praticar. Não há necessidade aqui de o relato se ajustar totalmente a um acontecimento ou dar credibilidade pela precisão de uma descrição. Ao contrário, a narrativa deve criar um espaço de ficção, deve se afastar do *real* para criar, *fazer* uma realidade. A narração

nesse sentido é muito mais do que descrever o *golpe* de astúcia, ela é esse golpe. A autor esclarece que o relato possui um conteúdo, entretanto esse conteúdo faz parte da maneira de recriar a realidade *ditada*.

A posição certaliana insiste em reconhecer a capacidade de agência ética do ser humano no cotidiano e coloca o acento nas operações astuciosas que conjugam as *artes de dizer* às *artes de fazer*. Para isto é preciso compreender o *par conceitual estratégia e táticas* em De Certeau.

Os sujeitos praticantes ordinários (homens ordinários) são caracterizados por De Certeau como indivíduos inventivos e perseverantes. Eles traçam “trajetórias indeterminadas” nos espaços da existência (DE CERTEAU, 2014, p. 91-92). Esta categoria de *trajetória* usada pelo autor é metáfora que serve como *estrutura imaginativa* para ilustrar o movimento temporal no espaço. Contudo, tal metáfora tem seus limites porque não possibilita ver claramente a “articulação *temporal* dos lugares em uma sequência *espacial*” (IDEM, p. 92-93). Isto significa que somente veríamos o *traçado* do percurso feito, porém não uma operação realizada. Como as práticas cotidianas ocorrem em um campo de forças, De Certeau emprega outro esquema mais apropriado, o das estratégias e táticas.

A linguagem militar de estratégias e táticas devem ser interpretadas analogicamente, De Certeau define assim:

Chamo de *estratégia* o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder [...] pode ser isolado. A estratégia postula um *lugar* suscetível de ser circunscrito como *algo próprio* e ser a base de onde se podem gerir as relações com *uma exterioridade* de alvos ou ameaças [...] (DE CERTEAU, 2014, p. 93, *itálicas* e aspas do autor).

Já “a tática é a arte do fraco”, diz-nos De Certeau, que usa o tempo a seu favor, utiliza as ocasiões para operar com astúcia, dando *golpes*, criando espaços, *fazendo com* (Cf. DE CERTEAU, 2014, p. 95). Esse *funcionamento* ou *lógica* das táticas é análogo ao funcionamento ou *lógica* das práticas. De Certeau assim define essa operação:

Chamo de tática a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [...] opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende. É astúcia (DE CERTEAU, 2014, p. 94-95).

A ética da tenacidade certaliana, no âmbito pragmático da vida cotidiana afirma que a arte de viver vale-se sempre desse modo de operar astucioso. O sujeito movimenta-se no terreno do adversário e precisa lutar para alcançar seus objetivos. De Certeau, para contrapor a

teoria deterministas de alguns marxistas, bem como a compreensão cerceadora dos sistemas panópticos de Foucault, elabora um modelo polemológico (da arte da guerra). O sujeito praticante, sempre insubmisso, emprega tenazmente os meios de que possui para instaurar um lugar próprio. Muito mais do que o famigerado “jeitinho” de fazer as coisas, para o pensador a constituição da sociedade como campo de forças e disputas, sociedade essa configurada por instituições e hierarquias (lugares estratégicos e de poder) exige de os indivíduos atuarem com astúcia para criar seu lugar e exercer seus direitos. O sujeito para De Certeau é o humano que não se permitir aprisionar pelos limites institucionais ou à cultura dominante no momento. Há sempre um espaço de liberdade para criar. Essa operação de criação do próprio lugar de espaço e cultura, *ethos* próprio, utiliza as artes do fazer e as artes de dizer como instrumentos valiosos de ação.

Como pode-se observar a concepção ética de De Certeau, não se baseia em uma *ciência do ethos* que tem por fundamento um entendimento de ciência sistemática e que tenciona alcançar uma Ciência demonstrativa e Universal. Pelo contrário, De Certeau é um pensador que compreende, lucidamente, que a Ética não pode ser sistemática e determinar com precisão o comportamento humano. O pensador buscou basear sua ética em uma ciência do singular (das práticas, do cotidiano) enquanto saber do Particular, será sempre aproximativa, fundada da referencialidade de cada grupo étnico, das pessoas comuns da História. Grupos e pessoas postos à margem (De Certeau chama atenção aos marginais da História) e que estão e persistem em estar presentes no dia a dia do mundo, daí a tenacidade de suas éticas. Não se trata de fazer uma antropologia cultural, nem uma exótica etnografia e sua interpretação etnológica, mas trata-se, primeiro, de reconhecer uma irreduzível pluralidade de *ethos* (cultura no plural) e os diversos critérios de realização humana e ética.

A categoria da cultura é fundamental nos estudos de De Certeau, e marcadamente no reconhecimento de sua manifesta pluralidade. Não há um único *ethos* (costumes, concepção de valores, modos de agir), mas sim uma diversidade que traduz a riqueza humana de tradução a vida em formas de vida conforme a época história, a língua, os traços étnicos, os condicionantes sociais e políticos. A realização da pessoa, do cidadão comum na sociedade, pode acontecer ou não na medida em que a pessoa consegue engaja-se astuciosamente na invenção de sua vida na esteira do cotidiano. De fato, cada pessoa parte daquilo que ela recebe de seu meio familiar, da sociedade mais ampla, sua época etc., mas sobretudo quando age reorganizando todos esses elementos culturais, por reemprego ou por bricolagem, e *inventa* sua existência (forma de vida).

Na dimensão política e social da ética certaliana, o pensador não nega ingenuamente que haja reais limites para a ação dos indivíduos enquanto agentes na sociedade. O próprio De Certeau reconheceu as determinantes econômicas e políticas que, quando injustas, violentam os indivíduos. É inclusive neste contexto hostil, porém também em todos os outros, que encontramos a contribuição de De Certeau: sempre haverá possibilidades as mais diversas para a atuação dos indivíduos e a sua realização na sociedade.

Ainda no plano político, De Certeau afirma que criar implica um risco. Para construir algo novo corre-se o risco, no limite, até de morrer. O pensador refere-se aos contextos políticos específicos de ditadura e opressão. Em um texto *Construção Revolucionária e Violência*, De Certeau afirma que o povo deve assumir o risco de realizar a revolução necessária para superar um governo violador de direitos fundamentais. Neste caso a violência da revolução seria uma resposta à violência do Estado que vilipendia gravemente a dignidade humana. Contudo, De Certeau é firme em dizer que tal revolução deveria ser praticada, inclusive por cristãos, com o critério e sob a forma de “uma política do homem” dotada de uma “forma de pedagogia” que “não permaneça um *pathos* ou não seja uma destruição... [para] lhe dar um sentido político” (DE CERTEAU, 1968, p. 115). De Certeau foi um homem pacifista e seu exercício intelectual sempre foi centrado na palavra e no diálogo. Mostrou repetidas vezes sua solidariedade para com as pessoas que padeciam violência e injustiça, entre estas, nós brasileiros, durante a ditadura militar no Brasil.

De Certeau insiste em afirmar que, na vida concreta diária, os indivíduos não podem deixar de agir/praticar para viver não obstante as vicissitudes e os obstáculos sempre presentes. A ética da tenacidade em De Certeau, pode ser definida como a “mil maneiras de negar à ordem estabelecida o estatuto de lei, de sentido ou fatalidade” (DE CERTEAU, 2014, p. 83). Na vida individual, no âmbito social a ética certaliana afirma que a capacidade humana não se limita a tenaz resistência à ordem posta, mas sobretudo a ultrapassa pela inventividade. De fato, não se trata de invenção ou criação absolutamente originais – salvo raríssimas exceções – de um agir que modifica ligeiramente a ordem social (ZINE, 2010, p. 422).

Em Michel de Certeau, temos a emergência radical da subjetividade na determinação do agir ético do indivíduo. O pensador não desconsidera a questão da coletividade na ação ética, aqui e neste aspecto pretende firmar a realização ética do sujeito a partir de sua individualidade. De Certeau não é um pensador do individualismo porque reafirmará a necessidade da alteridade para integrar o indivíduo e compor o laço social. É na relação com os outros a partir da alteridade de suas vozes, seus rostos, suas próprias culturas que retroalimentam a pluralidade cultural tão defendida por De Certeau.

As categorias da subjetividade e do social são ambas fundamentais no pensamento certaliano. De Certeau é considerado “um mestre do rigor” por Paul Ricoeur, este chega a adotar sua noção de *operação historiográfica* pela destreza em identificar a tríade do “lugar”, dos “procedimentos de análise” e da “construção de um texto” em história (Cf. RICOEUR, 2007, p. 210-215). Realmente, De Certeau é um pensador que desafia as noções simplistas ao insistir considerar a realidade em sua plena complexidade, ele emprega a figura do oxímoro para ilustrar a aparente contradição do real com assumir radicalmente a tensão dos paradoxos: afirmação da individualidade e afirmação da sociabilidade, da transparência e da opacidade da enunciações dos sujeitos éticos, na particularidade e da universalidade de cada prática do homem ordinário.

A ÉTICA, A ESTÉTICA E A MÍSTICA EM MICHEL DE CERTEAU

Uma outra dimensão muito mais profunda da ética proposta por De Certeau, envolve necessariamente as dimensões estética e mística. Não podemos tratar em profundidade neste artigo visto que ultrapassa seu escopo, faremos breve aceno.

De Certeau está cômico sobre a noção filosófica clássica de Ética entendida como *ciência do ethos*. E de outras propostas éticas como a deontológica kantiana. Portanto sabe das noções de Ética enquanto investigação ampla e sistemática sobre o que é bom; sobre o bem viver. Esta não é o estilo de trabalhar de De Certeau. O pensador age com um procedimento que lhe é peculiar, segundo comenta Giard, isto é, De Certeau dá “um passo para o lado” (GIARD, 2016, p. 9). O pensador responde indiretamente por meio de metáforas e paradoxos o que, para ele, é a pergunta central ética: “aquilo ‘sem o qual’ não se pode mais viver” (DE CERTEAU, 2012, p. 35). A sua resposta é enigmática como veremos.

Penso que a posição epistemológica de De Certeau, quanto à possibilidade de uma *ciência do ethos* é semelhante – mas não igual – a de Wittgenstein, com quem entretém forte diálogo na obra *A Invenção do Cotidiano* (Cf. DE CERTEAU, 2014, p. 65-70). Para Wittgenstein, em brevíssimo resumo, a Ética “não pode ser uma ciência” (WITTGENSTEIN, 1929/1930, p. 8) porque afirma ou pretende afirmar uma proposição que ultrapassa a capacidade da linguagem humana. Infringe os limites da linguagem. Contudo, Wittgenstein reconhecia o ímpeto humano por dizer algo de absoluto, falar sobre o sentido último da vida; a essa “tendência do espírito humano” Wittgenstein pessoalmente respeitava, não obstante não reconhecer a impossibilidade de fazer dela um saber verdadeiramente rigoroso (IDEM, p. 8). Em De Certeau, há algo muito próximo – mas não idêntico –, o pensador jesuíta constata haver um *desejo* que habita o homem e o impele a caminhar sem se deter em nenhum achado.

Outro ponto que aproxima De Certeau a Wittgenstein é a compreensão de que a ética, no sentido mais radical do termo e naquilo que pretende elucidar (aquilo sem o qual não se pode mais viver, De Certeau) radica fora do mundo. Para De Certeau a mística fundamenta a ética, para Wittgenstein aquela tendência humana pelo absoluto mesmo que não seja viável expressá-la com rigor esboça uma forma de misticismo: “é óbvio que Ética não se pode pôr em palavras. A Ética é transcendental [A Ética e a Estética são Um]” (WITTGENSTEIN, 1987, p. 138, n. 6.421).

Para compreendermos corretamente o pensamento ético certaliano é preciso uma imersão em sua pesquisa sobre a mística e sobre a pessoa do místico. Sua compreensão ética está ligada à sua concepção de homem e de mundo. O ser humano para De Certeau é um sujeito *praticante* e um *passante*. Um praticante insubmisso que resiste em valer-se de sua capacidade de fala e de praticar. O *praticante* cria seu espaço vital e cria seu *ethos*. Nenhuma instituição ou ordem cultura predominante determinam completamente o que os sujeitos são em uma sociedade. O humano é igualmente um *passante*, um vivente que nunca está fixado em um lugar e que não se contenta com nada que lhe é oferecido porque um desejo que o habita o impele a dizer sem parar “não é isso” [*ce n'est pas cela*]. Esta condição de caminhante está

diretamente vinculada à definição da *pessoa do místico* ou *da mística* segundo De Certeau. Para ele “é místico aquele ou aquela que não pode parar de andar” e isto se deve ao fato de que uma *ausência* originária os impele a prosseguir incessantemente sua busca. Diz-nos ele:

e que, com certeza do que lhe *falta*, sabe de cada lugar e de cada objeto que *não é isso*, que não pode residir *aqui* nem se contentar com *isso* (DE CERTEAU, 2015, p. 481, *itálico nosso*).

É uma espécie de “desejo”, diz-nos De Certeau, que “cria um excesso” e impele o sujeito a continuar *partindo* de lugares instalados e continuamente *passar*. Não há uma definição mais precisa desta *falta* ou da ausência originária em De Certeau. Uma citação que ele faz da mística Hadewijch d’Anvers, descrevendo por alusão esse inominável que habita todo místico: “*um nobre eu não sei o quê* nem isso, nem aquilo, que nos conduz, nos introduz e nos absorve em nossa Origem” (HADEWIJCH *apud* DE CERTEAU, 2015, p. 482, *itálico nosso*).

Toda tentativa de identificar essa falta fundamental termina por fracassar em agarrar algo que não é o que o coração humano busca. O ser humano para De Certeau não é o sujeito cartesiano nem o indivíduo iluminista cuja razão está transparente para si e atua conforme dita (*será mesmo?* De Certeau desconfia!) a razão ordenadora. A antropologia certaliana, pelo contrário, ressalta tanto os deslizamentos históricos – real e concreto – quanto a transbordamento – simbólico e espiritual – do sujeito humano diante da existência.

É possível desde aqui notar que a perspectiva ética certaliana é de outra ordem que não a de uma ciência do *ethos* que pretende enquadrar a eticidade dentro de um sistema filosófico, indicando que alguma clareza o que *está dentro* e o que *está fora* de uma ética. A ética da tenacidade de De Certeau salienta que o sujeito que é capaz, não apenas de resistir, mas de inventar a si próprio. O ser humano é impulsionado por um desejo excessivo que o leva a um *movimento* incessante e que jamais se encerra num sentido único porque esse movimento “não se apoia em nada” (Cf. RABANT, 2002, p. 25).

Com esta antropologia é difícil *encaixar* o sujeito, o humano, segundo a compreensão certaliana, em uma *doutrina* ética porque o sujeito sempre estará transbordando as definições e ultrapassando os limites impostos. De Certeau observa com muita reserva os movimentos de classificar ou categorizar a ação humana para, depois, generalizá-la em conceitos, é uma forma de “tentação do universal” (Cf. DE CERTEAU, 2006, p. 94).

Embora nossa pesquisa ainda esteja em curso no mestrado em Ética, desejamos expor brevemente algumas de nossas hipóteses interpretativas do quanto De Certeau compreende por ética.

CONCLUSÃO

A ética em De Certeau apresenta três manifestações, que poderia ser englobadas em duas: a *ética da tenacidade* no cotidiano sob a perspectiva do homem ordinário, sujeito praticante insubmisso capaz de criar seu *ethos* ou *forma de vida*; a *ética social* que afirma a riqueza da alteridade que produz a *cultura plural* e não contorna os embates políticos e históricos da vida em sociedade. Essa dimensão social *insta* o indivíduo a não se fechar no individualismo; e finalmente a *dimensão ética da existência* que reconhece no ser humano um ser habitado por um *desejo* que o excede, uma *falta* originária que o impulsiona a sempre passar, a nunca se deter. Esta compreensão global da Ética, em De Certeau, deriva diretamente de seus estudos da mística e dos místicos.

Da concepção da ética a partir da cotidianidade, o pensador afirma uma *ética da tenacidade*, isto é, um *tenaz* engajamento do sujeito *praticante* para criar sua forma de vida (*ethos*) no cenário existencial do cotidiano. A vida no dia a dia exige um agir inventivo e um narrar as práticas (comportamentos) emprestando-lhes sentido. De Certeau descreve as formas desses agir por procedimentos designados por *artes de fazer*, *artes de dizer*, e com técnicas de *reemprego*. De Certeau não emite juízos de valor a respeito das inumeráveis práticas cotidianas nem as hierarquiza, *exceto* pelo seu único critério para admitir a eticidade das práticas: “aquilo ‘sem o qual’ não se pode mais viver” (DE CERTEAU, 2012, p. 35). Nossa hipótese é a de que a *ética da tenacidade* seja uma espécie de ética da situação ou uma variante próxima dessa corrente. Conforme Ferrater Mora, pensadores como Kierkegaard, Sartre e Martin Buber são precursores da ética da situação. Além de interessar à teólogos protestantes luteranos e alguns teólogos católicos como Theodor Steinbüchel (2004, p. 2712). Outros comentadores também incluem os filósofos alemães Jaspers e Heidegger. Ainda segundo Ferrater Mora, a *ética da situação* leva em consideração as situações humanas concretas ao formular alguma norma ou princípio ético; se afasta de dois extremos, ou seja, a ética de caráter absolutista e a ética relativista (IDEM, p. 2712-2713).

A ética social certaliana esforça-se por fazer seja reconhecida a pluralidade radical da cultura. A noção chave aqui é a de alteridade seguida da resposta de acolhimento dos diferentes outros, com seus rostos, com suas histórias. Reforça os vínculos entre os agentes sociais e querer viver juntos.

A compreensão da dimensão ética da existência está profundamente marcada, em De Certeau, por uma apreciação estética e mística da vida humana. Há um inominável excesso de desejo que habita todo ser humano. O homem sempre transborda os limites organizadores de uma sociedade e das instituições, devido sua própria natureza, esta é a origem da inventividade e das rupturas instauradoras que os humanos são autores e por meio delas se abrem sempre novos caminhos aos *passantes* na história.

A resposta para o único critério para *discernir* a eticidade das práticas (comportamentos) e das decisões relevantes na vida em Michel de Certeau, que é: “aquilo ‘sem o qual’ não se pode mais viver” (DE CERTEAU, 2012, p. 35) somente pode ser dada por uma resposta tão aberta quanto enigmática: o *desejo de viver* (DE CERTEAU, 2012, p. 251).

REFERÊNCIAS

- DE CERTEAU, Michel. *A Fábula Mística séculos XVI e XVII: volume 1*. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2015.
- DE CERTEAU, Michel. *A Cultura no Plural*. 7ª ed. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 2012.
- DE CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer. Volume 1*. Nova edição, estabelecida e apresentada por Luce Giard. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2014.
- DE CERTEAU, Michel. *Construction Révolutionnaire et Violence*. In *Revista Christianisme et révolution*. Supplément à lettre n° 119. Ano 1968, p. 110-118.
- DE CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Coleção História & Historiografia. v.3. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- DE CERTEAU, Michel. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia. Tomo IV: Q-Z*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- GIARD, Luce. *História de uma pesquisa*. in *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Vol. 1. Nova edição, estabelecida e apresentada por Luce Giard. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 9-31.
- GIARD, Luce. *Introducir a una lectura de Michel de Certeau*. in *Relecturas de Michel de Certeau*. Carmen Rico de Sotelo (Org.). México: Edição da Universidad Iberoamericana, 2006, p. 15-33.
- GIARD, Luce. *Um caminho não traçado*. In *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Michel de Certeau. Coleção História & Historiografia. v.3. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 7-41.
- GONZÁLEZ-SANZ, Juan D. *La antropología del creer de Michel de Certeau: antecedentes*. La torre del Virrey. *Revista de Estudios Culturales* n° 17 2015/1, p. 70-85.
- HADEWIJCH, d'Anvers. *Écrits mystiques*. In Michel de Certeau. *A Fábula Mística séculos XVI e XVII: volume 1*. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2015, p. 482.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão 1.0. 5a. novembro de 2002. CD-ROM.
- VV.AA. ESPACESTEMPS Les Cahiers. Michel de Certeau, histoire/psychanalyse. Mises à l'épreuve. Michel de Certeau... [et al.]. CNRS, n. 80/81, p. 3-180, 2002.
- RABANT, Claude. Michel de Certeau, lecteur de Freud et de Lacan. In ESPACESTEMPS Les Cahiers. Michel de Certeau, histoire/psychanalyse. Mises à l'épreuve. Michel de Certeau... [et al.]. CNRS, n. 80/81, p. 3-180, 2002, p. 22-26.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.]. Campinas : Editora da UNICAMP, 2007.
- SOTELO, Carmen Rico de. (Coord.) *Relecturas de Michel de Certeau*. Universidad Católica de Uruguay. México: AUSJAL, 2006.
- SIAPKAS, Johannes. Ontología del Otro: Reflexiones sobre la filosofía de Michel de Certeau. La torre del Virrey. *Revista de Estudios Culturales* n° 17 2015/1, p. 48-59.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico; Investigações Filosóficas*. Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

ZINE, Mohammed Chaouki. La pensée et l'action dans la perspective sociologique de Michel de Certeau. *Revue Laval Théologique et Philosophique*, 66, 2. Juin 2010, p. 407-423.

Ética, política e direito à educação: uma análise a partir do pensamento filosófico vaziano

Edwiges Carvalho Gomes¹

Resumo: O presente artigo se desenvolve sob uma análise ética e política em Lima Vaz, para assim vincular uma investigação sobre o direito à educação. Conclui-se que a ética, a política e o direito à educação são temáticas que estão intimamente relacionadas no processo pedagógico, pois apresentam vínculo no propósito de assistência mútua e recíproca dos indivíduos dentro da sociedade. A pesquisa pertence à vertente metodológica jurídico-sociológica. Quanto à verificação das informações, foi selecionado na classificação de Witker (1985) e Gustin (2010), o tipo jurídico projetivo; a análise também terá como base em uma averiguação bibliográfica.

Palavras-chave: Ética; Política; Direito; Educação.

1. INTRODUÇÃO

A ética e a política são temáticas amplamente discutidas, apesar de não ser um debate recente. Nesse sentido, o direito também concentra um vasto espaço de discussão e argumentação, seja por privação de direitos seja por ampliar seu rol aos indivíduos e à sociedade. À vista disso, a presente pesquisa expõe seu primórdio no tema que aborda a questão da ética, da política e do direito à educação tendo em vista o pensamento filosófico de Lima Vaz.

O principal problema apontado é o fato de haver expressivos entraves que permeiam a educação brasileira – que serão discutidos nesta pesquisa –, e por isso dificultam a garantia segura e eficaz do direito à educação de forma acessível e qualitativa para todos. Sob esse viés, o artigo busca salientar o pensamento filosófico ético e político de Lima Vaz como via

1 Graduada em Direito (modalidade Integral) pela Escola Superior Dom Helder Câmara.

de acesso a uma discussão mais consciente da educação ética e da *paideia*. Há, portanto, a necessidade de discutir o direito à educação à luz da perspectiva filosófica de Padre Vaz.

Desse modo, a pesquisa que se propõe pertence à vertente metodológica jurídico-sociológica. No que se refere à averiguação das informações e dados, foi selecionado, na classificação de Witker (1985) e Gustin (2010), o tipo jurídico-projetivo; a pesquisa também será pautada em levantamento bibliográfico. Logo, a presente pesquisa busca analisar como as perspectivas ética e política do filósofo jesuíta podem ser interpretadas no Direito, de forma especial no tocante ao direito à educação, e qual é a relação estabelecida nesta tríplice, sendo a ética, a política e o direito aspectos essenciais à sociedade.

2. A ÉTICA, A POLÍTICA E O AGIR ÉTICO: REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE LIMA VAZ

A ética abrange um amplo campo de reflexões, e o pioneiro dessa vertente reflexiva, na filosofia, foi Sócrates (470/69 a.C.-399 a.C.). Apesar de não ter deixado obras escritas, ele se destacou pela sua preocupação ética e “foi o primeiro a discutir a respeito da vida” (LAÉRTIOS, 2008, p. 52). Nesse sentido, Sócrates apresentava interesse significativo pelos aspectos que envolvem o ser humano. Dessa forma, por ter deixado “como legado a figura do sábio, capaz de viver apenas por si mesmo, e que se tornará um paradigma ético em grande parte da história da cultura ocidental” (NAVES; REIS, 2019, p. 36) suas ideias influenciaram diversos pensadores posteriores.

Nessa perspectiva, é fundamental destacar Henrique Cláudio de Lima Vaz, que como Sócrates, apresentava expressivo interesse pela ética. “Entre as criações mais notáveis do espírito grego na hora da sua crise estão a Ética, a Política e o Direito” (LIMA VAZ, 1996, p. 440). Sob esse viés, essas três criações são “as fontes de autolegitimação de uma sociedade, sobretudo nos momentos em que deve enfrentar a mais profunda das crises, a crise das suas razões de ser e agir, na qual se joga sua própria sobrevivência” (LIMA VAZ, 1996, p. 440). Assim, há o nascedouro histórico da filosofia, surge como resposta à crise da antiga sociedade e de seus aspectos culturais passados de geração para geração.

O filósofo jesuíta ao abordar a temática da ética, na obra *Ética e Justiça: Filosofia do Agir*, abarca também uma análise da herança ético-jurídica. Segundo Vaz (1996), a origem da Ética, da Política e do Direito ocorreu através do exercício da transcendência – no decorrer da idade clássica da cultura grega –, que consistiu na atividade do espírito humano, o que se conhece hodiernamente como Razão, para o âmbito simbólico da transcendência, sendo este compreendido conforme os códigos da Razão. À vista disso, a procedência desses três meios de autolegitimação da sociedade se deram “no curso de um mesmo processo cultural de transposição do antigo *ethos* para os códigos interpretativos da Razão” (LIMA VAZ, 1996, p. 444).

Para Lima Vaz as principais características que envolvem o espaço ético-jurídico são:

O agir ético como agir virtuoso, o Bem e a Justiça. O agir ético, tanto da comunidade como do indivíduo, compreendendo os costumes e hábitos, exprime a nossa situação fundamental como seres que habitam a morada do *ethos*. Ora, o agir se cumpre sempre em vista de fins, o que significa que é sempre movido por razões (LIMA VAZ, 1996, p. 444-445).

Em vista disso, o *ethos* apresenta dois sentidos de compreensão. A princípio o *ethos* como costume, que é quando subordinado ao preceito do justo representa a figura sólida da instituição, destinada ao benefício da comunidade, com fim superior na instituição da sociedade política. Já o *ethos* como hábito, será regulado de acordo com o parâmetro de justo que será, então, a virtude ou bem do ser humano que se reduz ao reto agir da razão (LIMA VAZ, 1996). Dessa forma, é fundamental investigar essas concepções conforme o agir ético.

Nesse seguimento, para Padre Vaz (1996), no agir ético a justiça ocupa lugar de destaque simbolizando a mais relevante das virtudes, na medida que nas instituições a comunidade política se localiza em posição superior às demais. Em razão disso, o justo reflete a concepção de partilha equivalente do bem ou dos bens uma vez que a divisão entre as razões – da sociedade e do indivíduo – e o bem forma o que é justo, sendo este o regulador no meio do bem e seus favorecidos que se tornará, assim, a representação do *ethos* no seu deslocamento aos símbolos da razão. Portanto, Lima Vaz compreende que é nessa conjuntura que os filósofos gregos do século IV a.C possibilitaram a constituição da ética, da política e do Direito como entendimentos regimentais do agir humano, tendo como núcleo a ideia de Bem “fim melhor e mais excelente e constituindo-se em termo último do movimento da práxis” (LIMA VAZ, 1996, p. 445).

Sob essa investigação, a ideia de bem perpassa o sentido da *paideia* grega. Pois, a conduta boa se torna objeto de explicações racionais, isto é, o bem deve ser buscado pelos indivíduos em razão de ser oriundo de discussões racionais, e não necessariamente de tradições e costumes (BROCHADO, 2010). Nesse sentido, Lima Vaz (1993) compreende que o *ethos*, em sentido original, não é mais algo acordado por um grupo de pessoas, mas aquilo que está em consonância com a razão. Essa passagem marca, assim, o paradigma ético, considerado como uma ciência que almeja “investigar no logos como devemos viver” (LIMA VAZ, 1999, p. 98).

Para o professor e filósofo jesuíta, tanto as instituições quanto os costumes precisam retratar a racionalidade – que não é percebida de forma imediata – que foi disposta com o passar do tempo pelo exercício das comunidades (LIMA VAZ, 1996). Entretanto, Brochado (2010) compreende que é nessa circunstância que há o impasse da passagem de demonstração do *ethos*, ou seja, de uma forma habitual (por meio de conversas e exemplos de vida virtuosa e justa) para uma forma pela qual a práxis é explicada de maneira abstrata, teórica, ou por contemplar em si “a demonstração do agir virtuoso ou bom como agir conforme a razão” (LIMA VAZ, 1993, p. 66). À vista disso, a ética converge à sua atribuição original, que para

Brochado foi alcançável apenas através do fenômeno da transcendência descrito por Lima Vaz em sua obra *Ética e Justiça: Filosofia do Agir* (1996).

Nesse ponto é passível de mencionar a sociedade moderna e seus expressivos fenômenos, como o avanço do capitalismo e da globalização, que transformam a forma de agir e viver em sociedade. À vista disso, surge o questionamento se haveria a possibilidade de uma construção de uma identidade ética da sociedade nesse imenso espaço social, o mundo onde os seres humanos trocam suas experiências e vivências em comunidade. Segundo Herrero (2012), na obra *A Ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz*,

A possível solução desse problema da identidade ética social supõe (...) que a sociedade possa ser considerada e aceita como comunidade ética, ou seja, na qual as leis e normas éticas, que ordenam as relações intersubjetivas, vigorem como leis e normas públicas que regulem o agir dos indivíduos nas diversas esferas em que estes se fazem presentes como membros da sociedade (HERRERO, 2012, p. 415).

Sob essa ótica, torna-se necessário levar em consideração algumas esferas, como a esfera do agir econômico (ou necessidades) que tem como foco o âmbito do trabalho, em razão disso apresenta reflexos jurídicos, sociais e culturais que podem ser demonstrados, respectivamente, pelo direito do trabalho, pelo reconhecimento da necessidade de humanização das atividades laborais e pela convenção em valorar o trabalho no espaço social. Dessa forma, a esfera em questão estabelece uma relação entre a Ética e a Economia. Além disso, existe a esfera da afetividade que é pautada nas perspectivas pessoais dos indivíduos, sendo observáveis nos vínculos pessoal e comunitário o que possibilita conhecer os aspectos éticos mais profundos, sejam aqueles arraigados dentro das famílias seja dentro das comunidades e grupos sociais (HERRERO, 2012). Desse modo, é perceptível que tanto a esfera das necessidades, quanto a esfera da afetividade apresentam elementos éticos que são processados diretamente na sociedade.

De acordo com Herrero (2012), há a esfera da realização pessoal que tem como campo de atividade a sociedade civil, cujo espaço abrange a educação formalizada, a cultura, o lazer e as vertentes profissionais que integram os meios de progresso individual. Como também a esfera da obrigação cívica, que tem como espaço de exercício a sociedade política, o que acarreta o advento da “forma mais universal e ética de relação intersubjetiva integrada formalmente na virtude da justiça” (HERRERO, 2012, p. 415), o que significa que na esfera política há uma probabilidade maior que a concordância, consentimento, se torne algo racional e livre. Para Herrero (2012),

A comunidade ética, portanto, não pode ser o termo do movimento dialético da constituição do agir ético. Pois nem o indivíduo nem a comunidade criam continuamente suas normas, seus valores, seus fins, ambos vivem na realidade objetiva de um *ethos* que foi se formando historicamente e que inclui certos invariantes que não po-

dem ser explicados pela realidade histórica do mesmo *ethos*, nem se identificam com as estruturas subjetiva e intersubjetiva do agir ético (HERRERO, 2012, p. 416).

Dessa forma, à luz do pensamento Limavaziano, “os grupos humanos surgem sempre na cena da história já dotados do seu *ethos*, ou seja, dos seus costumes e dos seus hábitos constituindo, como dirá Aristóteles, sua “segunda natureza” ” (LIMA VAZ, 1996, p. 441). Nesse sentido, não é possível falar a comunidade ética como um paradigma da formação de um agir ético, pois é na comunidade ética que o indivíduo percebe que ele não é um ser solitário no mundo, mas um ser que “está envolvido numa rede de relações propriamente inter-humanas, que possibilitam sua autoafirmação como Eu” (HERRERO, 2012, p. 408). Portanto, “o movimento dialético do agir moral parte do sujeito como universal concreto (pessoa), aberto à universalidade do Ser e, enquanto tal, ordenado dinamicamente por seu agir à universalidade do Bem” (HERRERO, 2012, p. 409).

Em conformidade com Herrero (2012), tendo como base o pensamento ético filosófico de Lima Vaz, pelo fato da Ética ser a ciência do *ethos* e por apresentar a hipótese de uma racionalidade inerente ao *ethos*, este que foi sendo desenvolvido ao longo do tempo pelas comunidades, possui a finalidade de evidenciar as razões do *ethos* ou até mesmo de explicar os aspectos da práxis ética nos distintos espaços e esferas sociais. Em vista disso, “ao postular uma homologia entre indivíduo, comunidade e ideia do Bem a Ética pressupõe, de fato, que o indivíduo seja elevado à condição de sujeito que, na sua práxis virtuosa, se alça ao plano da universalidade do Bem” (LIMA VAZ, 1996, p. 449). Por conseguinte, a ideia da universalidade do Bem está umbilicalmente relacionada à Ética.

Em contrapartida, a Política presume que a práxis comunitária não mais utilize aquilo que é relativamente empírico da natureza gregária para, então, “constituir-se como prática do bem comum, vem a ser, do bem universal, regido pela justiça e fundado no Direito” (LIMA VAZ, 1996, p. 449). Nessa perspectiva, antes de serem considerados amplos âmbitos de saberes que foram reconhecidos e convencionados axiologicamente na cultura atuante, a Ética, a Política e o Direito são, conforme a perspectiva do pensamento antigo, de Platão e Aristóteles, planos educacionais que têm como fim a educação do indivíduo e da comunidade, tendo vista a vida no bem, ou seja, a vida plenamente humana (LIMA VAZ, 1996). Logo, a Ética, a Política e o Direito representam uma tríplice fundamental no processo educacional do indivíduo, por contribuir na promoção de uma formação ética, política e em cidadãos conscientes de direitos e deveres.

3. INSTITUIÇÃO E EDUCAÇÃO ÉTICA, BREVE LEITURA À LUZ DO PENSAMENTO DE HENRIQUE C. DE LIMA VAZ

O *ethos* quando subordinado à ideia de justiça apresenta dois sentidos, como já foi desenvolvido neste artigo, como costume – circunstância em que assume a configuração da

instituição e busca o bem da comunidade, o que possibilita seu êxito mais supremo na instituição da sociedade política – e como hábito, que resulta-se como virtude (LIMA VAZ, 1996). Por esse ângulo, o tempo permite que a comunidade interiorize valores que naquele espaço foram convencionados e repasse-os por meio da tradição, o que representa um fato significativo no desenvolvimento do indivíduo (OLIVEIRA; MELO, 2018). Dessa forma, no *ethos* ocorre uma necessidade instituída na qual a tradição consegue manter essa instituição, em razão dela se compor por uma “estrutura fundamental do *ethos* na sua dimensão histórica” (LIMA VAZ, 1993, p. 17).

Para Brochado (2010), o *ethos* enquanto aspecto histórico assume a formação educativa como a opção para se alcançar uma vida ética plena. Pois, no processo da educação é transmitido, por meio do *ethos*, o ato moral que refere tanto ao indivíduo, ser subjetivo, quanto à comunidade em que ele vive, espaço intersubjetivo, que tem como finalidade as instituições e valores. Portanto, “o método educativo deveria, segundo Padre Vaz, recorrer ao estímulo à prática de atos moralmente bons, o que denominamos virtudes” (BROCHADO, 2010, p. 168).

Nessa lógica, as instituições de ensino deveriam ser o espaço motivador e estimulador para o exercício de ajuda ao próximo, desenvolvendo nas crianças e adolescentes a prática solidária, o reconhecimento das diferenças – de forma a valorizar e respeitar o que o outro tem de distinto e a pluralidade de ideias –, e a preocupação com o bem social. Todavia, hodiernamente a realidade no ambiente escolar diverge desse ideal, majoritariamente, ao ponto de que muitas crianças são instruídas a se tornarem melhores do que as outras, o que suscita o sentimento de competição desde a tenra idade, o que possibilita acarretar efeitos significativos na formação pessoal e social daquelas (BROCHADO, 2010, p. 168). É possível perceber, então, que o individualismo e, conseqüentemente, o egoísmo dificultam cada vez mais uma formação ética voltada para bem estar mútuo e social.

Paulo Freire (1999, p. 37) acredita que “(...) transformar a experiência educativa em puro treinamento técnico é amesquinhar o que há de fundamentalmente humano no exercício educativo: o seu caráter formador”. Nesse ponto de vista, é possível observar que Freire critica um processo educacional voltado essencialmente para o método e competências técnicas, dado que a essência da educação não está nesse procedimento abstrato, mas na prática de formação humana e social. Portanto, para Brochado (2010), consoante a Lima Vaz, a educação deve assumir a concepção mais pura de *paideia*, isto é, de uma “formação para a virtude” (LIMA VAZ, 1999, p. 19).

Segundo Brochado (2010), a educação é a transição do *ethos* no âmbito da práxis individual para o cotidiano do indivíduo, por isso é uma formação essencial e até mesmo profunda, no sentido de carecer atenção e planejamento, das sociedades. Pois, é cabível também ao projeto pedagógico transmitir os valores e princípios daquele grupo humano, assim como contribuir para a construção de caráter dos indivíduos. Em vista disso, Lima Vaz (1997)

abrange duas compreensões acerca do conhecimento moral que precisam ser praticadas pelo procedimento pedagógico, sendo: o discurso de persuasão e a conaturalidade moral.

O discurso de persuasão consiste em entender a razão dos comportamentos, ou seja, busca o motivo de determinados comportamentos serem considerados aceitos e outros reprováveis; na Grécia antiga, essa compreensão era chamada de retórica por ser entendida como “dar razão” a algo. Nessa significação, é fundamental que as pessoas adquiram a habilidade de pensar com seriedade e sensatez para alcançar o domínio da autopersuasão, dado que a educação ética perpassa o discurso persuasivo e nenhum indivíduo pratica uma conduta moral, age moralmente, de maneira extremamente voluntária. Já a conaturalidade pode ser percebida em qualquer vertente do conhecimento, e diz respeito ao saber por afinidade ao objeto analisado. Desse modo, no campo ético o discurso persuasivo é baseado em paradigmas morais, e no campo da conaturalidade há presença de simpatia pela matéria a ser conhecida (BROCHADO, 2010).

Brochado (2010), levando em consideração o pensamento Limavaziano, aborda que há duas formas de obter a simpatia, característica fundamental da conaturalidade, com o objeto do conhecimento. A primeira tem a ver com a ideia de que uma pessoa não pretende algo de ruim para si própria, nessa circunstância existe um pressuposto para o exercício do que é bom. A segunda está relacionada à via discursiva que é representada como maneira persuasiva no exercício prático, como foi analisado anteriormente. Assim, “recorrendo ao discurso de persuasão (caminho próprio do logos humano) nos convencemos reiteradas vezes de que devemos agir moralmente” (BROCHADO, 2010, p. 177).

Nesse sentido, para Herrero (2012) existe a perspectiva de uma consciência moral que seja comum em uma comunidade ou entre comunidades. A título de exemplo, são os direitos humanos, constituído por um conjunto de normas, tratados, declarações e demais dispositivos legais pautados em princípios e valores que contemplam diferentes graus de amplitude axiológica na perspectiva moral das pessoas. Logo, o campo ético e o campo político possuem um antagonismo entre a moral individual e a consciência social.

A consciência moral social consiste na direção com outro indivíduo, ou seja, no encontro com outrem, pela qual pode ser dividida em partes formadoras do campo social que constituem a consciência moral da sociedade. Devido aos limites deste artigo não será possível argumentar todos os níveis estruturais, por isso o destaque será destinado ao nível do encontro societário, sendo o mais amplo e estigmatizado pela concepção de instituição (HERRERO, 2012).

Para Herrero (2012), no nível do encontro societário a reciprocidade é regulada por dispositivos que são comuns, como: códigos, leis, poderes legitimados e instruções normativas. Sob esse viés, “trata-se, pois, de um encontro que é mediado pelas instituições que asseguram a estabilidade e permanência do corpo social” (HERRERO, 2012, p. 414). Neste nível há, assim, o exercício prático das instituições.

Nessa continuidade, ocorre a instituição familiar no espaço do encontro pessoal e a prática das instituições jurídicas no encontro comunitário, sendo todas praticadas sob as instituições sociais. Apesar das instituições em nível societário acarretarem a objetificação e dominação de outra pessoa, elas “que culminam no Estado ou na sociedade politicamente organizada permitem a formação de uma consciência moral comum na forma de uma “consciência cívica” de caráter ético-político, capaz de unir os indivíduos na qualidade de cidadãos” (HERRERO, 2012, p. 414). Logo, o indivíduo ético é capaz de se autorealizar com o próximo, de acordo com as formas eficazes e universais do reconhecimento e do consenso.

Nesse contexto, é importante mencionar o reconhecimento e o consenso que estão nos primórdios da comunidade ética, e podem representar historicamente duas formas: a espontânea e a reflexiva; posto que a comunidade ética possui como impasse de sobrevivência sua permanência ao longo do tempo. A forma espontânea se apresenta ativa na comunidade em que o saber ético consegue manter a harmonia do *ethos*, ou seja, no grupo social onde ocorre o sentimento de integração entre seus membros. Já a forma reflexiva é resultado da educação ética, exercida dentro da ética filosófica, pela qual há a necessidade da representação das razões do *ethos*. Nessa acepção, as comunidades éticas conseguiram dois dispositivos capazes de solucionar sua principal dificuldade, a garantia de sua existência com passar do tempo, sendo: as normas e as instituições – aplicáveis ao reconhecimento e à reflexão – (HERRERO, 2012).

Conforme Herrero (2012), a norma pode ser demonstrada pela transformação da perspectiva pessoal do indivíduo ao aspecto legítimo de uma lei universal com base em um específico espaço ético. Sob esse viés, a aplicação das normas universais, de aspecto racional principalmente, são recomendáveis às comunidades éticas que conseguirem a integração do saber ético ao *ethos*, em razão de explicitarem ao indivíduo ético a indispensabilidade do reconhecimento e do consenso. O segundo instrumento é a instituição, que contempla inúmeros conceitos, mas enquanto aspecto social normativo apresenta um sentido ético que tem como finalidade manter a prática segura do reconhecimento e do consenso. Em vista disso,

O desafio que terá que enfrentar a comunidade ética como lugar da efetivação do reconhecimento e do consenso é preservar, na ambiguidade das situações, o espaço de uma autêntica reciprocidade no agir ético de seus membros. Daí que a invenção histórica da norma e da instituição (...) comprovam, no nível da particularidade da comunidade, sua função estabilizadora do consenso na sua essencial reciprocidade (HERRERO, 2012, p. 412).

Nessa perspectiva, “a passagem da consciência como norma subjetiva à norma objetiva individual (a reta razão) ou à norma ético-jurídica intersubjetiva comunitária (os costumes e as leis)” (LIMA VAZ, 1996, p. 450) constitui o fenômeno inteligível que permeia a ordenação do universo político-jurídico e ético. Em razão disso, há um pressuposto de que os indivíduos e as comunidades, aqueles que devem ser os protagonistas de uma vida moral factual, estejam

constituídos de suas prerrogativas. Padre Vaz compreende, então, que o processo de alcançar os privilégios, as prerrogativas, não é algo realizado pela natureza, assim como a norma e a instituição, mas uma realização cultural e social que pode ser chamada de *paideia* (LIMA VAZ, 1996).

4. PAIDEIA E O DIREITO À EDUCAÇÃO

A concepção de *paideia* envolve o pensamento grego, que a compreende como uma forma de buscar instrumentos racionais que levem o indivíduo à prática das virtudes e, conseqüentemente, uma formação que almeje uma plenitude no ser humano. Por esse ângulo, a racionalidade grega abarca duas vertentes: a teórica, que é uma razão epistêmica centrada em um conhecimento conciso, e a razão prática, que almeja o agir ético por meio do conhecimento. Para alcançar uma ação racional baseada na *paideia*, portanto, é fundamental o aperfeiçoamento teórico e prático (BROCHADO, 2010).

Herrero (2012) depreende que a razão prática, em seu exercício inicial, é pautada por uma pré-compreensão que é a “experiência do indivíduo da normatividade inerente ao *ethos*. Essa pré-compreensão mostra diversas modalidades de saber ético transmitido ao indivíduo no processo de sua integração ao *ethos* de sua comunidade na qual é educado” (HERRERO, 2012, p. 398). Ou seja, o processo de aprendizagem possibilita que uma pessoa interiorize de forma introdutória as normas universais do agir ético, o que é considerado como um contato inicial com a ética ou a experiência da razão prática. “Há, pois, nessa pré-compreensão um uso original da razão que se mostra intrínseco à práxis ou ao agir conforme o *ethos*” (HERRERO, 2012, p. 398).

Em conformidade com o que já foi discutido, a Ética, a Política e o Direito são originados de uma “transposição do *ethos* tradicional para o espaço simbólico da experiência da transcendência, interpretado segundo os códigos da Razão demonstrativa” (LIMA VAZ, 1996, p. 443). Sob esse viés, a integração do *ethos* no contexto da Razão possibilitou o advento, no decorrer de processos históricos e culturais, da Ética, como ciência da práxis individual, e da Política, como ciência da práxis comunitária. À vista disso, urge aprofundar a investigação no campo do *paideia* como saber supremo.

Lima Vaz compreende *paideia* “como educação para uma forma superior de vida” (LIMA VAZ, 1996, p. 450). Nessa perspectiva, o sentido de *paideia* reflete sua influência grega advinda principalmente de Sócrates, pois este considerava que deveria ser um educador de almas. Portanto, a *paideia* é “marcada por esta preocupação revolucionária, que procura meios estritamente racionais de induzir o indivíduo à prática das virtudes, de uma maneira tal que ele mesmo pudesse refletir sobre seus atos e tornar-se seu próprio tribunal” (BROCHADO, 2010, p. 163).

Sob esse viés, a *paideia* está voltada para a educação ética e a política, temas estritamente relevantes para a educação e o agir do indivíduo em sociedade. Seguindo essa ótica,

“pensar numa *paideia* jurídica como projeto pedagógico inclusivo do conhecimento dos seus próprios direitos é antes de tudo empoderar-se da ideia essencial de que um direito é algo que se exige” (BROCHADO, 2010, p. 181). Dessa forma, torna-se fundamental investigar o direito à educação.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 – norma de maior hierarquia do ordenamento jurídico brasileiro – elenca no seu artigo 6º o direito à educação como um direito social, “são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição” (BRASIL, 1988). Nesse sentido, a educação é um direito fundamental previsto na Constituição Cidadã que integra a vertente dos direitos sociais, compondo, assim, a segunda geração dos direitos fundamentais que “compreende os direitos sociais, econômicos e culturais, os quais visam assegurar o bem-estar e a igualdade, impondo ao Estado uma *prestação positiva*, no sentido de fazer algo de natureza social em favor do homem” (BULOS, 2020, p. 529). A partir disso, é possível perceber que o direito à educação é declarado na Constituição, devendo sua notoriedade representada também por um dos capítulos dessa normativa.

Sob esse ângulo, a Constituição Brasileira de 1988 prevê no seu artigo 205º que a educação é um direito de todos e, por conseguinte, um dever do Estado e da família garanti-la, sendo a sociedade um mecanismo fundamental desse processo, uma vez que essa deve viabilizar e estimular o sistema pedagógico, tendo em vista o “pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (BRASIL, 1988). Além disso, esse direito é reafirmado pela Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que “estabelece as diretrizes e bases da educação nacional” (BRASIL, 1996), assim como pela Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, que “dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências” (BRASIL, 1990). Desse modo, é evidente apreender que o direito à educação é algo expressivamente demarcado no âmbito jurídico brasileiro.

Todavia, no Brasil, as normativas legais não foram suficientes para garantir que o direito em questão fosse garantido na prática de forma qualitativa e segura para todos, porque “o grande desafio da educação brasileira hoje já não é apenas o compromisso com o acesso, mas, em especial, com a qualidade” (VARGAS; CRUZ, 2018, p. 400). Nesse sentido, o direito à educação apresenta impasses significativos para alcançar um ensino qualitativo e acessível, o que reflete no distanciamento do país em relação às metas e objetivos que visam um progresso educacional, conforme alerta Iodeta (2019), BBC News Brasil. Assim, o ensino brasileiro, sobretudo o público, se apresenta fragilizado e carente de qualificação majoritariamente.

A título de exemplo, os principais problemas da educação brasileira, são: a ausência de estruturas compatíveis nas instituições de ensino (como o tamanho da escola não comportar a demanda de alunos e a escassez de espaços para a prática de esportes), e a falta de bibliotecas estruturadas e de laboratórios para extensão dos estudos, tais como de ciências e

informática. Outrossim, há que se levar em consideração outros aspectos, tais como: a desvalorização social da profissão do professor; poucos profissionais especializados na sua área de exercício pedagógico; dificuldade por parte dos docentes e, conseqüentemente, dos discentes em praticar a interdisciplinaridade na comunidade escolar e problemas de gestão, avaliação, aprendizagem e desenvolvimento de professores e alunos. Nessa conjuntura, para Vargas e Cruz (2018):

A qualidade do ensino básico no país é trágica. A rede pública brasileira, ano após ano, disputa a lanterna nos rankings internacionais. Três quartos dos estudantes brasileiros concluem o ensino básico com deficiências profundas em português. O número quase absoluto dos estudantes não possuem conhecimentos básicos de matemática. O país forma, ano após ano, uma geração de analfabetos funcionais (VARGAS; CRUZ, 2018, p. 400).

À vista disso, esse retrato educacional brasileiro expõem que de 100 alunos que se matriculam na escola, apenas 78 finalizam todo o processo do ensino fundamental, e destes somente 65 conseguem concluir o ensino médio até os 19 anos. No tocante à desigualdade socioeconômica a taxa é ainda mais alarmante, dado que os alunos que integram o nível socioeconômico alto apresentam 45,7% de aprendizagem, enquanto aqueles de baixa esfera socioeconômica conseguem apreender apenas 3,2% no que tange aos discentes do 3º ano do Ensino Médio de acordo com o Anuário Brasileiro da Educação Básica de 2020 (TODOS PELA EDUCAÇÃO, 2020). Portanto, torna-se cada vez mais claro que o direito à educação carece de maior atenção e planejamento ético e consciente do poder público brasileiro.

Como já dizia Bobbio (2004), a dificuldade central dos direitos humanos é a sua proteção, não mais suas justificativas. Sob essa perspectiva, o direito à educação é passível de ser relacionado a essa concepção do filósofo italiano, pois o impasse principal da educação brasileira é a sua garantia de maneira acessível e qualitativa para todos, não mais sua declaração. Nessa circunstância, para Lima Vaz “trata-se de conquistas permanentes, sempre recomendadas e sempre ameaçadas pela queda no amoralismo, no despotismo e na anomia” (LIMA VAZ, 1996, p. 451). Em razão de ser “no campo da educação que se travam, a cada geração, as batalhas decisivas dessa luta. É aí, afinal, que as sociedades são chamadas a optar em face da alternativa onde se joga o seu destino” (LIMA VAZ, 1996, p. 451).

À vista disso, o direito à educação é uma conquista que deve estar constantemente sendo discutida e recomendada para que possa haver uma educação ética, que para Padre Vaz “é a verdadeira educação para a liberdade” (LIMA VAZ, 1996, p. 451). Nesse sentido, para o filósofo jesuíta:

Assim como estão teoricamente articuladas como ciências, a Ética, a Política e o Direito estão, como projetos pedagógicos, em vital interdependência, de sorte a se poder afirmar que sem educação ética não

há autêntica participação política, assim como é essa participação que capacita o cidadão a assumir com plena consciência a recíproca relação entre direitos e deveres na qual consiste propriamente a existência na esfera do Direito (LIMA VAZ, 1996, p. 450-451).

Por fim, o pensamento de Vaz leva à compreensão de que a Ética, a Política e o Direito, no processo educacional, são essenciais para o bem comum do corpo social, pois a educação ética possibilita que o indivíduo se torne um cidadão responsável, íntegro e solidário e, assim, envolvido na busca pelo progresso mútuo. Desse modo, a atuação política cidadã é exercida de forma verdadeira o que contribui para que a bilateralidade atributiva, relação imprescindível ao Direito, possa ocorrer de maneira harmônica.

CONCLUSÃO

A partir das reflexões, é possível concluir que para Lima Vaz a contemporaneidade da Ética, da Política e do Direito pode ser interpretada, até mesmo no seu primórdio, como a filosofia do *ethos*. Nesse sentido, para Padre Vaz a educação deve assumir papel primordial na formação do indivíduo quanto ser humano e ser sujeito ativo de direitos e deveres no corpo social, tendo em vista a ética e a solidariedade. Desse modo, a *paideia* espelha uma forma sublime de viver, pois é compreendida como uma educação voltada para um desenvolvimento ético e cidadão.

Nesse contexto, a educação ética é uma peça essencial para construir uma sociedade mais justa, cuja sua práxis política se fundamente na sua verdadeira essência, isto é, na autêntica participação da população nas discussões das questões sociais visando o bem comum. Entretanto, o panorama do ensino brasileiro está longe de alcançar esse patamar considerando que a frágil educação é estigmatizada por problemas sociais, políticos e econômicos que têm acarretado a intensificação das desigualdades e, por conseguinte, o distanciando da população, em especial de níveis socioeconômicos mais baixos, de uma educação acessível e de qualidade. Assim, o exercício do direito à educação que deveria ser um meio de garantir o desenvolvimento das habilidades e potencialidades dos indivíduos propiciando maiores condições de ascensão social, bem como o progresso em todos os níveis no país é o que mais está sendo violado nos quesitos em debate, o que atenua o contexto de esperança.

À vista disso, em Lima Vaz a ética e a política, interpretadas como as ciências da práxis individual e da práxis comunitária respectivamente, devem estar em constante relação de interdependência. Pois, no âmbito do processo pedagógico a ética e, consequentemente, a educação ética estabelecem vínculo umbilical com a prática original da política, na medida que esta contribui na formação do cidadão em estar continuamente em busca da garantia de seus direitos e desempenhar com consciência a cidadania. Logo, essa tríplice relação é indispensável para o desenvolvimento da sociedade, especialmente no tocante a sempre discutir e recomeçar a conquista dos direitos já declarados, porque não basta apenas reiterá-los, é preciso garanti-los e efetivá-los para todos e sem quaisquer distinções.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. 2. ed. Rio de Janeiro: GEN LTC, 2004.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 24 set.. 2020.

BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm. Acesso em: 25 set. 2020.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 25 set. 2020.

BROCHADO, Mariá. Paideia Jurídica: pressupostos e caracterização. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 101, p. 159-190, jul./dez. 2010. Disponível em: <https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/viewFile/121/117>. Acesso em: 1 ago. 2020.

BULOS, Uadi Lammêgo. *Curso de direito Constitucional*. 13. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2020.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Souza; DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re) pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática*. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

HERRERO, F. Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz: Henrique Cláudio de Lima Vaz's philosophical ethics. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, p. 393-432, 2012. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/1856/2162/>. Acesso em: 11 ago. 2020.

IDOETA, Paula Adamo. As metas para o ensino em que o Brasil já foi reprovado ou está em recuperação. *BBC News Brasil*, São Paulo, 3 jun. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-48439963>. Acesso em: 25 set. 2020.

LAÉRTIOS, DIÔGENES. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2º ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 2008. Disponível em: <https://www.docsity.com/pt/diogenes-laertios-vidas-e-doutrinas-dos-filosofos-ilustres/4910084/>. Acesso em: 1 ago. 2020.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Justiça: filosofia do agir humano. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-453, 1996. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/1856/2162/>. Acesso em: 11 ago. 2020.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Notas do curso de ética sistemática*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Instituto Santo Inácio de Loyola, 2º semestre de 1997.

NAVES, Bruno Torquato de Oliveira; REIS, Êmilien Vilas Boas. *Bioética Ambiental: Premissas para o diálogo entre a Ética, a Bioética, o Biodireito e o Direito Ambiental*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019.

OLIVEIRA, Cláudia Maria de; MELO, Edvaldo Antônio de. Ética e educação em Lima Vaz. *Conjectura: Filosofia e Educação*, Caxias do Sul, v. 23, n. especial, p. 207-222, 2018. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/download/6230/pdf>. Acesso em: 15 set. 2020.

VARGAS, Daniel; CRUZ, Leandro Fróes. *Três décadas da reforma constitucional: onde e como o Congresso Nacional procurou modificar a Constituição de 1988*. Rio de Janeiro: FGV Direito Rio, 2018.

TODOS PELA EDUCAÇÃO. *Anuário Brasileiro da Educação Básica de 2020*. São Paulo: Editora Moderna, 2020. Disponível em: <https://pt.calameo.com/read/002899327673357a0e974?authid=YhVHn5Pn6LzE>. Acesso em: 25 set. 2020.

WITKER, Jorge. *Como elaborar una tesis em derecho: pautas metodológicas y técnicas para el estudiante o investigador del derecho*. Madrid: Civitas, 1985.

A ecoeducação como instrumento de efetivação do direito ao meio ambiente e da realização humana

Djéssica dos Santos Procópio¹

Resumo: A presente pesquisa traz considerações acerca da Teoria dos Direitos Fundamentais de Robert Alexy e a classificação do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, previsto do artigo 225 da Constituição Brasileira de 1988, na qualidade de um direito fundamental completo. Nesse âmbito, é imprescindível mencionar a construção da natureza como um sujeito de direitos, tendo em vista o Novo Constitucionalismo Latino-Americano e a concepção de “*Pachamama*” nas constituições andinas da Venezuela, do Equador e da Bolívia. Tal superação da visão antropocêntrica pela biocêntrica só poderá ser atingida na realização do ser humano como parte da integrante do meio ambiente. Isso só será possível por meio da educação ambiental inclusiva e consciente.

Palavras-chave: Ecoeducação; Meio ambiente; Realização humana.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O tema-problema que se pretende desenvolver é a importância da educação ambiental como ferramenta para a construção da consciência ecológica, bem como a defesa do direito à vida e da dignidade humana.

¹ Graduanda em Direito, modalidade integral, pela Escola Superior Dom Helder Câmara. Belo Horizonte - MG. Integrante do Grupo de Iniciação Científica “Por uma Teoria da Justiça como Reconhecimento: Uma Análise Jurídica dos Conceitos de Igualdade, Liberdade e Vida Pública Democrática”, coordenado pelos Professores Marcelo Antônio Rocha e Enio Luiz de Carvalho Biaggi. E-mail: djessica.procopio@gmail.com

Tem-se, assim, como objetivo geral é analisar como a educação sustentável e ecológica contribui para a asseguuração do direito à vida e ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e do princípio da dignidade humana, assim como a realização do homem como ser humano.

Neste âmbito, é imprescindível questionar a importância da aplicação do Novo Constitucionalismo Latino-Americano no cenário nacional, analisar a teoria do direito fundamental de Robert Alexy e refletir a legislação nacional a respeito da ecoeducação.

A partir das reflexões preliminares sobre o tema, é possível afirmar, inicialmente, que a educação ambiental é um dos principais instrumentos para a efetivação do direito ao meio ambiente e para a garantia da realização humana defendida pelo Padre Henrique Vaz.

No tange à vertente metodológica, a presente pesquisa pertence à vertente jurídico-sociológica. Em relação ao tipo de investigação, escolheu-se, tendo em vista a classificação de Witker (1985) e Gustin (2010), o tipo jurídico-projetivo. Por fim, o raciocínio desenvolvido nesta pesquisa será predominantemente dialético.

2. A TEORIA DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS DE ROBERT ALEXY

O filósofo do Direito Robert Alexy, influente no Direito Alemão contemporâneo, traz, em sua obra Teoria dos Direitos Fundamentais, o conceito de **direito a uma prestação** como todo direito que exige uma ação positiva do Estado. Em contrapartida, há o **direito de defesa**, o qual corresponde ao oposto, ou seja, diz respeito aos direitos que promovem uma abstenção (uma ação negativa) por parte do Estado. Ainda é apresentado o **direito a proteção**, este deve ser protegido pelo Estado contra intervenção de terceiros. Por fim, evidencia-se o **direito a procedimentos**, que visa a proteção jurídica efetiva tendo como destinatários os tribunais ou que tem como objeto a criação de normas procedimentais tendo como destinatário o legislador. (ALEXY, 2006).

Um direito fundamental ao meio ambiente corresponde mais àquilo que acima se denominou “direito fundamental completo”. Ele é formado por um feixe de posições de espécies bastante distintas. Assim, aquele que propõe a introdução de um direito fundamental ao meio ambiente, ou que pretende atribuí-lo por meio de interpretação a um dispositivo de direito fundamental existente, pode incorporar a esse feixe, dentre outros, um direito a que o Estado se abstenha de determinadas intervenções no meio ambiente (direito de defesa), um direito a que o Estado proteja o titular do direito fundamental contra intervenções de terceiros que sejam lesivas ao meio ambiente (direito a proteção), um direito a que o Estado inclua o titular do direito fundamental nos procedimentos relevantes para o meio ambiente (direito a procedimentos) e um direito a que o próprio Estado tome

medidas fáticas benéficas ao meio ambiente (direito a prestação fática). (ALEXY, 2006, p. 443).

Desse modo, é inquestionável não só a necessidade de proteção do meio ambiente contra ações não ecológicas de terceiros e de medidas para a preservação em destaque, como também, o dever do Estado em se abster de intervenções que coloquem em risco os recursos naturais, já que o Poder Público também se enquadra no grupo de titulares do direito fundamental (ALEXY, 2006). Assim, levando em consideração a classificação dada pelo Robert Alexy ao direito fundamental ao meio ambiente, nota-se que, de fato, a educação ambiental é uma maneira eficaz para a promoção dos deveres demandados do Estado e da sociedade.

3. O DIREITO AO MEIO AMBIENTE ECOLOGICAMENTE EQUILIBRADO E A ECOEDUCAÇÃO

É inegável que os direitos fundamentais são produtos da construção histórica e evoluem e são agregados ao longo do tempo. Desta historicidade, ocorre o surgimento das gerações dos tais direitos. Neste âmbito, salienta-se a terceira geração, na qual se encontram os direitos referentes à fraternidade e à solidariedade, almejando a atenuação das diferenças. É nela que, de acordo com a teoria dos direitos fundamentais de Bonavides, os direitos de titularidade coletiva se enquadram, enfatizando o direito ao meio ambiente (BONADIVES, 2004, p. 569-570).

Em se tratando do direito mencionado anteriormente, é inquestionável o seu caráter de uso comum e essencial ao povo, portanto, todos os indivíduos são destinatários do direito ao meio ambiente. Tal direito difuso é protegido pela própria Constituição Brasileira, a qual proíbe a realização de práticas que coloquem em risco ou extingam a fauna e flora e suas respectivas espécies. Assim, a responsabilização administrativa e penal se mostra uma tentativa de proteger este bem jurídico fundamental. (NOVELINO, 2016, 835-840).

Salienta-se ainda o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, garantido no art. 225 do documento constitucional. Associado a isto, o dever de o Poder Público preservar a biodiversidade e o meio ambiente, além de “promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente” (art. 225, VI da CR/88).

O fenômeno da “constitucionalização” da tutela ecológica diz respeito justamente à centralidade que os valores e direitos ecológicos passaram a ocupar no âmbito do ordenamento jurídico brasileiro. Isso seguramente não é pouco, pois representa uma “virada ecológica” de índole constitucional, ou seja, o pilar central da nossa estrutura normativa passou a contemplar os valores e direitos ecológicos no seu núcleo normativo-protetivo. A consagração do objetivo e dos de-

veres de proteção ambiental a cargo do Estado brasileiro (em relação a todos os entes federativos) e, sobretudo, a atribuição do status jurídico-constitucional de direito fundamental atribuído ao direito ao ambiente ecologicamente equilibrado colocam os valores ecológicos no “coração” do nosso Sistema Jurídico, influenciado todos os ramos jurídicos, inclusive a ponto de limitar outros direitos (fundamentais ou não). (SARLET; FENSTERSEIFER, 2019, p. 50-51).

Neste contexto, é imprescindível mencionar o princípio da proibição do retrocesso social, do qual se conclui a impossibilidade de redução das medidas ambientais adotadas e existentes. Além disso, nota-se o princípio do mínimo existencial ecológico. Este último representa a importância do ambiente ecologicamente equilibrado para a manutenção de uma vida digna, sadia e de qualidade (art. 1º, III e art. 5º, *caput* da CR/88). É nesse ponto que a ecoeducação tem se mostrado crucial. Dessa maneira, desde a infância, é instigado que seja reconhecido o direito de conservação do mínimo existencial ecológico das gerações futuras e entender que as consequências das ações poluidoras e degradantes influenciaram tais gerações.

O meio ambiente deve ser protegido de maneira integral, assim, vale dizer que a educação ambiental é essencial para preservação efetiva e total deste direito, já que estimula uma consciência ecológica e sustentável.

Impende asseverar que a implementação das políticas públicas ambientais deve se dar da forma mais ampla possível, uma vez que a ela estão constitucionalmente vinculados todos os órgãos do estado, inclusive o Judiciário. De fato, considerando que toda atividade política exercida pelos Poderes Executivo e Legislativo deve se compatibilizar com a Constituição, caberá ao Poder Judiciário analisar, em qualquer situação e desde que provocado, se os atos de governo guardam conformidade com os comandos constitucionais de gestão ambiental. (SOUZA, 2013, p. 33).

A lei 9.795/99, a qual dispõe e institui a Política Nacional de Educação Ambiental, em seu artigo 1º, define educação ambiental como

os processos por meio dos quais o indivíduo e a coletividade constroem valores sociais, conhecimentos, habilidades, atitudes e competências voltadas para a conservação do meio ambiente, bem de uso comum do povo, essencial à sadia qualidade de vida e sua sustentabilidade. (BRASIL, 1999).

Tal legislação tornou a famigerada ecoeducação um elemento não só crucial, mas também permanente na grade curricular educacional, além de um direito universal. Tem-se com orientação os princípios democrático, participativo, ético e, inclusive, “a concepção do meio

ambiente em sua totalidade, considerando a interdependência entre o meio natural, o socioeconômico e o cultural, sob o enfoque da sustentabilidade”. (BRASIL, 1999).

Ademais, a lei nº 9.795/99 objetiva a “democratização das informações ambientais”, o incentivo da consciência crítica ambiental, a defesa da qualidade ambiental como fortalecimento da cidadania e o estímulo à participação social na preservação do meio ambiente (BRASIL, 1999). Nota-se ainda que, no art. 8º, §2º, inciso II, a “a incorporação da dimensão ambiental na formação, especialização e atualização dos profissionais” deve ocorrer em todas às áreas.

A educação referente ao meio ambiente deve se ensinar nas escolas e em outras instituições de ensino não porque é uma exigência da grade curricular do Ministério da Educação, mas por que se trata de um dever (SILVA, 2008). Tendo em vista o conceito de *Pachamama* e a nova visão biocêntrica, o homem deve tratar a natureza como um sujeito de direito e deve ser considerada apenas mais uma parte integrante do meio ambiente. Dessa maneira, não é um “favor” saber como preservar e proteger, mas sim é uma forma de assegurar o direito do próprio ser humano, seja ao meio ambiente, à vida, à saúde ou à dignidade humana.

É visível a importância da educação na formação de caráter desde a primeira infância. Assim sendo, o ensino acerca da sustentabilidade e do meio ambiente é crucial para a compreensão e conscientização sobre os direitos humanos e ambientais, já que contribui a adaptação para este estilo de vida, somado à incorporação de novos hábitos sustentáveis (RAMOS; RAMOS, 2008). Tendo em vista todos os aspectos mencionados, nota-se que nada é mais condizente com a realização humana do que a preservação do ambiente em que nos encontramos como forma de garantir o princípio da dignidade humana.

A superação da cultura consumista e capitalista é uma urgência na atualidade, quando se analisa os inúmeros desastres ambientais. Desse modo, o ensino da prática de hábitos sustentáveis é uma das ferramentas para a garantia do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado (RIBEIRO; MILARD, 2019). Entretanto, ressalta-se que, para ter efetividade, não é apenas explicar o contexto ambiental, mas também integrar o aluno à comunidade em que ele se encontra, trazendo este conteúdo à realidade de cada criança e adolescente. Todavia, não é possível a escola conscientizar a população sozinha, logo, devem ser incorporadas atitudes sustentáveis também no meio familiar.

A educação ambiental é uma ferramenta relevante de transformação social, já que a partir dela é possível o surgimento de uma nova perspectiva sobre o meio ambiente e a sua preservação. Logo, nota-se a importância de repensar a maneira como ocorre o desenvolvimento econômico em relação à exploração exacerbada, irracional e insustentável dos recursos ambientais finitos. (SILVA; LEITE, 2008).

4. NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO

Ao decorrer da década de 80, em razão das transições democráticas, muitos países da América Latina promoveram reformas constitucionais e promulgaram Constituições, a qual impulsionaram a ampliação dos direitos humanos. Nesse âmbito, destacaram-se as Constituições da Venezuela (1999), do Equador (2008) e da Bolívia (2009), as quais são consideradas marcos do Novo Constitucionalismo Latino-Americano. Tais documentos constitucionais são caracterizados por fomentar a descolonização, o pluralismo cultural e, principalmente, a proteção ambiental (MELO, 2013, p. 78-79).

Essa gestão sustentável promovida pelo Estado *welfare* ambiental traz a tese biocêntrica como uma maneira de superar o Estado de bem-estar social e implantar o Estado de bem-viver, aplicando o conceito da natureza como sujeito de direitos (*Pachamama*). (MELO, 2013, p. 80). Desse modo, é notório o ser humano como mera parte integrante da natureza, tendo o dever de preservá-la, e não como um ser superior.

Na direção de um necessário maior equilíbrio entre os diferentes grupos que constituem a humanidade multifacetada e entre os homens e o meio ambiente, a natureza. Uma “virada biocêntrica”, que, focalizando os pressupostos da “vida boa” e do “*ben vivir*”, coloca em discussão o paradigma da modernidade/modernização, do desenvolvimento e do progresso econômico e tecno-científico, e se abre para a necessidade de construir novas estruturas cognitivas para a vida social, ou seja, uma nova epistemologia, novas metodologias, novas práticas, “modos de fazer” para a política e a técnica jurídica. (MELO, 2013, p. 81-82).

Portanto, é possível afirmar que o meio ambiente deve ser tratado no seu sentido amplo, abrangendo a natureza e a existência de todas as formas de vida, não só a humana. Essa perspectiva predominará quando a corrente da consciência ambiental também ser predominante. Para isto, a superação da visão antropocêntrica para a ascensão da perspectiva biocêntrica, através da efetivação do Novo Constitucionalismo Latino-Americano em território brasileiro, deve ser uma realidade (SANTOS; FIGUEIREDO, 2016). Levando em consideração todos os aspectos mencionados, é notório que a educação ambiental é o principal (e primordial) motivador para que tanto a visão biocêntrica, quanto a consciência ambiental coexistam na atualidade.

Outrossim, quando se fala em ecoeducação, o comportamento dos profissionais do ensino deve ser condizente com o conteúdo ensinado. Assim, os conceitos sustentáveis serão não só falados, mas também exemplificados no cotidiano. Por este mesmo motivo, é preciso que as escolas e outras instituições estejam preparadas, estrutural e profissionalmente, para tal educação. Por fim, salienta-se que a informação ambiental é um colaborado da redução da vulnerabilidade na América Latina (TYBUSCH; CARVALHO, 2016). E a mais adequada forma de acesso a esta espécie de informação é, de fato, a ecoeducação.

5. REALIZAÇÃO HUMANA

Levando em consideração todos os aspectos mencionados, é imprescindível relembrar a essencialidade do meio ambiente para a existência humana.

A problemática relação entre o Homem e a Natureza se dá desde o início da civilização, uma vez que a condição de existência da civilização é a negação e a dominação da natureza e a criação de uma segunda natureza, artificial, supostamente menos hostil do que a natureza primeva e original. Com a evolução e o constante aumento de suas necessidades, o ser humano passou a viver em sociedades politicamente organizadas e economicamente ativas e passou a ocupar o papel central dentro da sociedade, sendo considerado o dominador, corrompendo de forma egoísta e ilimitada o ecossistema, fazendo com que este se tornasse o principal meio de extração dos bens considerados necessários, não só à sua sobrevivência, mas, principalmente, ao atendimento dos interesses econômicos das sociedades emergentes. (ROCHA, 2019, p. 114).

Desde o início da civilização, o ser humano é marcado pela sua relação com o meio ambiente e como esta interfere no seu posicionamento perante à sociedade. É evidente que a maneira com que esta relação ocorreu possibilitou a atual crise ambiental vivenciada (ROCHA, 2019). A partir do momento que o homem passa se preocupar em proteger o ambiente em que vive e está inserido, ele se conscientiza da própria existência, cidadania e dignidade.

Como já mencionado, com o advento do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, a visão antropocêntrica foi, gradualmente, substituída pela perspectiva biocêntrica. Apesar da superação do homem como o protagonista da humanidade, nota-se que isto não significa afastá-lo da perspectiva sustentável, mas sim considerá-lo como um dos constituintes de um todo (*Pachamama*), o qual deve ser preservado e protegido. (MELO, 2013).

Ademais, é salientado que “as normas ambientais que configuram o Estado Ambiental de Direito são preceitos jurídicos que têm como destinatário o ser humano, titular do direito de viver em um ambiente sadio e ecologicamente equilibrado”. (ROCHA, 2019, p. 121). Logo, todas as medidas jurídicas referentes ao meio ambiente retornam à própria população, a qual é titular deste direito. Confirma-se o que já foi abordado anteriormente: o ser humano, quando assegura a educação ambiental, protege a si mesmo.

Nesse contexto, ressalta-se ainda a manutenção da natureza e da biodiversidade através da ecoeducação como instrumento para a garantia do direito à vida e da dignidade humana. Esta garantia, por sua vez, possibilita a definição do homem como um ser realizado.

Em se tratando de realização humana, é imprescindível mencionar a figura humana como “pluriversal”, que, assim como no Constitucionalismo Latino-Americano, é compreendido pelo Padre Henrique Cláudio de Lima Vaz.

A filosofia contemporânea inclina-se, assim, a conceber o homem como um ser *pluriversal*, no sentido de que, na representação de sua situação em face da realidade, opera-se uma inversão na direção dos vetores que circunscrevem o lugar ontológico do sujeito: para o Homem *universal* esses vetores convergem, segundo a metáfora da reflexão sujeito-realidade; do homem pluriversal esses vetores irradiam, segundo a modalidade da abertura do sujeito às várias regiões do ser que se oferecem ao seu conhecimento e à sua ação. (VAZ, 1998, p. 141)

Segundo os Doutores em Filosofia, Cláudia Maria Rocha de Oliveira e Edvaldo Antônio de Melo, no artigo “Ética e educação em Lima Vaz”, embora o Padre não tenha nenhuma obra específica a respeito da educação, ressalta-se a importância da educação e do processo pedagógico para o homem se entenda em sua real essência. O ensino passa a assumir a função de estímulo à formação da perfeição humana, fazendo referência ao conceito grego de *paideia*. (OLIVEIRA, MELO, 2018, p. 210).

Para Lima Vaz, a realização do sujeito como pessoa pressupõe a necessidade de um processo pedagógico capaz de elevar o indivíduo da situação contingente e empírica à universalidade objetiva do Bem. A possibilidade do existir pessoal concreto, ou seja, do existir no qual o sujeito se realiza como pessoa, supõe, portanto, um processo contínuo de formação através do qual é concedida a cada sujeito a possibilidade de se tornar quem ele verdadeiramente é, ou seja, pessoa. (OLIVEIRA, MELO, 2018, p. 210).

Por fim, é essencial trazer outra perspectiva do Padre Vaz. Em sua obra *Antropologia Filosófica I*, é abordado o conceito do homem como o seu corpo.

O homem é o (seu) corpo: em virtude do princípio da limitação eidética é lícito afirmar que a expressão categorial do ser do homem inclui necessariamente o corpo como constitutivo de sua essência. O corpo próprio define-se como o pólo imediato da presença do homem no mundo. (LIMA, 1998, p. 182).

O ser humano só se realiza como ser homem quando perceber que faz parte da natureza fisicamente. Ou seja, a compreensão do homem como corpo integrante da *Pachamama* é fundamental para a realização humana, contudo, para que tais fins sejam atingidos, nota-se o papel da educação. O processo pedagógico esse que, já mencionado pela Cláudia Oliveira e Edvaldo Melo, é uma das ferramentas para elevar o indivíduo à universalidade e integralidade do ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se, portanto, que a realização humana sempre esteve, e sempre será, direta e indiretamente, relacionado à natureza. Dessa maneira, o melhor instrumento para que a tal realização ocorra em sua integralidade, como proposto nos textos do Padre Vaz, é por meio do reconhecimento da figura do homem como parte integrante do meio ambiente, e não como ser superior.

No entanto, em se tratando de conscientização acerca da *Pachamama*, é indiscutível a importância da alfabetização ambiental e sustentável. A educação e a pedagogia, também objetos de estudo do filósofo Vaz, são, de fato, imprescindíveis para o entendimento do homem como elemento-parte da natureza. (OLIVEIRA, MELO, 2018).

Por conseguinte, salienta-se que, por meio da ecoeducação, o ser humano não só se realizará, mas também promoverá a aplicação do Novo Constitucionalismo Latino-Americano em território nacional e a preservação ambiental. Dessa maneira, possibilitar-se-á a aplicação integral do conceito de direito fundamental ao meio ambiente proposto pelo alemão Alexy.

REFERÊNCIAS

- AITA, Dimitri; RICHTER, Daniela. O constitucionalismo latino-americano e a pachamama como sujeito de direito: o reconhecimento da água como direito humano. In: 10ª JORNADA DE PESQUISA E 9ª JORNADA DE EXTENSÃO DO CURSO DE DIREITO. 1., 2018, Santa Maria. *Anais eletrônicos [...]*. Santa Maria: FAMES, 2018. Disponível em: http://metodistacentenario.com.br/jornada-de-direito/anais/10a-jornada-de-pesquisa-e-9a-jornada-de-extensao-do-curso-de-direito/artigos/4-direitos-fundamentais-constituicao-e-meio-ambiente-do-trabalho/o-constitucionalismo-latino-americano-e-a-pachamama-como-sujeito-de-direito_o-reconhecimento-da-agua-como-direito-humano.pdf. Acesso em: 06 jul. 2020.
- ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. São Paulo: Malheiros Editores, 2006.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2015.
- BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2004.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2020]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 16 jul. 2020.
- BRASIL. *Lei nº 9.795, de 27 abril de 1999*. Dispõe sobre a educação ambiental, institui a Política Nacional de Educação Ambiental e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República [1999]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9795.htm. Acesso em: 19 jul. 2020.
- GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática*. 3ª. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.
- MELO, Milena Petters. O patrimônio comum do Constitucionalismo Contemporâneo e a virada biocêntrica do “Novo” Constitucionalismo Latino-Americano. *Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 18, n. 1, p. 74-84, jan./abr. 2013.
- MURAD, Afonso; REIS, Émilien Vilas Boas; ROCHA, Marcelo Antônio (org.). *Tecnociência e Ecologia: Múltiplos Olhares*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

NOVELINO, Marcelo. *Curso de Direito Constitucional*. Salvador: JusPodivm, 2016.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; MELO, Edvaldo Antônio de. Ética e educação em Lima Vaz. *Conjectura: filosofia e educação*. Caxias do Sul, v. 23, n. especial, 2018.

RAMOS, Margarete da Silva; RAMOS, Ronaldo da Silva. Educação ambiental e a construção da sustentabilidade: pequenas escolas na construção da eco-responsabilidade local. *Revista Visões*. Macaé, v. 1, n. 4, jan./jun. 2008.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. A categoria de justiça: momento fundamental de realização da Comunidade Humana como Comunidade Ética Segundo Lima Vaz. *Argumentos*. Fortaleza, n. 6, p. 70-78, 2011.

RIBEIRO, José Claudio Junqueira; MILARD, Danilo César de Oliveira. Educação ambiental e transversalidade no ensino. In: II CONGRESSO DO CONHECIMENTO, 44., 2019, Belo Horizonte. *Anais eletrônicos*. [...]. Belo Horizonte: II CONGRESSO DO CONHECIMENTO, 2019. Disponível em: <http://conpedi.danilolr.info/publicacoes/3tk2g038/213p131z/1BxSL6i6VP9bKH48.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2020.

SANTOS, Marta Thais Leite dos; FIGUEIREDO, Tereza Margarida Costa de. Direito ao meio ambiente: do direito fundamental ecologicamente equilibrado ao *buen vivir* do Novo Constitucionalismo Latino-Americano. In: XXV CONGRESSO DO CONPEDI – CURITIBA, 249., 2016, Curitiba. *Anais eletrônicos* [...]. Curitiba: XXV CONGRESSO DO CONPEDI, 2016. Disponível em: <http://conpedi.danilolr.info/publicacoes/02q8agmu/j397m28a/jyVWJ8JVq34467aT.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2020.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. O direito constitucional-ambiental brasileiro e a governança judicial ecológica: estudo à luz da jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça e do Supremo Tribunal Federal. *Revista da Academia Brasileira de Direito Constitucional*. Curitiba, v. 11, n. 20, p. 42-110, jan./jul. 2019.

SILVA, Andréa Cristina Sousa e. O trabalho com educação ambiental em escolas de ensino fundamental. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*. Rio Grande, v. 20, p. 37-52, jan./jun. 2008.

SILVA, Monica Maria Pereira da; LEITE, Valderi Duarte. Estratégias para a realização de educação ambiental em escolas do ensino fundamental. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*. Rio Grande, v. 20, p. 372-392, jan./jun. 2008.

SOUZA, Landolfo Andrade de. O papel do Ministério Público no controle das políticas públicas ambientais. *Revista Jurídica da Escola Superior do Ministério Público de São Paulo*. São Paulo, v. 3, p. 27-51, 2013.

TYBUSCHM, Francielle Benini Agne; CARVALHO, Délton Winter de. Justiça ambiental e o direito dos desastres: o direito à informação ambiental como condição de possibilidade de redução da vulnerabilidade social da América Latina. In: XXV CONGRESSO DO CONPEDI – CURITIBA, 133., 2016, Curitiba. *Anais eletrônicos* [...]. Curitiba: XXV CONGRESSO DO CONPEDI, 2016. Disponível em: <http://conpedi.danilolr.info/publicacoes/02q8agmu/9pkva7c4/fXIIdt0wD797q09X1.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2020.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

A ecoalfabetização como pressuposto para o direito de felicidade sob a visão de Lima Vaz

Ana Luiza Baptista Pereira¹

Resumo: No cenário brasileiro, a situação ambiental tem se mostrado cada vez mais afetada por consequência da ação humana. O meio ambiente é de grande importância para a manutenção da vida humana, porém tem sido cada vez mais degradado e destruído. Este projeto de pesquisa tem como objetivo analisar a situação do meio ambiente nos dias de hoje a partir de uma reflexão filosófica do texto “*Laudato Si*”, do Papa Francisco, e das visões de Henrique Lima Vaz e ressaltar a importância da educação ambiental para a criação de uma consciência ambiental, assim como examinar o papel da educação ambiental no combate a degradação do meio ambiente.

Palavras-chave: Educação ambiental; meio ambiente; proteção; consciência; Lima Vaz.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este texto busca, a partir de uma reflexão filosófica e ética, analisar a ecoalfabetização como pressuposto do direito à felicidade como forma de se alcançar a realização humana. No texto será ressaltado como a educação ambiental pode ser um meio de alcançar a realização das potencialidades humanas e como a educação ambiental pode ser uma forma de mudança a partir dos ideais de Henrique Lima Vaz, padre jesuíta e filósofo. Além disso, busca, a partir das ideias do texto “*Laudato Si*”, analisar a eficácia de leis e normas com o objetivo de formar uma educação ambiental e entender até que ponto a responsabilização ambiental pode incentivar condutas humanas positivas. Analisar a educação ambiental a partir das

¹ Graduanda em Direito, na modalidade Integral, pela Escola Superior Dom Helder Câmara. Integrante do Grupo de Iniciação Científica “Teoria da Justiça como reconhecimento: uma análise jurídica dos conceitos de igualdade, liberdade e vida pública”, coordenado pelos professores Marcelo Rocha e Enio Biaggi da ESDHC. E-mail: albaptistapereira@gmail.com

questões do individualismo, consumismo e concorrência e não do cientificismo e como esse estudo impacta nas decisões governamentais e políticas públicas.

A comunicação objetiva, também, compreender as motivações do ser humano para a proteção do meio ambiente e como se relacionam com o sentimento de dignidade e realização do ser humano. Demonstrar como o ser humano desenvolve valores e se conscientiza para a preservação do meio ambiente e demonstrar a importância da ecoalfabetização para a construção de uma compreensão crítica do meio ambiente, de forma que incentive os indivíduos a tomarem atitudes participativas no que tange a utilização de recursos minerais e políticas de combate contra a degradação do meio ambiente.

A ecoalfabetização pode implicar na realização humana, ou seja, a educação ambiental pode ser pressuposto para a felicidade, a partir de uma visão reflexiva filosófica, baseando-se nos ideais de Henrique Lima Vaz e no texto “*Laudato Si*” do Papa Francisco. Além disso, é de suma importância a criação de uma sociedade consciente e que busque refletir sobre o atual estado do meio ambiente e as crises que vêm se instaurando e, conseqüentemente, formar uma sociedade que preocupa-se verdadeiramente com o meio ambiente cobrando do poder público políticas públicas eficientes e criação de normas que aumentem a proteção do meio ambiente. A pesquisa que se propõe pertence à vertente metodológica jurídico-sociológica. No tocante ao tipo de investigação, foi escolhido, na classificação de Witker (1985) e Gustin (2010), o tipo jurídico-projetivo.

2. O DIREITO AO MEIO AMBIENTE E À EDUCAÇÃO AMBIENTAL

A educação ambiental é o meio pelo qual o ser humano desenvolve valores e se conscientiza para a preservação do meio ambiente. Além de sua importância para a construção de uma compreensão crítica do meio ambiente, incentiva os indivíduos a tomarem atitudes participativas no que tange a utilização de recursos minerais e políticas de combate contra a poluição e desmatamento, por exemplo. A Lei da Política Nacional de Educação Ambiental, Lei nº 9795/1999, em seu artigo 1º define a educação ambiental da seguinte forma:

Entendem-se por educação ambiental os processos por meio dos quais o indivíduo e a coletividade constroem valores sociais, conhecimentos, habilidades, atitudes e competências voltadas para a conservação do meio ambiente, bem de uso comum do povo, essencial à sadia qualidade de vida e sua sustentabilidade. (BRASIL, 1999).

Além disso, o direito à educação ambiental é resguardado pelo art. 225, §1º, VI, CF/88:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

§ 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

(...)

VI - promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente; (BRASIL, 1988)

Dessa forma, a própria Constituição de 1988 reconhece que a educação ambiental, além de ser direito de todos, é veículo de extrema importância na preservação e proteção do meio ambiente. A implementação de mecanismos, a partir da educação ambiental, é um dos meios mais importantes para evitar danos aos meios ambientes, conscientizando cada indivíduo sobre as consequências de seus atos perante o meio ambiente em grande escala.

O Brasil é um país conhecido pela vasta concentração de fauna e flora em um mesmo território, possuindo, como protagonistas a Mata Atlântica, que se localiza na região litorânea do país, e a Floresta Amazônica, que se localiza na região Norte. Porém, por mais que seja um país com numerosa biodiversidade, percebe-se que o índice de danos ao meio ambiente aumenta cada vez mais.

A UNAMA, Universidade da Amazônia, publicou um estudo que afirma que o desmatamento tem reflexos sociais, econômicos e ambientais. O desflorestamento causa alteração do microclima da região, a perda de biodiversidade, genocídio e etnocídio de povos indígenas, erosão dos solos e desertificação e arenização. As florestas são responsáveis pelo fornecimento de plantas medicinais, pelo fluxo regular de águas e pelo abrigo de diversas tribos indígenas existentes no país.

Além disso, o Brasil possui uma quantidade significativa de legislações que regulam a temática do meio ambiente. A Lei 7.347/85 possibilita o ajuizamento de uma ação civil pública para responsabilização do infrator por danos ambientais e a Lei 6.902/81 criou as chamadas “Estações Ecológicas” e as Áreas de Proteção Ambiental. Além disso, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, ainda que não possua expressamente em seus artigos a defesa e a preservação do meio ambiente, possui em seus artigos III e XXV interpretação que evidencia a preocupação internacional com o ecossistema:

Artigo III. Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

Artigo XXV

1. Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar-lhe, e a sua família, saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, in-

validez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle. (2009).

A Declaração defende a importância de uma vida digna, segura e saudável, sendo o meio ambiente necessário para o asseguramento de tais condições. A destruição deliberada do habitat ou do acesso a alimento ou água potável em escala significativa poderia representar uma infração aos direitos humanos fundamentais, tal como seria o caso de outros atos de destruição ambiental. Além desta, há também a Declaração de Estocolmo que postula que:

O homem tem o direito fundamental à liberdade, à igualdade e ao desfrute de condições de vida adequadas em um meio ambiente de qualidade tal que lhe permita levar uma vida digna e gozar de bem-estar, tendo a solene obrigação de proteger e melhorar o meio ambiente para as gerações presentes e futuras. (1972).

Além disso, o art. 225 da Constituição Federal brasileira determina que: “Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações” (BRASIL, 1988). Portanto, pode-se perceber que o ordenamento jurídico brasileiro busca a proteção do meio ambiente mas, no plano fático, percebe-se o aumento do descaso com a sua preservação.

3. MEIO AMBIENTE E DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Immanuel Kant foi um filósofo nascido em 1724 no reino da Prússia que, em sua obra “Crítica da Razão Pura”, buscou entender os mecanismos racionais de produção do conhecimento. Para Kant, somente por meio da razão pura seria possível chegar a uma sociedade ideal. Porém, para ele, a razão é algo inerente ao homem, ou seja, é algo *a priori*. O juízo racional é formado por conceitos que independem de dados empíricos. Para o filósofo, há também a sensibilidade, que é alcançada por meio de percepções de um objeto e a capacidade da mente receber essas percepções e organizá-las para o entendimento delas e para a formação do conhecimento. Dessa forma, a capacidade de sensibilidade é chamada de intuição pura.

Para Kant, os conceitos *a priori* são aqueles que existem no ser humanos antes de qualquer experiência e os *a posteriori* são aqueles adquiridos após percepções empíricas. Além disso, Kant entende que a sensibilidade e a intuição podem ser usadas livremente e devem ser desvinculadas da razão. Além da razão pura, Kant reconhece a existência da razão prática, ou seja, a capacidade do homem de escolher o que a razão entende como dever. O imperativo categórico é, portanto, o que a razão entende como mandamento incondicional moral.

O imperativo categórico trata-se do dever moral (imperativo) pelo qual as pessoas têm de agir, baseadas em princípios que gostariam de ver aplicados universalmente (categórico). Assim, o filósofo traz a percepção de que, se cada indivíduo pratica em sociedade e de forma

universal aquilo que acredita ser o correto e bom, no particular (em seu círculo familiar por exemplo), construir-se-ia uma sociedade boa e justa e os indivíduos fariam boas ações. Para expressar esse conceito há 3 formulações: aja tomando suas ações de modo universal; trate o homem como fim e não como meio; a vontade é instituidora de uma lei universal.

A partir do dever de agir tomando suas ações de modo universal, pode-se inferir que uma ação pequena pode gerar consequências a toda a sociedade. Dessa forma, a ecoalfabetização seria efetiva ao conscientizar os seres humanos que todas suas ações podem gerar consequências em grande escala, de forma universal. A partir do momento que houver uma compreensão de tal dever, aja tomando suas ações de modo universal, a consciência de preservar o meio ambiente seria em maior escala.

Para o filósofo, a liberdade do ser humano é considerado um imperativo categórico e, para atingir a liberdade, são necessários os direitos fundamentais e o asseguramento da dignidade da pessoa humana, garantidos pelo Estado. Para Kant, o ser humano é capaz de seguir regras e de se autodeterminar, por ser racional, e, consequentemente, todo ser humano existe como um fim em si mesmo. Dessa forma, para Immanuel Kant, em sua obra “Fundamentação da metafísica dos costumes”:

No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode pôr-se em vez dela qualquer outra como equivalente, mas quando uma coisa está acima de todo preço, e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade [...]. Esta apreciação dá, pois, a conhecer como dignidade o valor de uma tal disposição de espírito e põe-na infinitamente acima de todo preço. Nunca ela poderia ser posta em cálculo ou confronto com qualquer coisa que tivesse preço, sem de qualquer modo ferir a sua santidade? (KANT, 2006, p.64)

A dignidade, para o filósofo, é entendida como instituto exclusivo de seres dotados de razão, sendo, estes, os homens e, consequentemente, são considerados por ele como o centro do mundo. Dessa forma, o meio ambiente é considerado necessário para a obtenção da dignidade.

O princípio da dignidade da pessoa humana é considerado um direito fundamental pela Constituição de 1988 e é um dos princípios mais importantes do ordenamento jurídico brasileiro, previsto no art. 1º, III, CF/88:

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

(...)

III - a dignidade da pessoa humana; (BRASIL, 1988).

Além disso, é direito assegurado na esfera internacional pela Declaração Universal dos Direitos Humanos em seu art. 1º: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.” (ONU, 1948).

Sérgio Cavalieri Filho entende que:

Entre os superiores princípios (valores) consagrados na Constituição de 1988, merece especial destaque o da dignidade da pessoa humana, colocado como um dos fundamentos da República Federativa do Brasil (art. 1º, III). Temos hoje o que podemos chamar de direito subjetivo constitucional à dignidade. Ao assim fazer, a Constituição colocou o homem no vértice do ordenamento jurídico da Nação, fez dele a primeira e decisiva realidade, transformando os seus direitos no fio condutor de todos os ramos jurídicos. Isso é valor”. (CAVALIERI FILHO, 2005, p.61)

Além disso, a própria Lei de Política Nacional do Meio Ambiente (Lei n.º 6938/81) relaciona a preservação do meio ambiente com o asseguramento da dignidade da pessoa humana:

Art. 2º - A Política Nacional do Meio Ambiente tem por objetivo a preservação, melhoria e recuperação da qualidade ambiental propícia à vida, visando assegurar, no País, condições ao desenvolvimento sócio-econômico, aos interesses da segurança nacional e à proteção da dignidade da vida humana. (BRASIL, 1981)

A dignidade da pessoa humana é o princípio que todas as normas jurídicas devem buscar assegurar. Portanto, mostra-se comprovado que, para o asseguramento do princípio da dignidade humana, é necessária a preservação e proteção do meio ambiente e se dará por meio da educação ambiental. Dessa forma, o maior problema da atualidade é “de mudar o sistema de valores que está por trás da economia global, de modo a torná-lo compatível, com as exigências da dignidade humana e da sustentabilidade ecológica” (KRAEMER, s.d).

Quando o princípio da dignidade humana é posto em risco, ou seja, é violado, o Estado Democrático de Direito é posto em risco. Para a manutenção do Estado Democrático de Direito é necessário o asseguramento dos direitos fundamentais, garantidos pela Constituição da República Federativa Brasileira de 1988. Muito se acredita que o Direito é transformador social e deve, sempre, preocupar-se com os valores construídos historicamente e culturalmente em uma sociedade. O Estado Democrático de Direito é efetivado a partir da função social do Direito.

No art. 1º da Constituição de 1988 prevê que um Estado Democrático de Direito tem como fundamentos a dignidade da pessoa humana, cidadania, soberania, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e o pluralismo político. O Estado deve assegurar a liberdade,

as garantias fundamentais e os direitos humanos a fim de estabelecer a proteção jurídica devida. Para Alexandre de Moraes:

o conjunto institucionalizado de direitos e de garantias do ser humano, que tem por finalidade básica o respeito a sua dignidade, por meio de sua proteção contra o arbítrio do poder estatal, e o estabelecimento de condições mínimas de vida e de desenvolvimento da personalidade humana. (MORAES, 2011, p.39).

Deste modo, garantir o Estado Democrático de Direito significa assegurar todos os direitos fundamentais inerentes ao ser humano. Portanto, assegurar o Estado Democrático de Direito implica assegurar a dignidade da pessoa humana e, conseqüentemente, garantir um meio ambiente sustentável para toda a sociedade, seja por meio de políticas públicas, seja por meio da educação ambiental.

4. A FELICIDADE SOB O PRISMA ARISTOTÉLICO

Ao longo dos anos, diversos filósofos debruçaram sobre a questão da felicidade e, mesmo nos dias atuais, com todo o avanço das ciências, ainda não se chegou à uma resposta convicta. No livro V de Ética à Nicômaco, traz reflexões sobre o tema. Para o filósofo, felicidade e prazer são completamente desvinculados, equiparando-a ao sumo bem e a Deus. Além disso, para o autor, a felicidade é absoluta e relaciona-se com a autossuficiência:

Definimos a auto-suficiência como aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável por não ser carente de nada. E é desse modo que entendemos a felicidade; além disso, a consideramos a mais desejável de todas as coisas, e não como um bem entre outros, pois, em caso contrário, é evidente que ela se tornaria mais desejável mediante a adição até do menor bem que fosse, uma vez que desta adição resultaria um bem maior, e quando se trata de bens, é sempre mais desejável o maior. Assim, a felicidade é algo absoluto e auto-suficiente, e a finalidade da ação. (ARISTÓTELES, 2001, p. 22).

Dessa reflexão pode-se entender que a felicidade, como algo absoluto, autossuficiente e finalidade da ação, é norteadora das ações humanas. Para Aristóteles, o bem supremo do homem é a felicidade, que é entendida como atividade da razão através da contemplação, isto é, diretamente ligada às virtudes dianoéticas (agir com sabedoria e prudência). Se a busca do ser humano é pela felicidade e o ser humano feliz é aquele ético, que busca agir com prudência e sabedoria, podemos concluir que, em um contexto ambiental, a educação e a constante reflexão acerca dos cuidados ambientais são capazes de nos fazer alcançar a felicidade e nos torna éticos, uma vez que a ecoalfabetização está diretamente conectada com dois aspectos de suma importância para alcançar as finalidades humanas: a razão prática (agir bem/reto agir, prudência) e a razão teórica (questões reflexivas, sabedoria).

5. HENRIQUE LIMA VAZ E O MEIO AMBIENTE

Um dos maiores impedimentos, atualmente, para o controle da poluição, é o ideal capitalista da fabricação em massa. A filosofia capitalista da troca e venda, do consumismo e da produção em massa reafirma a visão de que o meio ambiente é somente um meio de obtenção dos produtos. Assim, esse modelo irracional de compra e venda somente dificulta projetos de desenvolvimento sustentável uma vez que as grandes potências se preocupam mais com lucros econômicos do que o bem geral da sociedade.

Para o Papa Francisco, em seu texto “*Laudato Si*”, o consumismo, a cultura de descartar e troca rápida de produtos é a maior marca da sociedade nos dias atuais. Para ele, “estes problemas estão intimamente ligados à cultura do descarte, que afeta tanto os seres humanos excluídos como as coisas que se convertem rapidamente em lixo” (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 20). Além de ressaltar questões do clima e da problemática da água, Papa Francisco resalta o extermínio da fauna e da flora: “Por nossa causa, milhares de espécies já não darão glória a Deus com a sua existência, nem poderão comunicarmos a sua própria mensagem. Não temos direito de o fazer”. (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 28).

Porém, apesar de todos os alertas e exposições dos problemas ambientais que o mundo tem enfrentado, Papa Francisco mostra-se perseverante em acreditar que o homem tem a capacidade de mudar. Para ele, “não há sistemas que anulem, por completo, a abertura ao bem, à verdade e à beleza, nem a capacidade de reagir que Deus continua a animar no mais fundo dos nossos corações”. (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 157). Francisco acredita que o homem tem a capacidade de reconhecer o outro.

Além disso, Francisco acredita que a mudança pode ser feita a partir da educação ambiental, não baseada em cientificismos, mas baseada na razão humana de se solidarizar com os outros, consigo mesmo, com o natural e os seres vivos e com Deus. A partir da ideia de educação ambiental, ao ser inserida em famílias e escolas, as leis que cobram condutas ambientais positivas podem vir a serem respeitadas. Em sua Encíclica, Papa Francisco faz um apelo, internacional, da necessidade de cuidarmos da nossa casa, do meio ambiente.

Vale ressaltar que o Papa Francisco entende que, para alcançar a felicidade, não há necessidade de se ter muito:

É possível necessitar de pouco e viver muito, sobretudo quando se é capaz de dar espaço a outros prazeres, encontrando satisfação nos encontros fraternos, no serviço, na frutificação dos próprios carismas, na música e na arte, no contacto com a natureza, na oração. A felicidade exige saber limitar algumas necessidades que nos entorpecem, permanecendo assim disponíveis para as múltiplas possibilidades que a vida oferece. (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 169).

Desse modo, pode-se perceber que, para se alcançar a felicidade, o ser humano deve limitar necessidades que não são inerentes a ele, como o consumismo em massa e o descarte rápido de objetos.

Henrique Lima Vaz, em sua obra “Democracia e dignidade humana”, busca relacionar ambos os conceitos e busca compreender a construção de cada um. Para Henrique Lima Vaz “Nesse sentido, e somente nesse, a democracia, na sua ideia, pode ser considerada expressão da dignidade humana, é a expressão adequada, no campo político, da essencial dignidade do homem, que reside no seu ser moral” (VAZ, 1988, p.21).

Para Lima Vaz, a dignidade humana é a própria essência da democracia. Dessa forma, uma vez que o meio ambiente é direito humano, garantido pela Constituição, e de grande importância na sociedade democrática, plural e fraterna, cada cidadão tem assegurado o direito de buscar a felicidade e viver com dignidade. Para ele:

Podemos pois afirmar, com absoluta certeza, que qualquer intento de efetivação de uma democracia real coloca em primeiro plano as exigências éticas da ação política. É nesse plano que irá decidir-se, afinal, o êxito da experiência democrática e, com ele, o destino da liberdade nas sociedades contemporâneas, vem a ser, o próprio destino do homem político, como ser dotado de uma essencial dignidade. (VAZ, 1988, p.22).

Essa dignidade deve ser assegurada pelo Estado Democrático de Direito que será efetivada pela proteção do meio ambiente e incentivada por meio da educação ambiental. Portanto, a preservação do meio ambiente enseja na preservação da dignidade humana e do Estado Democrático de Direito. Com a preservação do meio ambiente e o asseguramento da dignidade da pessoa humana, a felicidade pode ser alcançada pelo ser humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se concluir que a educação ambiental é de fundamental importância para a efetivação de direitos e garantias consagrados na Constituição de 1988, tais como o direito ao meio ambiente sustentável, a dignidade da pessoa humana e o Estado Democrático de Direito. Além disso, a ecoalfabetização pode ser meio pelo qual o ser humano pode alcançar a felicidade (na visão aristotélica), uma vez que esta é norteadora de condutas humanas.

A partir do texto “*Laudato Si*” do Papa Francisco, percebe-se que acredita na educação ambiental como método de proteção ao meio ambiente. Para Henrique Lima Vaz, assegurar a dignidade da pessoa humana tem relação direta com o instituto da democracia. A ecoalfabetização tem papel de extrema importância no combate contra a degradação do meio ambiente e, portanto, no asseguramento da dignidade da pessoa humana e na preservação do Estado Democrático de Direito, garantindo a todos o direito à felicidade.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 06 ago. 2020.
- BRASIL. *Lei n. 6.902, de 27 de abril de 1981*. Dispõe sobre a criação de Estações Ecológicas, Áreas de Proteção Ambiental e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6902.htm>. Acesso em: 05 ago. 2020.
- BRASIL. *Lei n. 6.938, de 31 de agosto de 1981*. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6938.htm>. Acesso em: 20 ago. 2020.
- BRASIL. *Lei n. 7.347, de 24 de julho de 1985*. Disciplina a ação civil pública de responsabilidade por danos causados ao meio-ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico (VETADO) e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7347orig.htm>. Acesso em: 02 ago. 2020.
- BRASIL. *Lei n. 9.605, de 12 de fevereiro de 1998*. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9605.htm>. Acesso em: 03 ago. 2020.
- BRASIL. *Lei n. 9.795, de 27 de abril de 1999*. Dispõe sobre a educação ambiental, institui a Política Nacional de Educação Ambiental e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9795.htm>. Acesso em: 04 ago. 2020.
- CAVALIERI FILHO, Sergio. *Programa de Sociologia Jurídica*. 11ª edição. Editora Forense: Rio de Janeiro, 2005.
- GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática*. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Martin Claret: São Paulo, 2006.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. Martin Claret: São Paulo, 2006.
- KRAEMER, M. E. P. *A universidade do século XXI rumo ao desenvolvimento sustentável*. Disponível em: <www.ambientebrasil.com.br/composer.php3?base+.educacao/index.php3&conteudo=educacao/artigos/universidade.html>. Acesso em: 22 ago. 2020.
- MORAES, Alexandre de. *Constituição do Brasil interpretada e legislação constitucional*. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2011.
- NASCIMENTO, Henrique. *O desmatamento provoca problemas ambientais e socioeconômicos*. UNAMA. 2018. Disponível em: <<http://www.unama.br/noticias/veja-5-consequencias-do-desmatamento-de-florestas>>. Acesso em: 07 ago. 2020.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração de Estocolmo*. 1972. Disponível em: <<http://www.un-documents.net/aconf48-14r1.pdf>>. Acesso em: 01 ago. 2020.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 2009. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. Acesso em: 03 ago.

2020.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica 'Laudato si' do santo padre Francisco - Sobre o cuidado da casa comum*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf> Acesso em: 17 set.. 2020.

REIS, Émilien vilas Boas; KIWONGHI, Bizawu. A Encíclica Laudato Si À Luz do Direito Internacional do Meio Ambiente. *Veredas do Direito*. Belo Horizonte, v.12, n. 23, p. 29-65, jan./jun. 2015.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Democracia e dignidade. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 15, n. 44, p. 11-25, 1988. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1881>>. Acesso em: 24 set. 2020.

WITKER, Jorge. *Como elaborar una tesis en derecho: pautas metodológicas y técnicas para el estudiante o investigador del derecho*. Madrid: Civitas, 1985.

WWF. *Uma ameaça para a fauna e a flora do Brasil*. 2016. Disponível em: <<https://www.wwf.org.br/?50743/Uma-ameaa-para-a-fauna-e-a-flora-do-brasil>>. Acesso em: 04 ago. 2020.

A crítica ética de Vaz à modernidade e as bases para a ética da casa comum

Isaias Mendes Barbosa¹

Resumo: Lima Vaz não compreende a modernidade em termos históricos ou sociológicos, mas como conceito filosófico, fundamento determinante de sua abordagem ética. Daí justificar ser da Ética filosófica vaziana o espaço *a priori* de compreensão da modernidade *pós-cristã* como universo simbólico e representativo da realidade, formado por razões elaboradas e codificadas, mas cuja orientação determinante é a de uma razão instrumental e técnica, negadora da Ética (clássica) que estava em evolução até então. Por essa via objetiva-se apresentar a crítica ética vaziana à modernidade, carente de uma Ética universal, e a possibilidade de uma nova Ética. Por conseguinte, o presente artigo apresenta os elementos fundamentais de uma “Ética da Terra” em Leonardo Boff e de uma “Ética” da “Casa Comum” no Papa Francisco, na tentativa de oferecer luzes de esperança aos problemas da modernidade contemporânea. Para tal intento se faz necessário a hermenêutica de algumas obras dos (e sobre os) referidos autores. A objetivação da temática se detém em três tópicos: i) do *ethos* à Ética filosófica em Lima Vaz, ii) a crítica de Lima Vaz à modernidade: observações éticas e iii) as bases para a “Ética da Terra” em Leonardo Boff e (ou) a “Ética” da “Casa Comum” no Papa Francisco. A título de conclusão Lima Vaz fala da perda do sentido ético e metafísico do *ser* porque passa a civilização moderna. Na busca de um novo sentido ético para a sociedade, ele sustenta: a proposta de reflexão sobre a estrutura objetiva da racionalidade que fundara as comunidades éticas, a recuperação dos elementos fundamentais que constituíram a Ética enquanto Ciência do *ethos*, a retomada do polo metafísico e espiritual da Ética, a emergência de um novo paradigma de razão para uma civilização universal, o reconhecimento, a rearticulação dos níveis estruturais do existir comunitário e a figura da Transcendência. Em certa aproximação com a postura ética de Lima Vaz está a proposta de Leonardo Boff de uma “Ética da Terra”, pautada pelo inovado *paradigma ecológico*. Boff também apresenta uma postura crítica frente à modernidade e a emergência de uma ética teológica integral, que se dirija para o alto e busque salvaguardar a vida, os diversos seres bióticos e abióticos assim como a própria Mãe Terra. Ele lança os precedentes históricos, as ordenações fundamentais, os quatro princípios e as quatro virtudes de uma “Ética da Terra”, enquanto Casa Comum. Papa Francisco, por sua vez, segue uma linha convergente aos dois pensadores pela crítica à modernidade que se encontra num estágio de deterioração da Ética, da Cultura e da Ecologia. No

1 Membro da Congregação dos Missionários Redentoristas, graduado no curso de Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) em Belo Horizonte, Minas Gerais. É pesquisador na área de Ecoteologia, com ênfase na dimensão Ética ou Moral ecológica. É licenciado no curso de Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

discurso de Francisco há os aportes – da fé, do bem comum, do diálogo, da solidariedade, da compaixão, além de outros princípios – que fundamentam uma “Ética” do “Cuidado da Casa Comum”.

Palavras-chave: Ética; Vaz; Modernidade; Boff; Francisco

INTRODUÇÃO

Na contemporânea sociedade o termo “Ética” passeia pelas diversas esferas dos setores da vida civil (empresarial e política), ora na persuasão dos discursos que se pretendam éticos, ora na justificação de práticas sociais que pouco, se não nada, têm a ver com a Ética propriamente dita, ou que se pretenda filosófica.

Um “estudo sobre a Ética que se pretenda filosófico deve dedicar-se preliminarmente a delinear o contorno semântico dentro do qual o termo *Ética* será designado e a definir” (LIMA VAZ, 2006, p.11). É nessa ótica que se destaca a Ética de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002). Ela é filosófica, tanto pela sua origem semântica, epistêmica, fundamentação e natureza de saber, como pela sua especificidade de abordagem e categorias de reflexão.

Em Lima Vaz a Ética deriva do termo *ethos* que tanto designa *os costumes normativos* de um grupo social como se refere à *constância* (hábito) do agir humano. A Ética é ciência do *ethos* que se realiza na *práxis* ética e que é coextensivo à *cultura*. Ele se manter pela *tradição*, do mesmo modo que se constrói e se atualiza pela *educação*. A *praxis* é o espaço do *operar* e do *ser* ético, que pressupõe um *saber ético*. Deste emerge a Ética filosófica, na forma de linguagem do *logos demonstrativo*.

Para Lima Vaz a modernidade é referenciada como universo simbólico e representativo da realidade. Mas conjecturando a modernidade – como emergência do novo e captação do conceito no tempo – observamos que ela tem sua origem no florescer da filosofia, seguindo numa sucessão de modos ou de “atualidades” de formas privilegiadas de Razão. A modernidade do terceiro milênio é enigmática, “tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e dramaticamente indigente na sua razão ética” (LIMA VAZ, 1991, p.11), é uma sociedade da dúvida (cartesiana), da crítica à Ética da tradição, porém, carente de uma Ética universal.

Desta demanda moderna há dois caminhos alternativo de solução: a “Ética da Terra” em Leonardo Boff e os aportes de uma “Ética” da “Casa Comum” no Papa Francisco. A “Ética da Terra” pressupõe uma espiritualidade e o desenvolvimento do novo paradigma ecológico que busque salvaguardar a vida, os diversos seres bióticos e abióticos da ecosfera assim como a própria Mãe Terra.

Os aportes para a “Ética” da “Casa Comum” são bases alternativas de superação da deterioração da ética, da cultura moderna predominantemente antropocêntrica e tecnocêntrica. O caminho alternativo está na mudança do ser humano, do seu estilo de vida, do seu

hábito e da sua relação com o outro, com Deus e com os demais seres do organismo vivo Terra. O apostes da “Ética” do “Cuidado da Casa Comum” - a fé, o bem comum, o diálogo, a solidariedade, a compaixão, a precaução, o destino universal dos bens, as verdades objetivas, o reconhecimento, a dignidade humana e a subsidiariedade – são bases esperançosas de superação da crise em que passa a nossa civilização.

DO *ETHOS* À ÉTICA FILOSÓFICA EM LIMA VAZ

Na linguagem filosófica grega a palavra “Ética” é um adjetivo (*Ethike*) que se reporta a um saber sobre a vida e ação humana. O adjetivo deriva do substantivo *ethos* que possui duas grafias e sentidos diferentes. O *êthos* (com *eta* inicial) “designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social” (LIMA VAZ, 2006, p.13), enquanto que *éthos* (com *épsilon* inicial) “refere-se à constância do comportamento do indivíduo” (LIMA VAZ, 2006, p.13).

A primeira grafia se referia à morada do animal (abrigo), mas com o tempo foi transposta metaforicamente para o espaço do costume humano. Assim, o *ethos*, sem deixar sua concepção primitiva, “passa a ser a ‘casa’ (*oikos*) do ser humano, [...] a casa simbólica que o acolhe espiritualmente” (LIMA VAZ, 2006, p.39). Já a segunda se reporta à constância da ação humana, à disposição contínua do agir humano. As duas grafias do termo tratam da realidade histórico-social do agir humano e da sua presença comportamental constante (LIMA VAZ, 2006, p.15). Porém, a título didático de distinção, Lima Vaz esclarece:

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*. [...] A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. [...] A segunda acepção de *ethos* (com *épsilon* inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. (LIMA VAZ, 2004, p.12-14).

Na modernidade há uma problemática, de natureza terminológica, acerca do uso do termo “Ética” e “Moral”. Cada termo é utilizado para diferentes esferas do agir humano. O segundo se reportando à esfera individual, enquanto o primeiro é referindo à esfera social. Porém, para Lima Vaz, tais termos designavam desde a tradição (na concepção semântica) uma mesma área de saber sobre a conduta humana: *a priori* o “vocábulo *moral*, tradução do latim *moralis*, apresenta uma evolução semântica análoga à do termo *ético* (a). [...] Mas já desde a época clássica, *moralis*, como substantivo ou adjetivo, passa a ser a tradução usual do grego *ethike*” (LIMA VAZ, 2006, p.14).

A demonstração da natureza (filosófica) fundamental da Ética teve dois caminhos, o histórico e o teórico. No primeiro caso Vaz sustenta que o “episódio fundamental da origem

da Ética, tal como hoje a conhecemos, foi vivido por Sócrates e o Sofistas em sua querela célebre sobre a ‘virtude’ (*arete*) e a ‘educação para virtude’ (*paideia*), conservada por Platão” (LIMA VAZ, 2006, p.19).

No segundo caso, a formação da Ética filosófica nos leva aos tempos socráticos, diante das *aporias* e das fragilidades da racionalidade vigente até então, mas que não ultrapassavam o conhecimento da *doxa* e nem superava o *relativismo*. Nesse horizonte vemos a Ética emergir – entre o conflito da racionalidade sofista com racionalidade socrática – “pela *Filosofia* na sua mais alta expressão especulativa” (LIMA VAZ, 2006, p.25).

Ora, a Ética, enquanto ciência *real*, tem por objeto o *ethos* que se apresenta como um fenômeno histórico-cultural dotado de evidência imediata e impondo-se à experiência do indivíduo tão logo este alcança a primeira idade da razão (LIMA VAZ, 2006, p.37). Na observação do fenômeno ético, as *constantes* dos dados antropológicos são elaboradas na experiência humana a tal ponto de serem substrato empírico às categorias da Ética.

No *ethos* a comunidade humana lança raízes, constrói-se e cresce, porém não tem como tal *ethos* resistir no tempo se não for por meio da tradição: “Trata-se de um legado – o mais precioso – que as gerações se transmite (*tradere, traditio*) ao longo do tempo e que mostra, [...] uma [...] capacidade de assimilação de novos valores e de adaptação” (LIMA VAZ, 2006, p.40). A “tradição garante a permanência da cultura ao longo do tempo. Os valores e normas transmitidos de geração em geração garantem a permanência e a constância do *ethos*, que, embora esteja sempre em processo de construção, conserva traços que preservam a unidade e a identidade” (OLIVEIRA, MELO, 2018, p.125).

O *ethos*, enquanto costume, perpetua no tempo e assume a dimensão de historicidade pela tradição, já o *ethos*, enquanto hábito, permanece e se historiciza pela educação. Os dois *ethos* são mediados pela *práxis*, pois tanto é nesta que o *ethos* se constrói e se atualiza assim como é na mesma que acontece a circularidade dialética fundamental para a humanização ética. “Dessa forma, uma circularidade causal se estabelece entre tradição e educação ou entre o costume e o hábito, o *ethos* e a *praxis*” (LIMA VAZ, 2006, p.42-43).

Sendo a *praxis* o espaço do operar e do existir do ser ético, “o homem não opera senão a partir do prévio *conhecimento* do objeto de seu operar. [...] Acumulado qualitativamente e organizado, o conhecimento assume a forma do *saber*” (LIMA VAZ, 2006, p.45). Entre as diversas formas de saber estar o saber ético por excelência, que é reflexivo por natureza e se classifica tanto no conhecimento de si mesmo como na busca do bem, do melhor, do dever ou da obrigação moral.

As formas de saber pelas quais se originam as categorias fundamentais da Ética são: a religião enquanto expressão cultural, a sabedoria de vida e a literatura sapiencial. A primeira forma é portadora de mensagens éticas como, por exemplo, a moral bíblica veterotestamentária e neotestamentária. A segunda constitui a linguagem do saber ético transmitido pela razão ou racionalidade prática e pela linguagem. Sócrates é uma referência de sábio, enquanto

os poemas homéricos apresentam na sua linguagem uma sabedoria de vida. A última forma de sabedoria possui na Grécia uma grande expressão, por exemplo, na tradição dos Sete Sábios (LIMA VAZ, 2006, p.49-55).

A Ética emerge como caminho alternativo para a crise que se deu nas expressões culturais e formais do saber ético, na perda de credibilidade ou insuficiente persuasão da tradição que vigorava na Grécia arcaica. Daí a nova expressão ética vai assumindo progressivamente a forma de linguagem do *logos demonstrativo* e científico (LIMA VAZ, 2006, p.57). Essa passagem do *saber ético* para a Ética propriamente dita acontece na formulação de novos códigos de saber demonstrativo, mas que inaugura a Ética enquanto ciência do *ethos*.

A ciência do *ethos* surge no contexto mais vasto de uma mudança radical no estatuto social do discurso (*logos*) e que Marcel Détiene designou como “laicização da palavra”. Ela assinala a passagem do *logos mítico* e sapiencial ao *logos epistêmico* e dá início ao ciclo histórico da ciência na cultura ocidental. (LIMA VAZ, 2004, p.44)

Enquanto episteme ética, o *ethos* deixa de ser explicado pela particularidade do mito, das fábulas e de outras formas de linguagem e cultura em que se situava a sabedoria ética. Daí por diante o *ethos* passa a ser explicado pela universalidade da razão e por categorias, princípios, leis e normas que constituem e regem a vida humana. Na esfera da relação entre a ciência da *physis* e a do *ethos*, é pelo *logos* explicativo do mundo da natureza que a episteme ética repercute sobre o *lógoi* explicativo da conduta e vida humana.

Durante o processo de emergência da racionalidade intelectual do saber ético houve o desafio de “pensar o *ethos* segundo o método e a linguagem da ciência” (LIMA VAZ, 2006, p.59), isto é: conciliar o necessário da lei com o particular do *ethos*, conciliar o universal científico com a *livre escolha* do sujeito. Conciliar o *universal* e o *particular*, o *necessário* e o *livre*, foi o primeiro desafio para a criação da Ética (LIMA VAZ, 2006, p.60). Neste caminho de conciliação estão os dois polos de formulação teórica: a lei da razão e a liberdade humana. A resposta conciliadora veio do *paradigma intelectualista* (socrático).

Ora, a principal questão da problemática conciliação, na transposição do *logos* discursivo do mundo da *physis* para o mundo da *praxis* humana, era a respeito do *destino* e do *determinismo da physis* ou *Fortuna* em conflito com o autodomínio ou liberdade humana: “como pode a livre individualidade conviver com a fatalidade do Destino (Moira)” (LIMA VAZ, 2006, p.63) ou com as investidas da *Fortuna*? A resposta veio pelos dois procedimentos da razão que estabeleciam:

[...] de um lado a *ciência do finalismo do Bem* como superação da *crença* na necessidade cega do Destino, e, de outro, definir o âmbito das ‘coisas humanas’ (*ta anthropina*) que estão sob o nosso arbítrio (*ta eph’hemin*) e que podem ser objeto de nossa liberdade e responsabilidade, em outras palavras, de nosso agir ético, independentemen-

te, em princípio, dos azares da Fortuna. A vertente *socrático-platônica* da Ética toma sobre si estabelecer o finalismo do Bem, a vertente *aristotélica* ocupa-se propriamente em circunscrever o mundo das coisas humanas. O *finalismo do Bem* exprime a *universalidade* racional da Lei (*nomos*), o mundo das *coisas humanas* é o horizonte *universal* da Liberdade (*to ekousion*). (LIMA VAZ, 2006, p.64)

Os dois procedimentos tanto delineavam um espaço razoável do agir humano e fundamentavam racionalmente a estrutura do agir, como também justificavam as leis e normas da racionalidade da conduta humana. O paradigma ético fundado no *Bem* como *Ideia* e como norma de conduta humana transcende a particularidade do empírico ou a particularidade do agir humano, não se determina pela tentativa de conversão (convencionalismo) entre a realidade da *physis* e do *ethos*, e muito menos pode ser equiparado com o determinismo (naturalismo) da *physis*. Esse paradigma, presente na tradição platônica, também é chamado de *ideonômico*. Ele:

[...] situa o fundamento do conhecimento racional no mundo das *Idéias*, dotando-o da universalidade transempírica que compete ao inteligível como tal. Ao participar dessa forma de universalidade de jure, a Razão prática pode elevar-se a instância explicativa e judicativa do *ethos* em seus invariantes universais, acima da particularidade dos *ethea* históricos circunscritos a essa ou aquela tradição cultural. (LIMA VAZ, 2004, p.27)

Ora, se na Ética vaziana há a natureza cognitiva, inteligível e filosófica própria de tal ciência, por outro lado o *objeto formal* dela se classifica na esfera prática da vida humana, na própria experiência vivida pelo indivíduo. Distinta de qualquer prática, a *praxis ética* é aquela exercida na esfera do *ethos* e que obedece aos pressupostos fundamentais da antropologia e da metafísica. Partindo de Tomás de Aquino, Lima Vaz nos apresenta uma definição de tal objeto:

“O sujeito (= objeto) da filosofia moral é a operação humana ordenada a um fim ou então o homem enquanto age voluntariamente em vista de um fim”. Nesta definição o *definiendum*, ou seja, o *objeto* da Ética, é identificado logicamente [...] por duas notas constitutivas: *a.* a *operação* humana e *b.* sua ordenação a um *fim*. (LIMA VAZ, 2006, p.68)

Operação é traduzida por *praxis* como ação humana de modo geral, mas o direcionamento dessa ação para um fim ético caracteriza tal ação especificadamente como *praxis ética*. Daí é possível fazer uma distinção fundamental do objeto formal da Ética: sobre a natureza da *praxis* ética, distinta das outras atividades humanas, e a relação que se dá entre *praxis* e *fim*.

Lima Vaz desenvolve a reflexão sobre a natureza da *praxis* em relação e distinção com a *techne*, e sobre a relação da *praxis* com o *fim imanente e transcendente*. A Ética se constitui pelo seu objeto formal (*praxis ética*) sob dois aspectos fundamentais, a saber: o *estrutural* e o *teleológico*. No primeiro caso há uma correspondência entre o *ethos* e a *praxis*, na medida em que esta se prolonga em continuidade, dando origem no indivíduo à forma do *hábito* ou da *virtude*, possibilitando a convivência na esfera da moralidade e a formação da comunidade ética. No segundo aspecto a *praxis* tanto se ordena a um sistema de *fins* como a outro sistema de *normas* que constituem o conteúdo do *ethos* e caracterizam a Ética como *ciência do ethos*, *ciência da ação* ou *norma* do agir e *ciência prática* (LIMA VAZ, 2006, p.74).

Para sintetizar, a Ética vaziana se reporta a um saber sobre a vida e ação humana. Ela deriva do termo *ethos* que tanto designa os *costumes normativos* de um grupo social como se refere à *constância* do agir humano. O *ethos* se realiza na *práxis* e é coextensivo à cultura, ele se gesta e se manter pela tradição, do mesmo modo que se constrói e se atualiza pela educação. Assim acontece a circularidade dialética fundamental que se estabelece entre o *ethos* e a *praxis*: do *ethos* a *praxis* recebe sua *forma*, da *praxis* o *ethos* recebe seu *conteúdo* existencial.

A *praxis* é o espaço do operar e do existir do ser ético. Mas tal operar pressupõe um *saber ético*, reflexivo por natureza e que se classifica no conhecimento de si mesmo e na busca do bem, do dever ou obrigação moral. Tal sabedoria teve suas formas éticas expressiva (na religião, na sabedoria de vida e na literatura sapiencial) que contribuíram para a Ética emergente enquanto ciência, racionalidade, na forma de linguagem do *logos demonstrativo* e conciliar da disparidade entre a ciência da *physis* e a do *ethos*.

A Ética tem por objeto formal a *praxis* que obedece aos pressupostos fundamentais da Ética: a antropologia e a metafísica. A *praxis* é ética, na dimensão estrutural, por se distinguir da *techne*, isto é: por caracterizar na própria pessoa (a excelência) o princípio e a finalidade da ação. Na dimensão teleológica, a *praxis ética* está vinculada à finalidade do bem, do melhor. Porém tal fim tanto é imanente como transcendente.

A CRÍTICA DE LIMA VAZ À MODERNIDADE: OBSERVAÇÕES ÉTICAS

Lima Vaz não trata da modernidade em termos históricos ou sociológicos. Sua leitura é filosófica, portanto vinculada à origem, especificidade e elaboração reflexiva da modernidade. A compreensão filosófica da modernidade exige que esta seja pensada como categoria conceitual “do tempo histórico quando esse é, de alguma maneira, *objeto* do discurso filosófico” (LIMA VAZ, 2002, p.226). Assim, uma aclaração preliminar se faz necessária:

Etimologicamente o termo *modernidade* provém do advérbio latino *modo* que significa primeiramente “há pouco” ou “recentemente” [...]. Daqui procede o adjetivo “moderno” presente já, segundo o *Petit Robert*, no francês medieval desde o século XIV, e o substantivo abstrato “modernidade” introduzido em meados do século XIX. (LIMA

VAZ, 2002, p.225)

A origem da modernidade só se capta no tempo do conceito (isto é, da gênese filosófica) e que historicamente nos remonta ao século V e IV a.C. quando emergiu a concepção do saber propriamente filosófico na tradição grega sob os ditames da racionalidade como espaço privilegiado de representação simbólica da realidade. Ora, “a modernidade significa a reestruturação *modal* na representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de *modos* ou de atualidades” (LIMA VAZ, 2002, p.229).

Lima Vaz classifica que a modernidade é processo que gira em torno de três grandes eventos intelectuais, a saber: “primeiro foi o nascimento da razão grega, o segundo da assimilação da filosofia antiga pela teologia cristã, o terceiro o advento da razão moderna” (LIMA VAZ, 2001, p.11). Na esfera do tempo em que se move as diversas “novas” formas de “razão”, o ciclo da modernidade mais próximo da contemporaneidade ou “a última modernidade” é chamado de *modernidade pós-cristã*:

Ora, a modernidade pós-cristã, como a designação que para ela propomos está a indicar, irá refazer de modo profundo e mesmo radical o modelo das relações até então vigentes entre filosofia e religião. O novo modelo irá, em suma, abolir a estrutura *onto-teológica* [...] substituindo-a por outra estrutura que convém designar por *onto-antropológica*. (LIMA VAZ, 2002, p.236)

O marco fundamental dessa moderna de racionalidade está em Descarte com o *cogito cartesiano* que relega à esfera da dúvida os elementos que davam contorno ao *ethos* da tradição e que fundamentava a Ética. Nesta última modernidade, da Razão, há o novo paradigma *mecanicista*, de predominância físico-matemático, governando a primeira forma de Razão e guiando o primeiro estilo de prática racional (LIMA VAZ, 2006, p.268).

O desenrolar desse paradigma nos conduzirá aos problemas da ética contemporânea que se assenta sobre a *poiesis*, nos levando aos problemas éticos decorrentes das formas produzidas pela tecnociência e da intervenção tanto na esfera do *ethos humano*, mas também, no próprio sistema da *physis*. Lima Vaz classifica tal época como constituída e coexistente por diversas formas de racionalidades, porém, que rompem com a lógica estrutural da tradição ético-racional originária (LIMA VAZ, 1995, p.60)

Entre as diversas formas de racionalidade que há na modernidade filosófica, existe uma auto-diferenciação da razão moderna que a caracteriza distintamente da razão clássica: a natureza do *método* e a natureza do seu *sujeito*. Em relação a natureza do método, a razão moderna se constitui como um conhecimento que procede por hipóteses, deduções e por verificação experimental. Dela provém a ciência empírico-formal, cujo saber é exercido como uma operação construtora do próprio objeto. Isso tende a fazer desaparecer a distinção entre a *theoria* e a *poiesis* (LIMA VAZ, 1995, p.61).

Por esse processo se dá a negação da metafísica clássica pelo paradigma cartesiano, na razão que assume de modo propedêutico (cria-ativo) uma nova forma de representação (geométrica) simbólica da realidade assim como do próprio homem e da sua prática ética. O problema central da crise metafísica está na concepção do homem como *começo absoluto*:

A partir de Descarte, a relação da filosofia com o tempo inaugura um tipo de modernidade até então inédito na civilização. Ele tem como princípio a imanentização no próprio sujeito do fundamento que confere ao ato de filosofar seu privilégio no tempo. Desta sorte, a estrutura fundante desse ato – a estrutura do “Eu penso” (*Cogito*) como princípio do discurso filosófico – avoca para si o privilégio de um começo absoluto ou supressão do tempo [...] (LIMA VAZ, 2002, p.237)

Ora, a razão clássica tendo a sua estrutura analógica em torno do *polo metafísico*, deu primazia à atividade intelectual, cujo ponto mais elevado é a contemplação do Absoluto e a ordenação da razão humana finita para o *Ser*, o Bem. No último ciclo da modernidade tal estrutura analógica-metafísica vai se desfazendo, na medida em que a estrutura analógica se assenta predominantemente no *polo lógico* e dá primazia absoluta ao sujeito transcendental que assumirá o lugar do *Absoluto real* (LIMA VAZ, 1995, p.65).

Junto do *niilismo metafísico* entramos na questão que perpassa todo o desenvolvimento filosófico de Lima Vaz diante da modernidade: o *niilismo ético*. As razões que justificam tal postura se evidenciam previamente numa compreensão cultural de sociedade moderna “diante de uma negação do *ser* que bem podemos denominar de *niilismo ético* da cultura, a ‘tragédia no ético’, que seria propriamente a perda do humano no agir e na obra do homem” (LIMA VAZ, 2002, p.96). É a crise do *ser ético*: “uma crise do *ser*. [...] um conflito dramático não apenas nas consciências individuais, mas igualmente na consciência social” (LIMA VAZ, 1995, p.55).

A falta de sentido, a recusa dos princípios éticos fundamentais da tradição, a negação do *ethos* co-extensivo na cultura – historicizado na tradição e atualizado na educação –, a ausência de um *ethos* que seja aceito universalmente, a falta de uma razão demonstrativa que oriente o agir humano para a eticidade, a absolutização da *praxis* como fim em si mesma, a primazia da razão técnica-científica em detrimento de uma ética de humanização, constituem alguns elementos do *niilismo ético moderno*.

Enfim fica as palavras de Lima Vaz que atestam a dramaticidade da falta de uma Ética moderna de articulação mundial: “a modernidade deve reconhecer, igualmente, a sua incapacidade de tornar essa civilização *eticamente* universal, regida por valores e guiadas por fins cujo conteúdo e cuja normatividade sejam demonstrados também como *universais* e, portanto, aceitos [...] por artífices e beneficiários da nova civilização-mundo” (LIMA VAZ, 2002, p.131-132)

AS BASES PARA A “ÉTICA DA TERRA” EM LEONARDO BOFF E A “ÉTICA” DA “CASA COMUM” NO PAPA FRANCISCO

De antemão, há diferenças de reflexões e base racional entre a Ética de Lima Vaz, a “Ética da Terra” de Leonardo Boff e os aportes de uma Ética do “Cuidado da Casa Comum” no Papa Francisco. É notório que enquanto Lima Vaz sustenta uma base filosófica para Ética, os demais pensadores utilizam do recurso filosófico, porém tendo como base os pressupostos da Fé cristã. Porém, isso não nos impede de observarmos alguns pontos de reflexão ética dos dois teólogos que ora se aproximam do pensamento vaziano, ora tentam ser propostas éticas esperançosas para a crise contemporânea.

Começando por Leonardo Boff, a “Ética da Terra” se torna uma necessidade emergencial na modernidade marcada pela “acumulação de riqueza e benefícios para a vida humana a partir da exploração sistêmica dos bens e serviços naturais” (BOFF, 2017, p.9) e da dominação técnica sobre a natureza. O problema predominante é o paradigma moderno “que reside na vontade de poder como dominação” (BOFF, 2017, p.72).

Tal compreensão se aproxima da leitura vaziana sobre a razão instrumental moderna, voltada sobre estrutura lógica da técnica. A razão calculista e instrumental se torna o eixo da modernidade (BOFF, 2017, p.80), ela abre espaço para a cultura capitalista, individualista, consumista e de negação da Ética. O sistema racional tecnocrático arruinou o *ethos*, rejeitou o *outro* e agiu sem qualquer cuidado para com a natureza e a Mãe Terra (BOFF, 2017, p.134).

A modernidade marcou a atual confusão de “episódios racionalistas e técnicos” que fizeram perder de vista o ser humano (BOFF, 2017, p.72), ou em termos vaziano: contribuíram para a crise do sentido do ser humano. Os problemas relacionados ao universo da *physis* e do *ethos*, na linguagem de Boff, se reportam aos problemas da casa comum e da ética. Trata-se da crise socioambiental, mas que tem como raiz a falta de limite da ação humana, a falta de ética e a incidência da prática não ética sobre a natureza.

Esse drama que afeta toda a humanidade e todo o planeta, a Mãe Terra, possui, portanto, um transfundo ético. Nossos atos, nossas atitudes e o conjunto de nossas relações entre nós e de todos para com a natureza e a Mãe Terra foram/são danosos e eticamente irresponsáveis. Precisamos urgentemente de uma ética regeneradora da Terra, [...]. (BOFF, 2017, p.11)

É na busca de salvaguardar o espaço primitivo do *ethos* – como morada de todos os seres – e ao mesmo tempo rearticular o *ethos* humano para a subsistência e atualização deste na histórica, porém de forma integral, que Boff propõe o “paradigma ecológico que busca estabelecer as novas condições para a manutenção e o crescimento da vida, em todos os sentidos” (BAPTISTA, 2012, p.160).

Aqui não se pretende fazer uma análise de tal paradigma, mas sustentar que, como re-articulação de uma nova ética (ecoteológica ou teoantropocosmica), o paradigma ecológico está, enquanto estrutura de circularidade dialética, na busca de conciliação harmônica entre a realidade da natureza (*physis*) e a do mundo humano (*ethos*).

Sobre a “Ética da Terra”, Boff sustenta que precisamos “fazê-la acompanhar de uma espiritualidade, que lança suas raízes na razão cordial e sensível” (BOFF, 2017, p.11). “Uma ética da Terra não se sustenta sozinha por muito tempo sem esse *supplément d’ame*, que é a vida do *espírito*, e que nos conduz para o alto e para ações salvadoras e regeneradoras da Mãe Terra” (BOFF, 2017, p.13). Neste ponto há uma aproximação com a proposta de Lima Vaz acerca da proposta de uma ética mundial pela a figura da transcendência (LIMA VAZ, 2002, p.150).

A “Ética da Terra” exige precedentes históricos como fundamentação. Boff recupera alguns elementos constituintes das tradições éticas ao longo da história. São eles a) a unidade e predominância do “bem comum” como norte fundamental das diversidades éticas históricas; b) as fontes fundantes das éticas vigentes: as religiões, a razão crítica, o desejo direcionado e o cuidado; c) as várias expressões de um único *ethos* humano numa intenção fundamental: buscar o bem para todos, para si mesmo, para os outros, para natureza e para a Mãe Terra (BOFF, 2017, p.51-61). Parte destes elementos estão presentes e constituem a Ética vaziana.

Por conseguinte, há seis ordenações fundamentais para todos os seus habitantes que constituem a Casa Comum, a saber: a) a refundação de uma Ética universal aceitável por todos os seus habitantes, b) a inteligência cordial como sede originária da Ética, c) a articulação entre o sentimento (*pathos*) e a razão (*logos*) pelo *justo meio* de base aristotélica, d) a morada humana ou *ethos* é a *terra como casa comum*, e) o cara a cara ou encontro com o outro, sendo este identificado como: todos os seres, o homem e a própria terra; f) o cuidado como fonte da “Ética da Terra” e como mediação entre a morada e o outro (BOFF, 2017, p.62-73).

Os quatros princípios que se irradiam da fonte e da ordenação da “Ética da Terra” são: a) a compaixão como forma oriental de cuidado, b) o respeito profundo e a não violência ativa, c) a responsabilidade compartilhada por todos, d) a solidariedade e cooperação universal, de todos com todos. Mas por fim, há quatro virtudes cardeais que fundamentam tal “Ética”: a) a hospitalidade como direito e dever de todos, b) a convivência indispensável de todos com todos, c) a tolerância necessária e d) a comensalidade sempre desejada (BOFF, 2017, p.95-103).

O Papa Francisco não é autor de um sistema estrutural e elaborado sobre Ética. Porém, no seu pensamento e na sua proposta pastoral há os aportes que podem fundamentar uma “Ética” da “Casa Comum”. O título da *Laudato Si'* engloba, de modo geral, dois elementos de uma Ética que se pretenda universal e integral, a saber: o “cuidado” e a “casa comum”.

O “cuidado” provem desde as narrações antigas como elemento autêntico da vida humana e da relação do homem com a natureza (LS, 70), enquanto que a “casa comum” nos reporta ao espaço em que subsiste, forma e se constitui as relações subjetivas, intersubjetivas, objetivas e integrais com todos os seres. Casa comum é o novo nome de mundo (abrigo) habitado por todos (LS, 155).

Francisco nos apresenta uma compreensão crítica da modernidade que se aproxima dos dois pensadores: ele sustenta que “nunca maltratamos e ferimos a nossa casa comum como nos últimos dois séculos” (LS, 53). “O antropocentrismo moderno acabou por colocar a razão técnica acima da realidade. O ser humano já não sente a natureza como norma válida nem como refúgio vivente” (LS, 115). Em termos vaziano, estamos na determinação do *polo lógico*, da *techne* e da absolutização do humano, em detrimento do *ethos* humano e do sistema da *physis*.

O paradigma moderno (tecnocrático) segue a lógica racional que instrumentaliza o outro, faz crer que a liberdade e o poder humano, assim como os recursos naturais, são ilimitados. Tal paradigma condiciona “a vida das pessoas e o funcionamento da sociedade. Os efeitos da aplicação deste modelo a toda a realidade, [...] constata-se na degradação do meio ambiente” (LS 107): consequência da deterioração da Ética.

“Se a crise ecológica é uma expressão [...] externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais” (LS, 119). Daí ser a dimensão antropológica e metafísica, já acentuada por Lima Vaz, fundamentais para a uma “Ética” da “Casa Comum”, pois a exigência da crise ética e ambiental reque uma mudança do sentido do humano, do seu estilo de vida, do seu hábito (LS, 209).

Assim emerge a necessidade de uma Ética que também imponha limite ao poder da técnica, da intervenção humana sobre o planeta e que seja orientada para a solidariedade de todas as nações (LS, 172). Os aportes principais para tal “Ética” são: a fé, o bem comum, o diálogo, a solidariedade, a compaixão, além de outros princípios.

A fé sustentada por Francisco acolhe e vivencia uma experiência profunda com o Criador e deve promover em nós uma ecologia integral e o desenvolvimento ético do ser humano (LS, 62). É o Transcendente que influi para a *praxis* humana ser ética e ecoteológica. Porém, o elemento vinculante, da harmonia e busca plena de realização socioambiental, é Jesus Cristo. Não se trata de um elemento conceitual, mas de uma pessoa que concentra em si o fundamento de toda eticidade espiritual, humana, social e ecológica.

O bem comum é a teleologia do cuidado da Casa Comum. Ele é central na ética social para a própria perfeição humana (LS, 156). “O bem comum pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral” (LS, 157). Ele engloba a opção preferencial pelos pobres.

O diálogo é a base que possibilita a *praxis ética* como ação de todos, não como algo pronto e acabado, mas construído, dinâmico com cada realidade e em processo. Nessa ação ética comum está a continuidade, atualização e constância do *ethos*. Porque não há um único caminho de solução (LS, 60). O diálogo pode nos ajudar “a sair da espiral de autodestruição onde estamos a afundar” (LS, 163) e a possuir uma verdadeira sabedoria que assuma o estatuto de uma Ética da vida humana e ambiental, isto é: da “Casa Comum”.

A solidariedade universal por sua vez equilibra as disparidades que existem na sociedade. Ela deve ser observada na dinâmica de relações sociais e éticas. Na dinâmica social a estrutura de pecado deve ser modificada por estruturas de solidariedade, mediante a criação ou modificação de leis, regras do mercado e ordenamentos. Já a solidariedade ética é a determinação firme e perseverante do empenhar humano para o bem comum, para a justiça social e o bem do próximo, a destinação dos bens universais, a igualdade dos homens e povos, e a paz no mundo. Alguns desses elementos estão presentes na Ética de Lima Vaz.

A compaixão engloba um sentimento de ternura, uma união íntima com os outros seres da natureza e uma preocupação pelo ser humano. São Francisco é referencial de relação de amor agápico entre a realidade humana e o meio ambiente. A compaixão nos coloca nesses laços que exigem “uma preocupação pelo meio ambiente, unida ao amor sincero pelos seres humanos e a um compromisso constante com os problemas da sociedade” (LS, 91)

Por fim, alguns princípios éticos que passam por todos os credos e filosofias são: o princípio da precaução, o princípio de propriedade privada subordinada ao destino universal dos bens, o de afirmação das verdades objetivas contra o relativismo, o de reconhecimento e vivência das verdades objetivas na cultura, o de valor da dignidade humana, o da limitação da ciência técnica para o sentido e fundamentos que constituem a essência da vida humana e das criaturas, e o princípio de subsidiariedade (SUESS, 2017, p. 144-146).

CONCLUSÃO

A crítica de Lima Vaz à modernidade pode ser melhor compreendida se partirmos da sua Ética filosófica – como ciência do *ethos*, acerca das formas conceituais da razão demonstrativa que normatizam e principiam o agir humano na *praxis* e para a *praxis ética*. Dito isto, observamos em Vaz a perda do sentido ético e metafísico do *ser* porque passa a civilização moderna.

Diante do *niilismo ético e metafísico* moderno, Lima Vaz nos apresenta alguns pontos que iluminarão o caminho da civilização para a recuperação de uma Ética mundial. O primeiro ponto é a demanda de “um novo paradigma de racionalidade ética ou um Ética universal” (LIMA, VAZ, 2002, p.140). O paradigma deve passar por uma “codificação racional do *ethos* vivido efetivamente por uma comunidade histórica, a partir do momento em que, nessa comunidade a Razão se torna o centro do universo simbólico” (LIMA VAZ, 2002, p.140).

O segundo ponto trata de “uma breve reflexão sobre a estrutura objetiva que permitiu às comunidades humanas ao longo da história apresentar-se como comunidades éticas” (LIMA VAZ, 2002, p.145). A articulação (homologia) dos dois grandes domínios: “o domínio da Natureza e o domínio da Sociedade”. Tal homologia nos possibilita pensar a Natureza e fundamentar razoavelmente a *natureza ética* da comunidade (LIMA VAZ, 2002, p.145). A instauração de uma Ética universal demanda três termos (um princípio ordenador, um modelo de ordem e os elementos ordenados) que, efetivados em harmonia, tornariam “possível a codificação racional do *ethos* em Ética e Política” (LIMA VAZ, 2002, p.146).

Diante da modernidade com problemática matriz binária (indivíduo-lei, indivíduo-poder ou indivíduo-sociedade), três colocações se fazem pertinentes na proposta vaziana, a saber: o reconhecimento como superação do individualismo e relativismo moderno; a rearticulação dos níveis estruturais do existir comunitário e, na dialética entre essas duas colocações, a figura da Transcendência (LIMA VAZ, 2002, p.149-151).

Em certa aproximação com a postura ética de Lima Vaz está a proposta de Leonardo Boff de uma “Ética da Terra”, pautada pelo inovado paradigma ecológico. Tanto na proposta de Boff como também na postural pastoral do Papa Francisco há a uma crítica frente à modernidade. Os dois pensadores tratam dos problemas do paradigma tecnocrático e do antropocentrismo, porém enquanto Boff fala da emergência de uma ética teológica integral – que se dirija para o alto e busque salvaguardar a vida de todos os seres assim como da Mãe Terra –, Francisco trata da necessidade de um novo paradigma que supere a deterioração da Ética, da Cultura e da Ecologia porque passa a modernidade. No discurso de Francisco há os aportes – da fé, do bem comum, do diálogo, da solidariedade, da compaixão, além de outros princípios – que fundamentam uma “Ética” do “Cuidado da Casa Comum”.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*. São Paulo: Paulinas, 2011.

BOFF, Leonardo. *Ética e Espiritualidade: Como cuidar da Casa Comum*. Petrópolis: Vozes, 2017.

CARTA ENCÍCLICA. *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e Cultura*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia III: Filosofia e Cultura*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética filosófica 1*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2006.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à ética filosófica 2*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Comunidade. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 52, p.5-11, 1991. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1646/1977>. Acesso em 03 jun. 2020.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Razão Moderna. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 22. n. 68, p.53-85, 1995. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1132/1539>. Acesso em 03 jun. 2020.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; MELO, Edvaldo Antônio de. Ética e educação em Lima Vaz. *Conjectura: Filos. Educ.*, v. 23, n. especial, p.207-222, 2018. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/6230/pdf>. Acesso em 03 jun. 2020.

SUESS, Paulo. *Dicionário da Laudato Si'*: sobriedade feliz. 50 palavras-chave para uma leitura pastoral “sobre o cuidado da casa comum” do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2017.

Uma interpretação da ética de Lima Vaz à luz da *Laudato si* e do direito animal

Rayane Domingues Leite¹

Resumo: A dignidade da pessoa humana tem uma dimensão ecológica que não pode ser restringida a uma dimensão puramente biológica ou física, pois contempla a qualidade de vida como um todo, inclusive do ambiente em que todas as formas de vida – tanto humana, mas também a não-humana – se desenvolvem. O respeito à vida digna, paradigma bioético, deve estar presente na ética e no ordenamento jurídico de todas as sociedades e disponível para todos os seres que nela têm o seu *habitat*. O estabelecimento de regras para a regulamentação do relacionamento entre humanos e os outros animais envolve o Direito, mas muito mais do que isso, envolve principalmente um aparato moral, ético e político. O Direito brasileiro reconhece os direitos subjetivos apenas aos seres humanos, pois os animais não são capazes de assumir obrigações e são considerados, por isso, bens semoventes. Além disso, o conceito de direito subjetivo vem sendo transformado por força da destruição desenfreada do meio ambiente. É razoável entendermos que, hoje, as situações individuais devem ser protegidas em nome de algo maior, que é a manutenção da vida do planeta. É esse o fundamento atual dos direitos subjetivos. O ser humano exerce as liberdades e tem direitos na medida em que isso assegura o bem comum. Mas o que é o bem comum no século XXI? É garantir a sobrevivência da espécie humana. Mas é também garantir a vida em sentido mais amplo e prospectivo. Hoje, desenvolve-se a ideia de ser o meio ambiente um serviço, a fim de atribuir-se a ele um valor econômico. Tal afirmativa soa como uma prestação. Seria essa, então, a função da natureza: atender ao cumprimento da dignidade humana? Como no Direito os animais não possuem capacidade civil, resta ater-se à violação de um dos pilares do Estado Democrático de Direito: a dignidade humana. A dignidade da vida no ordenamento jurídico deve estar alicerçada num patamar de superação de conceitos e buscar a proteção de uma vida digna a todos os seres vivos e não apenas aos humanos. Reconhecer o direito ao meio ambiente equilibrado, pressuposto do direito à vida, exige uma nova interpretação capaz de conferir uma nova dimensão à ideia de Justiça. O objetivo da comunicação é apresentar em que medida seria possível ampliarmos

1 Graduada em Direito pela Escola Superior Dom Helder Câmara. Integrante do Grupo de Iniciação Científica “Por uma Teoria da Justiça como Reconhecimento: Uma Análise Jurídica dos Conceitos de Igualdade, Liberdade e Vida Pública Democrática”, coordenado pelos professores Marcelo Rocha e Enio Biaggi. E-mail: rayanedle2@gmail.com

o conceito de dignidade para além da fronteira humana, considerando os animais como seres sencientes e dotados de direitos subjetivos. Tem o objetivo, também, de criticar a visão radicalmente antropocêntrica existente dentro da Política e do Direito, ampliando e estendendo os direitos fundamentais e a dignidade para os animais, na qualidade de sujeitos de direito e não de meros bens semoventes. Por fim, a ética de Lima Vaz será interpretada à luz dos princípios do direito animal e dos fundamentos e princípios defendidos pelo Papa Francisco na *Laudato Si*, considerando que a plena realização humana depende do cuidado, respeito e consideração por todas as formas de vida.

Palavras-chave: Animais; Dignidade; Direito; Lima Vaz; Laudato Si; Pessoa humana.

1. INTRODUÇÃO

A *Laudato Si* é uma carta de comunicação escrita pelo Papa Francisco em 18 de junho de 2015, como um apelo a cuidar do meio ambiente que instiga a pensar nas ações humanas e seus reflexos.

Citou o Papa na encíclica (p.4), “à vista da deterioração global do ambiente, quero dirigir-me a cada pessoa que habita neste planeta”, com o intuito de dialogar com todos acerca da casa comum.

Infelizmente o homem acha que há necessidade de se sustentar rígida e extravagantemente de outros seres da natureza sem limites de devastação e massacre. Existe uma base para o sentimento de realização humana e sua relação com a natureza, mas é possível buscar um equilíbrio entre as necessidades da população, da fauna e da flora.

O homem ergue-se de grande raciocínio, expertise, capacidade evolutiva e progressiva. Os animais são considerados hoje pelo Direito seres semoventes e algumas teorias os consideram sencientes, embora a lei não seja expressa neste sentido.

Antes de serem considerados semoventes ou sencientes não tinham nenhum direito a própria existência, integridade e dignidade, o que gerava utilização deles como objeto de uso humano, maus-tratos e violência.

Os direitos que os animais possuíam eram por ser considerados propriedade de alguém e não com fim em si mesmos, o direito por assim dizer era do dono do animal. Pensamento este que condiz com a teoria de Immanuel Kant, de que os animais não têm fim em si mesmos e sim no homem, para servi-los.

Embora o mesmo autor acredite que ser mal com o animal tem ligação direta com ser uma pessoa ruim e mau para com outras pessoas. Mas acreditava que a proteção dos animais deveria se dar em relação a sua objetificação a seu dono.

Os animais são dominados pelo homem. A palavra dominar pode significar dirigir, comandar, ter autoridade, mas é também saber e conhecer, proteger, cabe ao ser mais sábio prover o melhor, estar em equilíbrio e em respeito, entender as diferenças.

O animal e a fauna não devem ser objeto de extrema e inconsciente exploração em busca das realizações humanas, deve a sociedade proteger os animais, as florestas e os recursos naturais, como meio da própria subsistência e ditames dos direitos das gerações presentes e futuras.

Conforme o pensamento de Lima Vaz, as pessoas são seres subsistentes e de manifestação, seres espirituais, racionais e de livre de vontade. Em seus estudos sobre a antropologia, ele considera os atos concretos que definem quem somos, somos pessoas, mas precisamos nos tornar pessoas de modo existencial, através dos atos concretos e devemos ser com os outros, agir com e para a dignidade.

Através das ações far-se-á atos concretos, a natureza precisa de proteção, não é adequado realizar ações livremente através da nossa casa comum, como meio da finalidade da realização humana sem escrúpulos e destruir matas, rios, vida de animais, pois gerará consequências contrárias à dignidade tanto humana quanto dos animais.

Os seres humanos e os seres não humanos precisam dos recursos naturais para sobrevivência, usá-los de maneira irracional gera consequências ambientais, um meio ambiente equilibrado faz jus à dignidade humana.

A *Laudato Si*, escrita pelo Papa Francisco é um apelo, onde ele descreve sua preocupação com a natureza ou como ele se refere a ela, uma irmã, a casa comum.

2. A ÉTICA DE LIMA VAZ À LUZ DOS PRINCÍPIOS DO DIREITO ANIMAL NA *LAUDATO SI*

Lima Vaz citou em seu livro *Ética e Direito* o pensamento da ética Kantiana sobre agir por dever, que confere moralidade à ação e que o dever implica validade absoluta da lei moral para todo ser racional.

A *Laudato Si* é uma carta de alerta sobre o dever moral da sociedade que deve prevenir a natureza das atrocidades humanas, para que haja equilíbrio em relação às necessidades das pessoas e a preservação da natureza.

Ao escrever a *Laudato Si*, Papa Francisco deu voz às florestas, rios, mares e animais, adentrou no quesito moral de cada pessoa, não fazendo jus somente à questões legais, como deveres e sanções legislativas, mas em um aparato moral, que cada pessoa tem inerente em si um poder-dever de cuidar da casa comum.

O pensamento do Papa Francisco coincide com o poder-dever das pessoas que prevê a Constituição Federal de 88 no art. 225, “promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente”, dispondo de conhecimentos e proporcionando reflexões acerca do cuidado com o meio ambiente:

Esta irmã clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou. Crescemos a pensar que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la. A violência, que está no coração humano ferido pelo pecado, vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos. Por isso, entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada, que «geme e sofre as dores do parto» (Rm 8, 22). Esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra (cf. Gn 2, 7). O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura nos. (Papa Francisco, 2015, p.3)

Os animais merecem ter proteção de sua existência, direitos que englobem a integridade, dignidade e que assegure a não violação das necessidades naturais de cada animal, impondo um limite legal das facetas morais em relação a eles.

Os estudos da senciência animal e sua comprovação científica contribuem para a normatização da segurança ambiental. Além da capacidade de sentir prazer, dor, e outros sentimentos os animais são bens da natureza, fazem parte de cadeias naturais e do equilíbrio ecológico.

Infelizmente a economia por vezes sobrepõe o valor econômico dos animais sobre o valor natural deles. A caça, venda e consumo de animais silvestres e exóticos, sendo ato legal ou ilegal ocasiona o desequilíbrio natural, viola a vivência em bando no ambiente natural e pode resultar até em extinção.

Quando se analisa o impacto ambiental de qualquer iniciativa econômica, costuma-se olhar para os seus efeitos no solo, na água e no ar, mas nem sempre se inclui um estudo cuidadoso do impacto na biodiversidade, como se a perda de algumas espécies ou de grupos animais ou vegetais fosse algo de pouca relevância. As estradas, os novos cultivos, as reservas, as barragens e outras construções vão tomando posse dos habitats e, por vezes, fragmentam-nos de tal maneira que as populações de animais já não podem migrar nem mover-se livremente, pelo que algumas espécies correm o risco de extinção. Existem alternativas que, pelo menos, mitigam o impacto destas obras, como a criação de corredores biológicos, mas são poucos os países em que se adverte este cuidado e prevenção. Quando se explora comercialmente algumas espécies, nem sempre se estuda a sua modali-

dade de crescimento para evitar a sua diminuição excessiva e consequente desequilíbrio do ecossistema. (Papa Francisco, 2015, p.29-30)

Lima Vaz explica a “coincidência entre o jurídico e o ético que se fundem e implicam”. Baseado na Filosofia do Direito de Hegel, o indivíduo ético contribui para a eticidade do *ethos* da comunidade, e o contrário é recíproco, logo a ética em relação a natureza englobando os animais devem coexistir individualmente e em comunidade.

Na medida em que o Direito permeia as relações tanto entre pessoas como entre pessoa e natureza, sendo está dominada por aquela, o Direito precisa ter base ética para criação das leis de dominação do homem à natureza. Tem-se como dominação o sentido de cuidado.

Uma das traduções do verbo ‘dominar’ em latim é ‘*praeesse*’. Em várias versões da Bíblia latina, a palavra aparece no versículo 26, como ‘*praesint*’ (“*Et ait Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesint piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omni re reptili quod movetur in terra*”), ou seja, 3ª pessoa do plural do presente do conjuntivo. O sentido próprio da palavra é ‘estar à frente’, ‘estar à testa de’ ‘presidir’ e ‘comandar’. É interessante frisar que outra tradução em sentido poético é ‘proteger’. Nesse sentido, o termo ‘dominar’ não significa, necessariamente, destruir e aniquilar, o que muitas interpretações contemporâneas fizeram. (REIS; BIZAWU, 2015 pg. 34)

Na Carta Encíclica *Laudato Si*, Papa Francisco trata de questões de extrema importância internacional, as questões ambientais que impactam diretamente em problemas climáticos, de poluição, de recursos naturais e sociais, impactando as gerações presentes e futuras.

A Constituição Federal da República do Brasil, traz no capítulo “Do Ambiente”, em seu artigo 225, “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”.

Dentre os deveres contemplados pelo artigo 225 da CF/88, há o dever de preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas, positivado no inciso I, afirma que é dever preservar as espécies.

Entretanto não basta pensar nas diferentes espécies apenas como eventuais «recursos» exploráveis, esquecendo que possuem um valor em si mesmas. Anualmente, desaparecem milhares de espécies vegetais e animais, que já não poderemos conhecer, que os nossos filhos não poderão ver, perdidas para sempre. A grande maioria delas extingue-se por razões que têm a ver com alguma atividade humana. Por nossa causa, milhares de espécies já não darão glória a Deus com a sua existência, nem poderão comunicar-nos a sua própria mensa-

gem. Não temos direito de o fazer. (Papa Francisco, 2015, p.28)

Os princípios que Papa Francisco apontou na *Laudato Si*, são semelhantes ao disposto no inciso V, ainda do mesmo artigo 225 da CF/88, que dispõe do dever de “controlar a produção, a comercialização e o emprego de técnicas, métodos e substâncias que comportem risco para a vida, a qualidade de vida e o meio ambiente”.

A vida, a qualidade de vida e o meio ambiente são essenciais para uma vida digna de animais humanos e não humanos, o meio ambiente é a base para os demais direitos constitucionais, sendo a vida o maior deles.

A dignidade e a qualidade de vida dos animais também devem ser preservadas, assim como os seres humanos eles necessitam de um ambiente natural equilibrado, com recursos para a própria sobrevivência, que dependem da preservação do homem.

O homem, apropriado de seus direitos legais deve ter limite de fato em relação a esfera de direitos dos animais e na falta deles que seja utilizada a ética e a moral como aparatos de divisão e equilíbrio de relações, convivência e necessidade de ambos.

Na visão filosófica e teológica do ser humano e da criação que procurei propor, aparece claro que a pessoa humana, com a peculiaridade da sua razão e da sua sabedoria, não é um fator externo que deva ser totalmente excluído. No entanto, embora o ser humano possa intervir no mundo vegetal e animal e fazer uso dele quando é necessário para a sua vida, o Catecismo ensina que as experimentações sobre os animais só são legítimas «desde que não ultrapassem os limites do razoável e contribuam para curar ou poupar vidas humanas. Recorda, com firmeza, que o poder humano tem limites e que «é contrário à dignidade humana fazer sofrer inutilmente os animais e dispor indiscriminadamente das suas vidas. Todo o uso e experimentação exige um respeito religioso pela integridade da criação. (Papa Francisco, 2015, p.102)

Proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade, este foi o texto do artigo 227, inciso VII, da CF/88, que garantiu princípios aos quais há verossimilhança com a defesa de Papa Francisco na *Laudato Si*, escopo legal para demais normas no mesmo sentido ao Direito.

3. DIGNIDADE À LUZ DOS ANIMAIS E DA PROTEÇÃO AMBIENTAL

A dignidade dos animais não é expressa legalmente, todavia a CF/88, no art. 225, inciso VII ao vedar a crueldade aos animais traz um aparato legal sobre a existência per si deles, afastando da ideia de ser única e exclusiva finalidade humana.

Além disso, quando o coração está verdadeiramente aberto a uma comunhão universal, nada e ninguém fica excluído desta fraternidade. Portanto, é verdade também que a indiferença ou a crueldade com as outras criaturas deste mundo sempre acabam de alguma forma por repercutir-se no tratamento que reservamos aos outros seres humanos. O coração é um só, e a própria miséria que leva a maltratar um animal não tarda a manifestar-se na relação com as outras pessoas. Todo o encarniçamento contra qualquer criatura «é contrário à dignidade humana» Não podemos considerar-nos grandes amantes da realidade, se excluimos dos nossos interesses alguma parte dela: «Paz, justiça e conservação da criação são três questões absolutamente ligadas, que não se poderão separar, tratando-as individualmente sob pena de cair novamente no reducionismo». Tudo está relacionado, e todos nós, seres humanos, caminhamos juntos como irmãos e irmãs numa peregrinação maravilhosa, entrelaçados pelo amor que Deus tem a cada uma das suas criaturas e que nos une também, com terna afeição, ao irmão sol, à irmã lua, ao irmão rio e à mãe terra. regras para a regulamentação do relacionamento entre humanos e os outros animais envolve o Direito. (Papa Francisco, 2015, p.72)

A sciência é importante ponto para a reflexão e aceitação da dignidade dos animais. O Direito brasileiro reconhece os direitos subjetivos apenas aos seres humanos, pois os animais não são capazes de assumir obrigações e são considerados, bens semoventes, mas com as mudanças legislativas há possibilidade de logo serem considerados seres de sciência e adquirirem maior aparato legal.

Os animais domésticos tendem a ter maior dignidade no sentido de respeito pelas pessoas do que os animais exóticos e silvestres da fauna, fato se dá pela direta ligação entre as pessoas e seus cães e gatos e o distanciamento cultural e natural entre elas e os animais silvestres e exóticos.

É clara a diferenciação de afeto das pessoas com relação a determinadas espécies de animais quando se analisa o comércio de carne, culturalmente se consome no Brasil carne bovina, aviária e suína, já os cães e gatos são quase membros da família, não são consumidos e são tratados com muito amor e carinho.

O consumo da carne, além de ser cruel com os animais, não atribuindo-os dignidade, contribui com distribuição de doenças, como a presente pandemia do novo coronavírus. A forma como os animais sobrevivem e são comercializados facilita a contaminação e proliferação de doenças.

Os animais de consumo convivem com excrementos uns dos outros e podem adquirir assim ou por outros meios doenças que sejam contagiantes ao ser humano, sendo uma fonte de tragédia, como no caso da atual pandemia (COVID-19), sendo tema tratado na encíclica.

Esta irmã clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou. Crescemos a pensar que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la. A violência, que está no coração humano ferido pelo pecado, vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos. Por isso, entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada, que « geme e sofre as dores do parto » (Rm 8, 22). Esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra (cf. Gn 2, 7). O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos. (Papa Francisco, 2015, p.3)

A dignidade deve ser concedida a todos os animais, para isso o Direito deve estabelecer limites de forma a equilibrar as necessidades e direitos ao mesmo tempo de ambos, considerando também as mudanças legislativas, culturais, sociais, a ética e a moral. Há existência do direito ao meio ambiente equilibrado é pressuposto do direito à vida.

A dignidade é inerente aos animais, a falta de legalização dela não ausenta a senciência deles nem a necessidade de respeito a eles.

Entender a importância de mudanças comportamentais visando a ecologia, cuidados com a flora e a fauna o quanto antes irá prevenir maiores consequências futuras. Muito se destrói visando lucro, mas os gastos financeiros que serão necessários posteriormente para reparação, quando possível, não compensa.

A economia assume todo o desenvolvimento tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais consequências negativas para o ser humano. A finança sufoca a economia real. Não se aprendeu a lição da crise financeira mundial e, muito lentamente, se aprende a lição do deterioramento ambiental. Nalguns círculos, defende-se que a economia atual e a tecnologia resolverão todos os problemas ambientais, do mesmo modo que se afirma, com linguagens não acadêmicas, que os problemas da fome e da miséria no mundo serão resolvidos simplesmente com o crescimento do mercado. (Papa Francisco, 2015, p.3)

A progressão tecnológica torna capaz a utilização de métodos ecológicos e benéficos. Na questão de energia e da utilização da água para ela, há métodos como a energia solar e eólica, que possibilitam também por meio de recursos naturais aquisição de energia alternativa.

Com base na pecuária, que viola direitos de integridade dos animais, também há alternativas viáveis, como os novos alimentos, não feitos com carne, como a soja que imitam o gosto da carne e são ricas em vitaminas e proteínas.

O vegetarianismo e o veganismo contribuem tanto para a dignificação dos animais quanto para o equilíbrio ambiental, buscando fontes alternativas que não sejam de origem animal para consumo.

A indústria da pecuária produz muita carne e para isso os animais que vão ser abatidos consomem água e ração (soja e milho) durante o processo, o que gera grande consumo de água por estes animais, e também há a água usada na lavagem dos dejetos, que não pode ser reaproveitada.

A soja e o milho plantados e colhidos para alimentar os gados além de também precisarem de água para crescimento, a quantidade que o animal come desses grãos para a quantidade de carne que gera é desproporcional.

Parte dos espaços utilizados para sobrevivência dos animais durante o processo para serem abatidos e para a plantação da soja e do milho que serão por eles consumidos são de florestas desmatadas, como a Mata Atlântica e a Floresta Amazônica.

O local de vivência dos animais de abate são em sua maioria muito apertado, tem casos que são sobrepostos animais uns aos outros e existe atos cruéis no mercado frigorífico, não sendo respeitada na prática a dignidade dos animais.

Embora a lei brasileira vede a crueldade aos animais, não se pode tapar os olhos ante a situação dos gados de consumo e a situação precária que são forçados a suportar.

O consumo exacerbado de carne contribui indiretamente com grande gasto de água, sendo utilizados pelos animais e para higienização, com o desmatamento de áreas florestais para plantação dos grãos da ração e espaço para viverem e com a objetificação e desrespeito a integridade deles.

Pesquisas apontam que a quantidade de grãos consumida por gado de consumo é tão grande que se fosse diretamente para a população seria capaz de erradicar a fome mundial.

Se somente 0,3 % das 465 milhões de toneladas de grãos utilizados para alimentar o gado fossem utilizados diretamente para alimentar seres humanos, isto seria suficiente para salvar da desnutrição as 6 milhões de crianças menores de 5 anos que morrem deste mal todos os anos no mundo. Apenas 2,5% deste total seria suficiente para acabar com a fome no Brasil e 50% deste total seria suficiente para acabar com a fome no mundo. Caso, hipoteticamente, todos os grãos atualmente utilizados para alimentar o gado fossem destinados à alimentação de seres humanos, seria possível alimentar quase 3 bilhões de pessoas, o que corresponde à metade da população mundial atual. (GREIF, 2007)

O efeito estufa é uma consequência ambiental, associada a queimadas, mais as flatulências dos muitos animais procriados para o mercado frigorífico contribuem com parte considerável do efeito estufa. Considerando ainda o desmatamento pelo mesmo mercado e a diminuição de árvores que fazem a limpeza do CO₂ há uma poluição dupla pelo mesmo fato gerador.

A maior parte do efeito estufa proveniente da produção de carne bovina vem da perda de árvores e da cobertura de gramas e outras plantas perenes que absorvem o CO₂ em terras onde culturas de alimentação são semeadas e colhidas. Em segundo lugar está o metano liberado pelos dejetos animais e pelos próprios animais conforme digerem a comida. A análise foi efetuada pela economista ecológica Susan Subak, da University of East Anglia, na Inglaterra. (NASSIF, 2012).

CONCLUSÃO

Mesmo que o Direito não forneça direito a dignidade do animal, segundo os ensinamentos de Lima Vaz eles devem estar presentes nas ações humanas, aplicando assim a eticidade com demais seres vivos, concretizando a moralidade através de ações partidas do princípio da liberdade do ser humano.

O bem estar dos animais é interligado ao equilíbrio socioambiental, a ética individual precisa estar presente na vivência humana, ambiental, na economia e na política.

A ampliação do conceito de dignidade deve ir além da fronteira humana, considerando os animais como seres sencientes e dotados de direitos subjetivos.

Devem ser extintas as ações radicalmente antropocêntrica existente dentro da Política e do Direito, ampliando e estendendo os direitos fundamentais e a dignidade para os animais, na qualidade de sujeitos de direito e não de meros bens semoventes, contribuindo assim com um equilíbrio da fauna e da flora, direito fundamental das presentes e futuras gerações.

REFERÊNCIAS

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2020]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 22 set. 2020.

GREIF Sérgio. Vegetarianismo e combate à fome, **SBV**. São Paulo. 21 jan. 2007. Disponível em: <https://www.svb.org.br/205-vegetarianismo/saude/artigos/18-vegetarianismo-e-combate-ome>. Acesso em: 15 jul. 2020.

NASSIF Luiz. Carne Bovina e Gases do Efeito Estufa. *GGM*. 19 agosto 2012. Disponível em <https://jornal-ggn.com.br/meio-ambiente/carne-bovina-e-gases-do-efeito-estufa/#:~:text=A%20maior%20parte%20do%20efeito%20estufa%20proveniente%20da,e%20pelos%20pr%C3%B3prios%20animais%20conforme%20digerem%20a%20comida>. Acesso em 05 out. 2020.

REIS Émilien Vilas Boas; BIZAWU Kiwonghi. A Encíclica Laudato Si À Luz Do Direito Internacional do Meio Ambiente. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v.12, n.23, p.29-65, Janeiro/Junho de 2015.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. Edições Loyola. 360p.

VAZ, Henrique Cláudio. de Lima. Democracia e dignidade humana. In: *Síntese*, 44, 1988. p.14-25.

A discricionariedade judicial relacionada aos direitos humanos: inadmissível ou um mal necessário?

Maria Fernanda Vaz Oliveira¹

Resumo: O texto aborda como atos discricionários do poder judiciário influenciam no âmbito dos direitos humanos – sob a perspectiva de Hart. O Ordenamento Jurídico está sujeito a lacunas e a linguagem tem um limite de previsibilidade. As normas – mesmo que controversas aos direitos humanos – são ditadas pelo poder efetivo local, independentemente de se tratar de uma democracia ou ditadura, abrindo precedentes para práticas como o Nazismo e escravidão. A legitimidade do Poder Judiciário é ligada à sua atividade criadora. A linguagem constitui uma textura aberta, que confere ao juiz a decisão da melhor alternativa de acordo com o caso concreto.

Palavras-chave: Discricionariedade; Direitos Humanos; Hart; Direito.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O tema-problema da pesquisa que se pretende desenvolver é como os atos discricionários do poder judiciário influenciam no âmbito dos direitos humanos. O problema objeto da investigação científica proposta é: como resolver conflitos referentes aos direitos e garantias individuais através do poder judiciário sem os riscos da insegurança jurídica? A partir das

¹ Maria Fernanda Vaz Oliveira é graduanda do 4º período do Direito Integral na Escola Superior Dom Helder Câmara (ESDHC), localizada em Belo Horizonte (MG). Integrante do Grupo de Iniciação Científica “Por uma Teoria da Justiça como Reconhecimento: Uma Análise Jurídica dos Conceitos de Igualdade, Liberdade e Vida Pública Democrática”, coordenado pelos professores Marcelo Rocha e Ênio Carvalho. E-mail: maria-fe2810@hotmail.com

reflexões preliminares sobre o tema, é possível afirmar inicialmente que a discricionariedade judicial é necessária para a concretização da justiça, já que a vastidão de contextos presentes em casos concretos não é abordada em todas as normas. Além disso, entende-se que os direitos e garantias inseridos na Constituição da República devem ser retirados do plano abstrato, de forma que os dispositivos presentes no ordenamento jurídico tenham efetividade.

Como objetivos específicos do trabalho enumeram-se os seguintes: analisar a legitimidade da discricionariedade judicial à luz dos ensinamentos de Hebert Hart, verificar a real efetividade dos direitos humanos a partir da ausência de norma e desenvolver a ascensão do poder efetivo local. A pesquisa que se propõe pertence à vertente metodológica jurídico-sociológica, com classificação de Witker (1985) e Gustin (2010), no tocante ao tipo de investigação. O raciocínio desenvolvido na pesquisa será predominantemente indutivo.

Sabe-se que o Brasil é um país que presencia diversos atentados aos direitos individuais e coletivos que acabam sendo levados em Juízo. Entende-se por direitos individuais e coletivos aqueles vinculados ao conceito de pessoa humana e personalidade. Direitos fundamentais são indispensáveis à dignidade humana. Sabe-se que o termo “direitos humanos” refere-se a uma ideia mais ampla e abstrata, muitas vezes abordada no âmbito internacional. Entretanto, de forma informal, pode-se considerar direitos humanos e fundamentais como sinônimos a fim de entendimento didático.

Além disso, é imprescindível questionar quem são os sujeitos passivos titulares dos direitos e garantias previstos de forma esparsa na Constituição Federal. Segundo o artigo 5º, entende-se que todos os brasileiros e estrangeiros residentes no país têm a inviolabilidade dos direitos à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade (BRASIL, 1988). Entretanto, segundo a doutrina e a jurisprudência, todos são destinatários das prerrogativas básicas de uma vida digna – até mesmo estrangeiros e pessoas jurídicas.

Ademais, antes de adentrar acerca da problemática dos julgamentos de casos envolvendo direitos individuais e coletivos, deve-se explicitar o conceito de discricionariedade judicial. A discricionariedade consiste na possibilidade de escolha de sentidos que possam ser atribuídos à norma. Segundo o Ministro do STF, Luis Roberto Barroso, em um debate com o Professor Mark Tushnet na Faculdade de Direito da Universidade de Harvard:

em sociedades complexas, não existe uma maneira de antecipar e resolver os problemas somente com a letra fria da lei. Em muitas situações da vida, não existe solução pré-pronta numa lei ou em um precedente (BARROSO, 2017).

2. A JURISPRUDÊNCIA MECÂNICA NO BRASIL

De acordo com Hart, as normas jurídicas podem ter qualquer tipo de conteúdo desde que expressas no ordenamento jurídico. Tal pensamento acontece, porque ele é um autor

positivista. Ele acredita no poder efetivo local, aquele que se encontra a frente do Estado – também responsável pelo estabelecimento de normas, seja em uma democracia ou autocracia.

Outrossim, as normas jurídicas não estão vinculadas a uma obrigatoriedade com a moral, material mínimo. Pode ter qualquer tipo de conteúdo. Entende-se, portanto, uma problemática importante, já que tal prerrogativa pode abrir precedentes concretos a ideais como o nazismo e a escravidão.

Primeiramente, deve-se diferenciar os conceitos abrangente e restritivo do direito. O conceito abrangente indica que direito é qualquer que tenha normas primárias e secundárias, e não necessariamente um conteúdo moral mínimo (não é porque é abrangente que ele tenha mais elementos; na verdade tem menos elementos que o restrito, porque há ausência de relação necessária com a moral). Por outro lado, o conceito restrito indica a exclusão de normas moralmente ofensivas. Hart acreditava no conceito abrangente, mesmo que carregasse consigo iniquidades.

A afirmativa seguinte pode parecer polêmica, mas carrega um teor lógico: o Direito reflete a moral. Nenhum positivista poderia negar esse fato ou recusar-se a admitir que a estabilidade dos sistemas jurídicos depende em parte desses tipos de correspondência com a moral. Entretanto, a moral de Hart é fática. Ele acreditava na obviedade de que todo Direito vai receber a influência dos costumes, na moral. A relação entre direito e moral não é a mesma do jusnaturalista (moral universal, atemporal). Essa moral de Hart também não é jusmoralista (justificação moral). O conteúdo dessa moral é no sentido do comportamento moral da maior quantidade das pessoas de determinado local (embora Hart não desenvolva esse conteúdo); a maior parte das pessoas praticando determinada conduta.

Por esse motivo, embora Hart não concordasse com as práticas, percebe-se que os ideais escravocratas e nazistas eram considerados direito em sua teoria. Mesmo que tivesse a adoção de um conceito restrito de direito, isso não teria o poder de acabar com regimes ditatoriais, como o nazista. Não iria impedir nenhuma prática nazista, na verdade. Diferente de Alexy, que desenvolve teoria que explica que o conceito restrito formaria uma cultura jurídica que em alguma medida teria algum resultado sobre o nazismo.

Ademais, questiona-se, também, quais medidas devem ter tomadas em casos não previstos em lei, mas que configuram grandes atrocidades aos direitos humanos. A situação ocorreu no cenário pós Segunda Guerra Mundial, em que os tribunais buscavam punir as práticas Nazistas que sequer eram tipificadas. De acordo com o pensamento de Hart, os juízes diante de uma iniquidade deveriam ter a transparência, a sinceridade de reconhecer que o direito era válido, mesmo que injusto. O juiz não deveria desconsiderar o ordenamento anterior. O legislador deve admitir isso e criar normas punitivas retroativas para punir os atos anteriormente praticados, para aí sim o juiz aplicar. Como exemplo, o Tribunal de Nuremberg julgando crimes de nazistas. Contudo, tal teoria esbarra em um pilar central do direito brasileiro: a regra da legalidade. O Código Penal aponta em seu artigo primeiro: “não há crime sem lei anterior que o defina. Não há pena sem prévia cominação legal” (BRASIL, 1940).

Entretanto, a linguagem constitui uma textura aberta, que confere ao juiz a decisão de infinitas possibilidades limitadas pelo Ordenamento. Ademais, o Ordenamento Jurídico é sujeito a lacunas, ao contrário do que Kelsen afirmava, já que todos estão sujeitos a erros e omissões. A própria Lei de Introdução as normas do direito brasileiro, indica nos artigos 4º e 5º que quando há lacunas, o juiz decidirá de acordo com analogia, os costumes e os princípios gerais do direito. Além de dizer que o juiz atenderá aos fins sociais e o bem comum (BRASIL, 1942). Como as palavras carregam consigo um grau de previsibilidade que é limitado, é impossível que as normas sejam tão abstratas a fim de garantir todas as situações, como aponta Hart:

Qualquer que seja a estratégia escolhida para a transmissão de padrões de comportamento, seja o precedente ou a legislação, esses padrões, por muito facilmente que funcionem na grande massa de casos comuns, se mostrarão imprecisos em algum ponto, quando a sua aplicação for posta em dúvida; terão o que se tem chamado de textura aberta. Até aqui temos apresentado isso, no caso da legislação, como uma característica geral da linguagem humana; a incerteza das zonas limítrofes é o preço a pagar pelo uso de termos classificatórios gerais em qualquer forma de comunicação referente a questões factuais (HART, 2009, p. 166).

A textura aberta do direito significa que existem, de fato, áreas do comportamento nas quais muita coisa deve ser decidida por autoridades administrativas ou judiciais que busquem obter, em função das circunstâncias, um equilíbrio entre interesses conflitantes, cujo peso varia de caso para caso (HART, 2009, p. 175).

O legislador não tem como prever todos os significados de norma pois as normas, quando foram criadas, não tinham como proibir tudo. A falta de norma não significa a existência de um legislador negativo que irá suprir as lacunas. O legislador negativo consiste em um instituto que indica que a falta de norma pode ser interpretada como o oposto de uma possível proibição: tudo que não está proibido é permitido. Para que o ordenamento jurídico tivesse a completude e complexidade determinadas por Kelsen, o legislador teria que saber de tudo – sendo Hart o responsável por criticar tal modelo em que o “legislador é deus”:

Poderíamos criar normas cuja aplicação a casos particulares nunca exigiria uma escolha adicional. Poder-se-ia tudo saber, e como tudo seria conhecido, algo poderia ser feito em relação a todas as coisas e especificado antecipadamente por uma norma. Esse seria um mundo adequado a uma jurisprudência mecânica. Esse não é, evidentemente, o nosso mundo, os legisladores humanos não podem ter o conhecimento de todas as combinações possíveis de circunstâncias que o futuro pode trazer. Essa imprevisibilidade traz consigo uma relativa

imprecisão dos objetivos (HART, 2009, p.167).

Outro ideal trabalhado na obra *O Conceito de Direito* é o de jurisprudência Mecânica, que significa que o juiz deve agir de acordo com um padrão, sem observar os casos concretos. Tal pensamento é criticado por Hart, que acredita que o juiz deve aplicar de acordo com cada caso. Se de um lado, a LINDB aponta uma figura de juiz que deve decidir de acordo com o bem comum; de outro, o Código de Processo Civil, em seu artigo 140 afirma que o juiz não se exime de decidir sob a alegação de lacuna ou obscuridade do ordenamento jurídico, e que só decidirá por equidade nos casos previstos em lei (BRASIL, 2015). Assim, é criticada a ideia de “paraíso dos conceitos”, que se trata de julgamento pronto para aplicar em qualquer tipo de situação - não buscando elementos extratextuais. Na prática, como o legislador não previu tudo, utiliza-se dos cânones de interpretação e mesmo assim não é correto. Não existe conceito pronto para todas os problemas:

A consumação desse processo é o paraíso dos conceitos do jurista e seria alcançada quando se pudesse atribuir a um termo geral o mesmo sentido, não apenas em todas as aplicações de uma única norma, mas também todas as vezes que o termo surgisse em qualquer norma do sistema jurídico. Nenhum esforço seria tão exigido, ou feito, para interpretar o termo a luz das diferentes questões em jogo, em suas várias recorrências (HART, 2009, p. 168).

Dessa forma, chega-se a uma polêmica: a atividade criadora do Poder Judiciário. Os juízes, a partir da discricionariedade, acabam por “legislar” indiretamente devido as circunstâncias dos casos concretos. Contudo, o obstáculo da segurança jurídica é como um fantasma que assombra o ordenamento jurídico brasileiro. A forma simples que o Poder Legislativo encontrou para resolver o estigma é através da proposta do “sacrifício em prol da segurança”, que consiste em ter um método antecipado para resolver problemas que não estavam previstos antes. Por outro lado, Hart demonstra, ainda que aceitando os perigos da insegurança jurídica, ser a favor de observar os casos particulares:

Assim, é impossível avaliar, antes que se verifiquem os casos particulares, exatamente que sacrifícios ou soluções de meio-tempo entre interesses ou valores conflitantes estarem dispostos a fazer para reduzir o risco de infringir danos. Mais uma vez, nosso objetivo de proteger as pessoas contra todo dano permanece impreciso até ser articulado com as possibilidades que só a experiência nos trará, ou até ser posto à prova em função destas; quando isso ocorrer, teremos que enfrentar uma decisão que, uma vez tomada, tornará, pro tanto, determinado o nosso objetivo (HART, 2009, p.172).

Outrossim, métodos mecânicos conduzem a resultados interpretativos que produzem consequências sociais ruins. Reconhecer que não há norma e permitir a decisão do juiz (sinceridade, para Hart). Os métodos mecânicos garantem alguma certeza ou previsibilidade,

ainda que às custas de prejudicar cegamente o que fazer numa gama de casos futuros cuja natureza ignoramos. Essa técnica nos forçará a incluir na norma casos que gostaríamos de excluir a fim de alcançar objetivos sociais racionais que os termos de nossa linguagem nos teriam permitido. A obra “A discricionariedade nos sistemas jurídicos contemporâneos” aborda como Hart analisava os *hard cases*:

Nesta esteira, ainda que com um voluntarismo mais moderado, Hart em seu Conceito de Direito entendia que nos casos difíceis, dentro da zona de penumbra, em que não haveria critérios públicos de verificação de sua correção, seria inescapável a discricionariedade judicial. Esta deveria ser usada com parcimônia e seria um preço a ser pago democraticamente, como o modo de resolver estes casos específicos. Seria um juízo discricional limitado aos *hard cases* e sem esquecer-se de toda uma tradição jurídica que apesar de não conclusiva lhe serviria como um direcionamento, uma fonte (STRECK, 2017).

Em relação ao que concederia mais segurança jurídica (leis gerais ou os precedentes) Hart acreditava que as leis gerais tinham mais poder de garantir a estabilidade, por serem mais claras. Diante do caráter impreciso dos exemplos, a transmissão de padrões gerais de conduta por meio de fórmulas gerais linguísticas explícitas parece clara, confiável e segura. Para o autor, os cânones de interpretação também não resolvem muito bem os problemas da insegurança. A linguagem geral tem limites e não abarca todas as situações, sendo os cânones incapazes de eliminar incertezas, embora possam minorá-las.

Por outro lado, Dworkin aborda a discricionariedade judicial com outra perspectiva. A discricionariedade é fraca, como se o juízo se sentisse obrigado a decidir de acordo com um sentido. Não há atividade criadora, de forma que a norma já é existente. Ademais, para o autor, sempre vão existir princípios preexistentes e obrigatórios determinados para cada caso. Além disso, questiona-se se o juiz tem permissão para modificar uma regra de direito. Entende-se que sim, embora medida excepcional – nos casos em que os princípios que estiverem conflitando com uma regra estiverem com um peso maior que o princípio que deu origem à regra. Em um conflito entre princípio e regra, observa-se os princípios que deram origem à regra. O juiz, pela aplicação de princípios, tem a possibilidade de modificar uma regra de direito. O pensamento pode ser sintetizado na passagem da obra *Levando os Direitos a Sério* (2002):

É evidente que se nenhuma regra social exige, de modo inequívoco, uma decisão jurídica específica e se os membros da profissão jurídica estão divididos com relação a qual decisão é, de fato, exigida, os juízes terão poder discricional no primeiro desses sentidos, porque deverão exercitar uma iniciativa e uma capacidade que vão além da aplicação da regra estabelecida. É igualmente claro que, se esses juízes compuserem o mais alto tribunal de recursos, eles terão poder

discrecionário no segundo sentido. Contudo, a menos que acirremos a versão mais forte da teoria da regra social de acordo com a qual os deveres e as responsabilidades podem ser gerados apenas por regras gerais, não se segue que esses juízes tenham um poder discrecionário no terceiro sentido. Um juiz pode ter o poder discrecionário tanto no primeiro como no segundo sentido e não obstante isso considerar, com razão, que sua decisão coloca a questão de qual é o seu dever enquanto juiz, questão que ele deve decidir refletindo sobre o que deve exigir as diferentes considerações que ele acredita serem pertinentes a essa matéria. Se for assim, esse juiz não tem o poder discrecionário no terceiro sentido aquele que um positivista precisa provar para mostrar que o dever jurídico é definido exclusivamente por uma regra social de última instancia ou por um conjunto de regras sociais (DWORKIN, 2002, p. 109).

Assim, nos resta analisar a o dilema dos direitos fundamentais. Hodiernamente, há um conflito muito complexo a respeito de direitos fundamentais e a necessidade de resguardá-los. As famigeradas Cláusulas Pétreas, positivadas no artigo 60, §4º, indicam que a forma federativa de Estado, o voto direito, secreto, universal e periódico, a separação dos Poderes e os direitos e garantias individuais não poderão ser abolidos mediante deliberação por propostas de emenda (BRASIL, 1988). Explicita-se ainda que Emendas Constitucionais apenas podem modificar as cláusulas pétreas a fim de adicionar conteúdo e reorganizar – jamais retirar. O artigo Direitos fundamentais e democracia: tensões e compromissos (2007) conecta a questão dos direitos fundamentais e a função dos Tribunais, relacionando a discricionariedade:

Hoje os direitos fundamentais estão no centro de qualquer sistema constitucional. Eles definem espaços de atuação de indivíduos, grupos e do Estado, limitando ações e determinando outras. Estão, portanto, no centro do debate sobre a compatibilidade entre o judicial review e a democracia. As normas declaratórias de direitos fundamentais aparecem como uma verdadeira porta de entrada para a intervenção judicial, já que a indeterminação encontrada em tais normas deixa ao controlador um poder decisório relativamente grande. A decisão do tribunal não pode ser comparada em arbítrio à decisão das maiorias. Por mais que exista indeterminação quanto ao conteúdo dos direitos fundamentais, as possibilidades de decisão são mais restritas que aquelas existentes em um processo político aberto e ilimitado. O que precisamos é que o Tribunal se contenha ao fixar o conteúdo das cláusulas limitadoras do poder de decisão da maioria (SANTOS, 2007).

A linguagem constitui uma textura aberta, que confere ao juiz a decisão de infinitas possibilidades limitadas pelo Ordenamento. O marco teórico da pesquisa é Hebert Lionel

Adolphus Hart, que foi professor na Universidade de Oxford na disciplina de Teoria do Direito. Ele era um positivista que buscava a ligação entre a linguagem e o direito. A obra usada como inspiração nesta pesquisa é “o Conceito de Direito”. Foi um positivista inclusivista, que buscou a relação entre o Direito e a linguagem. Uma de suas assertivas, presente na obra “O conceito de direito” é o marco teórico no qual a presente pesquisa se baseia. Segundo o autor:

Ao interpretar as leis ou os precedentes, os juízes não têm a sua disposição somente as alternativas da escolha cega e arbitrária ou da dedução mecânica a partir de normas de significado predeterminado. Com muita frequência, sua escolha é guiada pelo pressuposto de que o objetivo das normas que estão interpretando é razoável, de modo que estas não se destinam a perpetrar a injustiça ou ofender princípio morais estabelecidos. A decisão judicial, especialmente em assuntos de grande importância constitucional, muitas vezes envolve uma escolha entre valores morais e não a simples aplicação de um único princípio moral importante, pois é loucura acreditar que, onde o significado da lei é duvidoso, a moral tenha sempre uma resposta cara a oferecer. (HART, 2009)

Em outras palavras, Hart indica que o juiz tem a escolha dentre valores morais e que essa escolha não é simplesmente a aplicação de um conceito moral pronto. Metaforicamente, não se pode comparar a escolha do juízo a uma simples “receita de bolo”. Para ele, a decisão judicial em assuntos de natureza Constitucional, como os direitos e garantias individuais deve ser voltada ao que ele chama de razoável e que não ofenda princípios morais estabelecidos.

Por fim, o pensamento de Padre Vaz a respeito da importância da efetivação dos direitos humanos e retirá-los do âmbito da abstração demonstra um importante passo a ser seguido pelos Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário. O pensador relaciona a comunidade ética ao espaço da vida em comum que deve ser regido pela justiça. Ele indica que a justiça deve ser base intersubjetiva para viver uma vida com ética (VAZ, 2000). Dessa forma, a busca por uma sociedade justa deve passar pela vida ética – através de uma concretização dos ideais democráticos:

A raiz provável do paradoxo é uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e práticas sociais (VAZ, 1988).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se que Hart traz a discussão a respeito do poder dos tribunais em decidir sobre a norma última de um Estado, mas deixa o questionamento em aberto. A princípio, considera-se que se o tribunal está atuando e efetuando decisões de litígios, as pessoas acreditam naquilo apontado por ele. Hart dá valor aos aspectos fáticos do problema. Assim, deve-se observar como os funcionários estão agindo e se os ritos de cada organização, já que a norma de reconhecimento diz a observância do funcionamento das instituições. O embate sobre os tribunais determinarem a validade das normas desagua na transferência da palavra final de o que é constitucional ou não ao Poder Judiciário.

O ativismo judicial, termo altamente controverso no cenário jurídico atual, é posto em evidência com a promoção do Controle de Constitucionalidade; isso se dá, porque há um jogo de poder entre os tribunais e o parlamento. O sonho da harmonia dos Poderes, ainda que positivado no artigo 2º da Constituição, não passa de uma utopia. No Brasil, é aceita a ideia de que os tribunais podem determinar a constitucionalidade, corroborando para que o Poder Judiciário, através do Supremo Tribunal Federal, detenha muito poder.

Dessa forma, a impossibilidade de redução de direitos e garantias individuais é um instituto preventivo contra os retrocessos presenciados na sociedade atual. O papel do Poder Judiciário nos litígios é garantir que as injustiças sejam evitadas, garantindo a efetividade dos instrumentos previstos constitucionalmente. Portanto, alguns sacrifícios devem ser realizados a respeito da segurança jurídica, para que as atrocidades já presenciadas ao longo da história não se repitam. A Legalidade deve ser respeitada, mas questiona-se até que ponto ela deve ser considerada regra inabalável no Ordenamento Jurídico. É compreensível que em diversas ceiras do direito seja difícil desconsiderar a regra, quando na verdade ela é norteadora para que a justiça seja admitida – a esfera criminal, por exemplo. Portanto, a Legalidade deve caminhar de forma harmoniosa com a discricionariedade, não de forma antagônica.

REFERÊNCIAS

BARROSO, Luis Roberto. Em sociedades complexas, não existe uma maneira de antecipar e resolver os problemas somente com a letra fria da lei. Em muitas situações da vida, não existe solução pré-pronta numa lei ou em um precedente. *Youtube*, 21 nov. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?time_continue=11&v=2wPJqJ7JK-E&feature=emb_logo. Acesso em: 29 set. 2020.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. *Código Penal*. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940.

BRASIL, *Decreto – Lei nº. 4.657, de 4 de setembro de 1942 – Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decretolei/Del4657compilado.htm, último acesso em 18 de junho de 2020.

BRASIL. Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015. *Código de Processo Civil*. Brasília, DF: Presidência da República, 2015.

Dworkin, Ronald, and Nelson Boeira Faedrich. *Levando os direitos a sério*. Martins Fontes, 2002, p. 109.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática*. 3ª. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

HART, Herbert LA. O conceito de direito. 3ª edição. Lisboa: Fundação, 2009, p. 161-199.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988, 174 p.

_____. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.

SANTOS, Gustavo Ferreira. Direitos fundamentais e democracia: tensões e compromissos. *A&C-Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, v. 6, n. 23, p. 179-187, 2007.

STRECK, Lenio Luiz et al. (Ed.). *A discricionariedade nos sistemas jurídicos contemporâneos*. Editora JusPODIVM, 2017.

WITKER, Jorge. *Como elaborar uma tesis en derecho: pautas metodológicas y técnicas para el estudiante o investigador del derecho*. Madrid: Civitas, 1985.

O papel do processo na efetivação do conceito vaziano de justiça

Mariana Helena Araújo Werneck¹

Victória Diamantino Ferreira Mont'Alvão²

Resumo: O presente artigo objetiva identificar o papel do processo na efetivação do conceito de justiça construído pelo filósofo Padre Henrique Lima Vaz. Trata-se de pesquisa eminentemente teórica, em que investigou-se o trabalho de Lima Vaz, a fim de compreender de que maneira a justiça é concebida e o que é necessário para alcançá-la. Analisou-se também o conceito de processo à luz dos paradigmas estatais, a fim de determinar a sua importância na construção e manutenção de uma sociedade justa. Foi possível demonstrar que apenas o processo no paradigma do Estado Democrático de Direito é capaz de ofertar as bases necessárias para que a compreensão vaziana da Justiça possa ser implementada.

Palavras-chave: Justiça; Processo Democrático; Democracia; Lima Vaz.

1. INTRODUÇÃO

1 Graduada em Direito pela Escola Superior Dom Helder Câmara. Integrante do grupo de iniciação científica "Processo e Democracia", liderado pelo Prof. Doutor Vinícius Lott Thibau e secretariado pelo Prof. Mestre Thiago Loures Machado Moura Monteiro.

2 Graduada em Direito pela Escola Superior Dom Helder Câmara. Integrante do grupo de iniciação científica "Processo e Democracia", liderado pelo Prof. Doutor Vinícius Lott Thibau e secretariado pelo Prof. Mestre Thiago Loures Machado Moura Monteiro.

O presente artigo possui como temática a investigação acerca do conceito de Justiça elaborado pelo filósofo Padre Henrique Lima Vaz e de que maneira é possível efetivá-lo através do processo, a partir de uma compreensão própria do projeto paradigmático do Estado Democrático de Direito.

Nesse sentido, realizou-se na primeira parte deste trabalho uma exposição dos principais aspectos concernentes à teoria de Lima Vaz acerca do conceito de Justiça, de modo a demonstrar que este, na perspectiva do filósofo, está intrinsecamente relacionado à questão do reconhecimento humano. A partir da leitura de Vaz, compreende-se que a sociedade justa é aquela em que à todos é ofertada a possibilidade de participação na construção do bem comum.

Assim, somente reconhecendo o outro como um ser dotado de dignidade humana será possível que o espaço público se concretize como um lugar de consenso, em que as diferentes demandas sociais são ouvidas e verdadeiramente consideradas.

Em seguida, analisou-se qual o conjunto e a ordem dos atos que permitem que se alcance o ideal de justiça, com o objetivo investigar a melhor forma de se efetivar o ideal encontrado na obra de Henrique Lima Vaz, baseando-se em um projeto democrático. A partir de uma exposição da noção de democracia à luz dos diferentes paradigmas de Estado, demonstrou-se que somente no paradigma do Estado Democrático de Direito o Processo poderá ser concebido como uma instituição capaz de promover o pleno gozo do direito de participação e fiscalidade, necessários para a construção de uma sociedade justa. Para tal, adotou-se como marco teórico a Teoria Neoinstitucionalista do Processo, de Rosemiro Pereira Leal.

Dessa forma, verificou-se a importância da filosofia do Padre Henrique Lima Vaz na compreensão de Justiça como construção coletiva, que demanda que todos os sujeitos reconheçam-se mutuamente como detentores de legitimidade para compor o espaço público. Para que seja possível, indicou-se o processo como instituição garantidora de participação e fiscalidade em um contexto democrático.

Indubitavelmente o objetivo não foi esgotar o debate acerca do assunto, mas sim propor uma reflexão sobre a relevante temática.

Por fim, cabe informar ao leitor que o conceito do vocábulo ‘paradigma’ empregado neste artigo é o de ‘teoria em sentido lato’, ou seja, uma teoria que enquanto institucionalizada e vigente regula outras teorias que a ela sejam compatíveis e guardem ‘afinidade científica’ (THIBAU, 2008).

2. O RECONHECIMENTO HUMANO E A CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE JUSTA EM LIMA VAZ

Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921 - 2002), foi um padre jesuíta e importante filósofo brasileiro, autor de diversas obras. Em sua filosofia integrou “elementos antigos, mormente da metafísica e ética de Santo Tomás, e perspectivas renovadoras, com ênfase na dialética hegeliana.” (MONDONI, 2002, p. 152)

Apresentou importantes reflexões acerca da existência humana e das suas relações fundamentais, a partir de um diálogo entre a metafísica clássica e as principais conjecturas oriundas do pensamento moderno.

Um aspecto de destaque em sua filosofia, que será objeto de apreciação por esse trabalho, diz respeito à sua concepção de Justiça. Para Henrique Lima Vaz, a Justiça apresenta-se com duplo caráter: Justiça como virtude (dimensão subjetiva) e Justiça como lei (dimensão objetiva).

Na compreensão de Justiça como virtude, ela é caracterizada por uma prática reiterada pelos seres humanos, “ou seja, um hábito ou disposição constante do indivíduo que o leva a seguir a reta razão, neste caso, na sua relação com o outro. Trata-se da excelência do agir individual no espaço simbólico do viver-em-comum.” (MAC DOWELL, 2007, p. 267)

A virtude é verificada a partir do agir dos seres humanos e “tem uma função específica de relação intersubjetiva. Ela estabelece a ligação ética entre o indivíduo e os outros, no mundo.” (RIBEIRO, 2011, p. 71)

Para além da virtude humana, há também a definição de Justiça como lei, que regula o agir e as relações humanas, tendo como objetivo alcançar o bem comum. Assim, “trata-se propriamente de um predicado das normas e leis vigentes numa comunidade, que fundamenta a extensão intersubjetiva da vida ética no plano de uma convivência universal [...]” (MAC DOWELL, 2007, p. 267)

Nesse sentido, apesar de não ser o principal objeto do presente estudo, é possível estabelecer uma íntima conexão entre a temática e o Direito, uma vez que:

A lei que regula a prática universal da justiça na sociedade política apresenta-se aos cidadãos como o critério de seu agir ética e politicamente justo. O Direito consiste precisamente na objetivação social deste critério da justiça estabelecido pela lei. Como extensão intersubjetiva da vida ética na sociedade política, a lei regula a prática universal da justiça na comunidade. (MAC DOWEL, 2007, p. 268)

Percebe-se que, enquanto lei, a justiça é compreendida em âmbito coletivo, tendo em vista que versa sobre as interações humanas no que se pode chamar de espaço público. Para Lima Vaz, sua importância se deve ao fato de ser ela que “irá ordenar na comunidade ético-política a ação justa segundo os predicados da igualdade (*isonomia*) e da equidade (*eunomia*).” (RIBEIRO. 2011, p. 73).

Ambas as concepções são de grande importância na construção de uma sociedade justa. “Para Lima Vaz, a realização da justiça numa comunidade ética depende, necessariamente, da correspondência entre a justiça como virtude no indivíduo e a justiça como lei justa na comunidade.” (RIBEIRO, 2011, p. 73)

A partir disso, é importante que seja ofertada a todos a possibilidade de exercer o seu direito de participação na criação dessa normatividade que conduzirá o agir humano na construção de uma sociedade justa.

Tratando-se dos aspectos relativos à participação dos indivíduos na sociedade, surge a necessidade de análise da questão do reconhecimento humano. Assim como a Justiça, o reconhecimento possui dimensões distintas, mas dependentes: o reconhecimento pelo homem de sua própria humanidade e o reconhecimento de outros indivíduos como seres também dotados de humanidade.

Nesse sentido, explica Elton Vitoriano Ribeiro (2016):

Numa rápida síntese podemos dizer que, do mesmo modo que um indivíduo humano se torna consciente de si mesmo, ele também se torna consciente dos outros indivíduos; e sua consciência tanto de si mesmo como de outros indivíduos é igualmente importante em seu próprio desenvolvimento pessoal e para o desenvolvimento da sociedade ou do grupo social ao qual pertence.

Dessa forma, assim como é importante que o ser humano reconheça-se como tal, é essencial para o desenvolvimento da sociedade que os indivíduos reconheçam a humanidade uns dos outros.

Ao relacionar as temáticas do reconhecimento e da Justiça percebe-se que uma sociedade que pretenda ser justa deverá primeiramente garantir que todos os indivíduos, com as suas diversas particularidades, sintam-se reconhecidos e legitimados a participar e fiscalizar publicamente a elaboração das regras que determinarão as ações humanas na coletividade. “Só então, na aceitação do outro com seus direitos e deveres é que poderemos superar o tão desgastante e problemático conflito de interesses que se desencadeia na tópica social.” (RIBEIRO, 2011, p. 76)

Logo, reconhecer a dignidade humana dos indivíduos e perceber-se reconhecido da mesma maneira, significa evidenciar a ocupação do espaço público por diferentes vozes, individualmente e isonomicamente consideradas e valorizadas, mas que sempre irão convergir para uma consciência coletiva, na busca da garantia pelo bem comum. Nesse sentido:

O projeto político de uma sociedade justa, como expressão da consciência política dos cidadãos ou como espaço de realização humana dos indivíduos na comunidade, refere-se necessariamente às exigências éticas dos sujeitos. Com efeito, a sociedade para ser humana tem

que transcender os interesses particulares e criar espaços para que os homens sejam consensualmente iguais. (SOUSA, 2010, p. 31)

Ainda sobre a temática, Maria Celeste de Sousa (2010) apresenta quais seriam as posições de Henrique Lima Vaz para a constituição da comunidade ética pautada no reconhecimento mútuo:

Lima Vaz propõe a criação de espaços históricos que possibilitem a práxis política consciente; de uma comunidade que lute pela igualdade reconhecida e afirmada perante a Lei; de uma sociedade que se caracterize pela universalidade da lei (justiça) e pelo Estado de direito que propicie a convivência numa organização justa, reconhecida por todos os cidadãos, e que articule, enfim, a eficiência do modo de produção e de distribuição dos bens materiais. (p. 31-32)

Mas ainda há que se perquirir em que consistem esses espaços históricos e de que maneira eles poderão ser constituídos e mantidos, de modo a cumprirem com sua principal função: garantir que toda a população exerça o seu direito de participação social.

3. O PROCESSO COMO INSTITUIÇÃO GARANTIDORA DE DIREITOS FUNDAMENTAIS

Do conceito de justiça de Lima Vaz, pensado no âmbito da organização social, extrai-se a necessidade do reconhecimento mútuo entre os indivíduos de que o seu semelhante é dotado de dignidade humana. Entende-se ainda pela obra do autor que não basta o reconhecimento meramente formal/legal dessa dignidade, “para Lima Vaz a realização da justiça numa comunidade ética depende, necessariamente, da correspondência entre justiça como virtude no indivíduo e a justiça como lei justa na comunidade.” (RIBEIRO, 2011)

Compreende-se ainda a lei justa na comunidade como aquela construída mediante participação popular efetiva e que gera seus devidos efeitos de maneira também efetiva, sendo insuficiente a mera previsão formal como se teve em um primeiro momento, no paradigma jurídico do Estado Liberal de Direito.

Isso porque, neste paradigma, a busca por liberdade, igualdade e propriedade tentou romper com o regime autoritário de monarquias absolutistas, mas acabou por gerar apenas a ditadura dos patrimonializados, aqueles que já detinham a propriedade e continuaram a tê-la. Enquanto que aos demais sequer foi dada a real oportunidade de possuir, apenas a oportunidade formal descrita em lei. A norma protegia os cidadãos do Estado, mas não deles mesmos.

Foi então que esse paradigma foi subsumido pelo paradigma do Estado Social de Direito, transferindo o poder do âmbito legislativo para o executivo que deveria, por prestações positivas, garantir a igualdade substancial. Mas a população ainda estaria supostamente

protegida pela lei que supunha-se controlar o agir do representante do Estado, por isso 'Estado de Direito'.

Todavia, em âmbito técnico-teórico é possível perceber que a estipulação do paradigma do Estado Social não basta de técnica dos patrimonializados para conceder 'direitos-esmolas' à população que apenas acredita participar de um sistema democrático através do voto. O que se observa, em verdade, é o voto como o direito de auto-exclusão da grande massa na tomada de decisões diárias.

Dessa forma, também não estaria construído um ambiente favorável à estruturação do conceito Vaziano de justiça.

[...] é importante lembrarmos que o indivíduo ético não vive isoladamente. A vida do indivíduo ético acontece numa comunidade ética concreta, onde a relação de reciprocidade, de reconhecimento e consenso não permite ao indivíduo deliberar e escolher sozinho. Numa determinada comunidade ética, estamos todos absolutamente ligados uns aos outros, e é aqui que serão feitas as escolhas que poderão ou não permitir a formação da comunidade ética na justiça. (RIBEIRO, 2011)

O ponto da participação na escolha é o ponto chave para a efetivação do conceito Vaziano de justiça, pois a justiça sendo um conceito social, aqui trata-se especialmente em âmbito público, a construção de seu conteúdo semântico deve-se dar por todos aqueles sujeitos que se reconhecem mutuamente dotados de dignidade humana e para se realizar essa construção se faz necessária a participação de cada um deles em âmbito público, trazendo a justiça como virtude em sua singularidade e tendo suas manifestações efetivamente consideradas.

Contudo, em sede de um Estado Social, mais especificamente, no âmbito do processo judicial, instituição em tela nesta pesquisa, a técnica que norteia sua interpretação é a - erroneamente chamada de teoria - teoria do processo como relação jurídica, primariamente pensada pelo jurista alemão Oskar von Bülow.

Bülow viveu no período de transição da Alemanha do paradigma do Estado Liberal de Direito para o paradigma do Estado Social de Direito, seus escritos, conhecidos por formar e sistematizar uma suposta ciência do direito processual civil, auxiliaram nesta transição. O processo que em sede do Estado Liberal era coisa das partes, sendo o juiz mero aplicador que subsumia o caso ao preceito legal e nem mesmo assistia a produção das provas, passou a ser público com o juiz representando o Estado e controlando a relação processual, a quem as partes estariam subordinadas, era assim o processo instrumento para a jurisdição agir. (BÜLOW, 1964; BÜLOW, 1985).

Dessa forma, Bülow fez mais do que uma teoria do processo, mas uma teoria do direito propriamente dita, pois em sua obra *Gesetz und richteramt* (1985) o mesmo afirma que

O poder do estado cumpriu sua tarefa de ordenar a lei em todos os lugares por um longo período de tempo, exclusivamente através do judiciário. Séculos tiveram que passar antes que o Estado chegasse a uma lei regulamentada pelos estatutos. Isso ocorre porque a nação jovem não está cheia de um desejo altruísta de reconhecer verdades jurídicas abstratas. A lei é resultado da experiência. Tinha que ser encontrado pela experiência. É o resultado de uma amarga necessidade legal que, de caso a caso, arbitrou a disputa entre egoísmo e paixão humanos, que colocavam em risco a propriedade e a vida, por meio da decisão neutra da poderosa autoridade estatal. (BÜLOW, 1985) *(tradução nossa)*

A poderosa e, supostamente, neutra autoridade estatal a quem Bülow se refere é o juiz ou tribunal, a quem ele dá o poder criativo do direito. Para Bülow o legislativo cria apenas recomendações gerais às quais o órgão julgador definiria seu conteúdo ou até mesmo deixaria de aplicá-las caso as considerasse injustas.

Diferente do que pensa o Padre Vaz, Bülow entende que justiça é aquilo que o juiz, por meio de sua intuição, sentimento e capacidade de captar o que a sociedade precisa, diz que é. A lei processual como instrumento do seu agir não o vincula, pelo contrário, legitima seu agir que pode ser e muitas vezes é autoritário. (LEAL, 2008)

Percebe-se ser assim então inconcebível o alcance da justiça em Lima Vaz com o processo como ele se estrutura atualmente. A teoria do processo como relação jurídica é expressamente adotada pelo Código de Processo Civil brasileiro vigente:

Art. 8º Ao aplicar o ordenamento jurídico, o juiz atenderá aos fins sociais e às exigências do bem comum, resguardando e promovendo a dignidade da pessoa humana e observando a proporcionalidade, a razoabilidade, a legalidade, a publicidade e a eficiência.

[...]

Art. 140. O juiz não se exime de decidir sob a alegação de lacuna ou obscuridade do ordenamento jurídico. (BRASIL, 2015)

Assim como é majoritariamente adotada pela literatura recomendada e jurisprudência pátrias (Por amostragem: CINTRA, DINAMARCO, GRINOVER, 2013; ALVIM, 2018). Observa-se o que ensina o jurista Cernelutti (2001):

O juiz, para sê-lo, deverá ser mais que um homem: um homem que se aproxime de Deus. Desta verdade a história conserva uma lembrança ao nos mostrar uma primitiva coincidência entre o juiz e o sacerdote, que pede a Deus e obtém de Deus uma capacidade superior à dos homens.

Percebe-se assim então, a adoção pelo direito processual brasileiro de técnica do paradigma jurídico do Estado Social que autoriza um agir autoritário e solipsista do órgão julgador, dando-lhe poder e status de superioridade para criar as leis que regerão a sociedade sem participação efetiva da mesma, afinal, se o juiz pode excepcionar a lei, o que dizer da participação das partes, que não têm nenhuma garantia de ser efetivamente consideradas, afinal, a lei processual é instrumento do agir desta figura soberana, em nada conseguindo controlá-la.

Essa situação gera um déficit de democraticidade legal que prejudica o próprio conceito de justiça na sociedade, pois fica a cargo de uma minoria não eleita definir seu conteúdo. Se a participação das partes não precisa ser efetivamente considerada na tomada da decisão, mais subjetiva essa será e menos pública.

Resta, portanto, a compreensão de processo à luz do paradigma do Estado Democrático de Direito, consagrado na Constituição Federal de 1988, em seu artigo 1º. Nesse sentido, faz-se necessária a observância das bases que norteiam o referido paradigma, quais seja, a participação e fiscalização.

Ou seja, no Estado Democrático de Direito o processo assume o caráter de instituição garantidora da participação e do exercício de fiscalidade por todos, com o objetivo precípua de concretização dos direitos fundamentais. Para fundamentar essa noção de processo como instituição democrática, utiliza-se a proposta elaborada por Rosemiro Pereira Leal, denominada Teoria Neoinstitucionalista de Processo.

Segundo Rosemiro (2018), o processo é uma instituição no seguinte sentido:

Recebe, em minha teoria, a aceção de conjunto de institutos jurídicos construtivos do discurso constitucional e das demais leis com a denominação jurídica de devido processo, cuja característica é assegurar, pelos institutos do contraditório, ampla defesa, isonomia, direito ao advogado e livre acesso à jurisdição, o exercício dos direitos criados e expressos no sistema constitucionalizado e infraconstitucional por via de procedimentos estabelecidos em modelos legais (devido processo legal) como instrumentalidade manejável pelos juridicamente legitimados. (p. 142)

Percebe-se, portanto, que a determinação do processo como uma instituição baseada nos preceitos constitucionais da ampla defesa, contraditório e isonomia, mostra-se como uma opção para a demanda apresentada pelo paradigma do Estado Democrático de Direito, qual seja, como garantir que à todos seja ofertado o pleno direito de participação e fiscalização do espaço público constitucionalmente instaurado.

Assim, pela mediação da instituição denominada Processo, a legitimidade para ocupação desse espaço público é retirada das mãos de grupos específicos, e passa a ser ofertada à todos aqueles que desejarem, proporcionando o reconhecimento mútuo de todos os

indivíduos como seres dotados de dignidade humana. Dessa forma, aproxima-se da concretização do conceito de justiça elaborado por Henrique de Lima Vaz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreende-se que, para alcançar a justiça pensada por Henrique Lima Vaz em âmbito público, é necessário que os indivíduos se reconheçam mutuamente como seres dotados de dignidade humana. Mas para isso, esses realmente devem ser dotados de dignidade humana, não bastando um mero reconhecimento a que tem direito, mas sim a que exerce o seu direito.

Nesse sentido, se faz imprescindível a efetivação dos direitos fundamentais constitucionalmente previstos para todos e entende-se que o meio mais eficaz para conseguir essa efetivação seria através do processo, pois com a participação da sociedade será possível discutir qual a melhor forma, as melhores políticas públicas, quais os direitos fundamentais e em que medida devem ser efetivados, ou seja, não seria somente no processo judicial, mas no legislativo e executivo também.

Assim, as decisões finais após cada procedimento indicarão o que é justo para aquela sociedade em cada tema discutido.

Contudo, não é possível essa ideia em um processo alicerçado em bases técnicas de um Estado Social Totalitário. A permissão de decisões solipsistas, apenas motivadas e não verdadeiramente fundamentadas, sem nenhum controle pela lei, podendo, inclusive excepcioná-la, não traz a democraticidade necessária para a efetivação de direitos fundamentais.

Isso porque a participação das partes não é o único requisito para ter a característica democrática em uma tomada de decisão, mas sim a participação efetivamente considerada, chamada de direito à fiscalidade. Tanto a participação efetivamente considerada quanto o direito de rever a decisão e responsabilizar o órgão decisório são partes da fiscalidade, característica essencial do paradigma jurídico do Estado Democrático de Direito.

Este paradigma em muito se diferencia dos demais por isso. Tanto no paradigma do Estado Social de Direito quanto no paradigma do Estado Liberal de Direito, o conceito de democracia existia e era aplicado, porém de maneira diferente, pois entendia-se por democracia a mera participação, mas no Estado Liberal a participação não era efetiva, afinal quem passa fome votaria por quem lhe desse comida.

Esse problema apontado pelo Estado Social fez querer uma participação efetiva, onde ninguém passasse fome, dando-lhes maior liberdade de escolha entre uma opção e outra, sem a interferência de uma necessidade básica urgente a ser suprida.

Contudo, mesmo participando efetivamente do processo, isso não é garantia de que o órgão julgador irá considerar a participação deste indivíduo no momento da decisão, havendo

assim ocorrido uma participação inutilizada e uma decisão que novamente é de uma minoria patrimonializada em favor de seus próprios interesses.

Decisões assim impedem a conquista e efetivação de direitos fundamentais mínimos, pois nem sequer se sabe o que é fundamental, afinal a sociedade não fora de fato ouvida para definir o conteúdo de leis que a ela se aplicam.

Portanto, o conceito de justiça pensado pelo Padre Henrique Lima Vaz somente poderá ser aplicável no ordenamento jurídico pátrio quando ocorrer mudança na teoria geral do processo que adota o Direito Processual, quando este ramo do direito efetivamente tornar-se ciência e independer do critério subjetivo de julgadores selecionados.

Faz-se necessária uma teoria que imponha mais do que a participação da sociedade na definição do conteúdo normativo, mas uma teoria que imponha que a lei deixe de ser instrumento para ser controle vinculativo do magistrado ou tribunal, assim como deve impor a efetiva consideração da participação popular em cada uma de suas teses argumentativas para a tomada de decisão. Dessa forma, estar-se-á construindo o conteúdo semântico de justiça em Henrique Lima Vaz.

REFERÊNCIAS

- ALVIM, J. E. Carreira. *Teoria geral do processo*. 21. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Forense, 2018.
- BRASIL. Código de Processo Civil (2015). *Lei n. 13.105*, de 16 de março de 2015. Código de Processo Civil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm> Acesso em: 27 set 2020.
- BÜLOW, Oskar von. *Gesetz und richteramt*. Trad. James E. Herget e Ingrid Wade. The American Journal of Legal History, Oxford, v. 39, p. 72-94, 1 jan. 1885.
- BÜLOW, Oskar Von. *La teoria das excepciones procesales y presupuestos procesales*. Tradução Miguel Angel Rosas Lichtschein. Buenos Aires: EJE, 1964.
- CARNELUTTI, Francesco. *Como se faz um processo*. Trad. Hiltomar Martins Oliveira. Belo Horizonte: Líder Cultura Jurídica, 2001.
- CINTRA, Antonio Carlos de Araújo; DINAMARCO, Cândido Rangel; GRINOVER, Ada Pellegrini. *Teoria geral do processo*. 29 ed., São Paulo: Malheiros, 2013.
- LEAL, André Cordeiro. *Instrumentalidade do processo em crise*. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/Fumec, 2008.
- LEAL, Rosemiro Pereira. *Teoria Geral do Processo: Primeiros estudos*. 14. ed. rev. atual. e aum. Belo Horizonte: Fórum, 2018. 490 p.
- MANDONI, Danilo. In memoriam P. Henrique Lima Vaz. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, ed. 94, p. 149-156, 2002. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/524/947>. Acesso em: 8 set. 2020.
- MAC DOWELL, João Augusto. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, São Paulo, n. 9, p. 237-273, jan./jun. 2007. Disponível em: http://www.esdc.com.br/RBDC/RBDC-09/RBDC-09-237-Joao_Augusto_Mac_Dowell.pdf. Acesso em: 8 set. 2020.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. A categoria de justiça: momento fundamental de realização da Comunidade Humana como Comunidade Ética segundo Lima Vaz. *Argumentos: Revista de Filosofia*, Minas Gerais, ano 3, ed. 6, p. 70-78, 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19162/29880>. Acesso em: 8 set. 2020.

SOUSA, Maria Celeste de. O conceito de comunidade segundo Lima Vaz. *Theoria: Revista Eletrônica de Filosofia*, Minas Gerais, v. 2, ed. 5, p. 17-33, 2010. Disponível em: https://www.theoria.com.br/edicao0510/O_conceito_de_comunidade_etica_segundo_Lima_Vaz.pdf. Acesso em: 8 set. 2020.

THIBAU, Vinícius Lott. Os paradigmas jurídicos-constitucionais e a interpretação do Direito. *Meritum. Revista de Direito da FCH/FUMEC*. Belo Horizonte, v.3, n.1, p.317-354, jan-jun 2008.

A luta feminina por direitos em consonância com o pensamento de Lima Vaz

Ana Clara dos Reis Trindade Ferrer Monteiro¹

Resumo: Desde que o patriarcado tomou conta das vidas femininas, mulheres de todos as partes do mundo vem lutando para romper com essa barreira. Muitas mudanças já foram feitas e muitas estão por vir, fazendo com que cada vez a mulher se iguale aos homens tanto no mundo empírico, quanto no mundo das ideias. Pegando como estudo a realidade da mulher no Brasil, infere-se que, mesmo com a Constituição Federal de 1988, esta que, trouxe direitos iguais para ambos os sexos, ainda não é possível verificar, na realidade, essa efetivação de direitos, afinal, o que é preciso para que as mulheres ocupem o lugar de igualdade perante a sociedade? Pegando como base o pensamento de Lima Vaz, o presente artigo envolve as ideias do referido filósofo e as práticas adotadas pelas mulheres em movimentos históricos, bem como quais atos serão necessários para que não haja somente a igualdade no papel, mas sim a justiça e a igualdade na prática.

Palavras-chave: Luta por igualdade; Lima Vaz; Patriarcado.

1. INTRODUÇÃO

¹ Graduanda em Direito, na modalidade Integral, pela Escola Superior Dom Helder Câmara. Integrante do Grupo de Iniciação Científica “Teoria da Justiça como reconhecimento: uma análise jurídica dos conceitos de igualdade, liberdade e vida pública”, coordenado pelos professores Marcelo Rocha e Enio Biaggi da ESDHC. E-mail: anaclaraonepiece@gmail.com

O trabalho que se propõe possui como tema a análise dos direitos das mulheres e a justiça na sociedade perante o feminino correlacionando-os com o pensamento do Padre Henrique Cláudio Lima Vaz. O objetivo do trabalho é relacionar o pensamento do Padre Lima Vaz com a situação atual da mulher na sociedade, a pesquisa pertence, predominantemente, ao método dedutivo, o instrumento utilizado, de forma preponderante, é a pesquisa bibliográfica derivada de fontes como livros, artigos e revistas científicas.

Para o desenvolvimento do tema proposto é essencial que se tenha como base os conceitos de justiça, ética e direito conforme a ideia de Lima Vaz. A justiça é uma virtude moral que se conecta com a ética individual de um indivíduo posta em prática com seu próximo, logo, a justiça é uma virtude que se exerce em comunidade, já que ela é indissociável da ética, estabelecendo assim, uma comunidade ética.

Outro conceito indispensável para se estabelecer a relação entre os direitos das mulheres e as ideias de Lima Vaz é a ideia referente ao direito, para o autor, a justiça existe tanto como virtude, como quanto lei, mas ambas são construídas a partir da própria ideia de justiça baseada na ética, portanto, o que possibilita a existência da convivência em sociedade é o estabelecimento de determinada lei que, ao entrar em contato com o convívio humano, é absorvida pelos indivíduos como a razão do porquê agir com ética e justiça, sendo esta razão chamada de direito.

A partir desses juízos, passa-se a analisar a esfera da mulher, ficando visível que os movimentos feministas vem tentando efetivar os direitos das mulheres que já foram conquistados no papel, bem como conquistar outros direitos no que se refere a parte teórica, o que vai ao encontro com o pensamento de Lima Vaz no tocante a ideia de que para uma comunidade se configurar como justa e ética é necessariamente preciso a existência da justiça como moral, como própria do indivíduo, juntamente com a justiça como lei justa na comunidade.

Também é possível inferir que a luta feminista, mesmo conquistando os direitos no papel, que no caso, seria a justiça proveniente da lei, para que a sociedade realmente mude o comportamento misógino perante a mulher, é necessário a consciência de cada indivíduo em seu agir, no caso o agir com ética uns com os outros, para somente assim, conseguirmos viver em uma comunidade ética com igualdade de gênero, fazendo com que a mulher se estabeleça de igual para igual perante o homem, seja na esfera profissional, familiar, dentre outras.

2. A LUTA FEMININA E OS DIREITOS CONQUISTADOS NO BRASIL

Um dos maiores movimentos que possibilitou a inserção da mulher no mercado de trabalho e aquisição de determinados direitos, foi a Segunda Guerra Mundial. Como os homens precisaram sair da linha de produção e se dirigirem para as frentes de batalha, as mulheres passaram a trabalhar, neste lugar que antes pertencia, de maneira esmagadora, aos homens. Com a vigência forte do patriarcado, para muitas pessoas, principalmente as mais conservadoras, as mulheres deveriam cuidar apenas do espaço privado, da educação dos

filhos, da ordem doméstica, além da necessidade de cuidar de sua honra vestindo-se adequadamente, sabendo se comportar com recato.

No entanto, com essa necessidade de ocupação das indústrias, na classe operária as mulheres já estavam trabalhando nas fábricas têxteis ou trabalhando como empregadas domésticas, entre outras ocupações. Também é importante o fato de que, mesmo antes do paradigma da Segunda Guerra Mundial, já existiam mulheres que trabalhavam como professoras, enfermeiras, secretárias, ainda que não fosse de forma contínua e mesmo sem ser um número considerável.

Na construção da legislação brasileira o patriarcado sempre foi muito marcante. De acordo com o Código Civil de 1916, a mulher só poderia trabalhar fora caso o marido lhe concedesse autorização, apenas no ano de 1943 que, de acordo com a CLT (Consolidação das Leis Trabalhistas), esse cenário mudou. No Brasil, mulheres só puderam frequentar a escola básica a partir de 1927. E nas universidades isso só aconteceu mais de 50 anos depois, em 1979. Outra grande causa da luta feminina foi possuir o direito ao voto, este que foi conquistado somente em 1932.

Outro absurdo que pode ser encontrado no Código Civil de 1916 é o fato de que só o homem era responsável pela família e o casamento poderia ser anulado pelo marido caso descobrisse que a esposa não era virgem, ou seja, a mulher não tinha controle do seu próprio corpo e, infelizmente, atualmente essa luta para a emancipação do corpo feminino continua a ser travada perante posicionamentos retrógrados e conservadores. Vale ressaltar que quanto ao Código Civil de 1916, era permitido que a família da noiva poderia deserdá-la, regras essas que só foram ser alteradas em 2002.

Retomando a questão do empoderamento sobre o corpo da mulher, importante é a data em que o anticoncepcional começou a ser vendido no Brasil, possibilitando assim, que a mulher pudesse ter controle sobre eventual gravidez indesejada, essa data se refere a 1962, o que já era considerado tardio em comparação com os outros países no mundo. Infelizmente com o patriarcado enraizado na cultura brasileira, muitas pessoas, inclusive as próprias mulheres, tinham como pensamento que a utilização de anticoncepcional era errada e o medicamento era utilizado somente para mulheres que atuavam na prostituição ou possuíam relações amorosas com pessoa diversa de seu marido, mas mesmo com estes estereótipos, a comercialização do anticoncepcional se caracterizou como uma grande conquista.

Quanto as questões criminais, a primeira Delegacia da Mulher foi criada em 1985, para tentar solucionar os casos em que a mulher não conseguia respaldo jurídico nem ao recorrer à justiça, pois esta concordava com as atitudes do marido, possuíam como foco nas ações de proteção e investigação dos crimes de violência doméstica e violência sexual contra as mulheres. No ano de 2006, surgiu a Lei Maria da Penha, com mecanismo para punições em caso de violência doméstica, dando mais segurança jurídica para as mulheres que sofrem com atitudes agressivas nas relações de gênero.

Para reafirmar que os direitos básicos não eram acessíveis para as mulheres, destaca-se o decreto da Era Vargas, onde ficava estabelecido claramente que as mulheres não podiam praticar esportes incompatíveis com as “condições de sua natureza”. O argumento era de que a prática feria a chamada “natureza feminina” e com isso, de 1941 até 1979, era impossível que as mulheres praticassem esportes e somente em 1983, houve a regulamentação do futebol feminino veio, mas atualmente é possível se verificar reflexos desse pensamento de natureza feminina quanto aos esportes, como o pouco incentivo ao futebol feminino e a falta de patrocinadores.

Diante de tantos avanços legislativos e na vida cotidiana, o que realmente falta para que todos esses direitos conquistados e, os direitos que ainda serão adquiridos pelas mulheres, sejam efetivados e cumpridos pela população? Não é somente a questão de punibilidade, não é pelo medo de sanções que a sociedade precisa respeitar as mulheres, mas sim pela condição de igualdade, as mulheres são iguais aos homens e merecem os mesmos direitos e tratamento que eles, é necessário a equidade nos casos em que a biologia influencia, é necessário educação, respeito e consciência, é por isso que o pensamento de Lima Vaz se entrelaça com as buscas feministas.

3. EXPLICITAÇÃO DOS CONCEITOS NECESSÁRIOS PARA ENTRELAÇAR O PENSAMENTO DE LIMA VAZ COM O MOVIMENTO FEMINISTA

Ao correlacionar o pensamento de Lima Vaz com a luta feminina na aquisição de direitos e garantias na realidade, é necessário a exposição breve de três conceitos que se fazem fortemente presente na teoria do referido pensador e já foram apresentados de maneira superficial na introdução do presente artigo. São eles: justiça, ética e direito; sendo que a justiça é indissociável da ética e ela se desmembra em justiça legal, aquela que tem relação direta com o direito e em justiça moral, que é a virtude exercida em comunidade para atingir a comunidade ética.

Para o pensamento de Lima Vaz, a justiça aparece como peça principal para se concretizar a chamada “comunidade ética”. Para o filósofo, essa comunidade ética seria a sociedade ideal para se atingir, podemos dizer que seria, dentro do mundo em que vivemos, o melhor cenário possível para se alcançar. A partir desse pensamento, é imprescindível que a justiça componha um dos elementos necessários para se atingir a comunidade ideal. Viver uma vida ética com os outros será, primeiramente, viver uma vida justa.

A justiça se caracteriza como uma virtude moral. A justiça que se exprime na igualdade é que torna possível a interação entre os indivíduos de maneira ética, formando assim, a comunidade ética, ou seja, quando dois indivíduos pertencentes a mesma comunidade, comunicam e interagem entre si, se esse ato for feito com justiça, nasce a ética individual, possibilitando o surgimento da comunidade ética. Como a justiça pressupõe a vivência em sociedade, não é possível exercê-la sozinha, não existe a possibilidade do homem ser justo consigo mesmo, a justiça se exerce em comunidade, sendo indissociável da ética individual de cada pessoa.

A ética, como previamente mencionado, se constitui como o ato da pessoa. O indivíduo que age de maneira improba com o outro, age com ética perante o outro e caracteriza a justiça, com a justiça implementada, é possível enxergar a comunidade ética. Como esses dois conceitos estão totalmente entrelaçados, é importante que se tenha a consciência individual no cotidiano, só é possível conviver em uma sociedade com a atitude justa, com o comportamento correto.

Para o autor, a justiça se desmembra como virtude, esta que já foi exposta anteriormente, e como lei, sendo que ambos os conceitos possuem como base a justiça entrelaçada com a ética. A justiça como lei é a legislação que está presente em determinada sociedade que, ao entrar em vigor, ao ter poder de imperatividade perante os indivíduos, a razão pelo qual a pessoa obedece o que a lei dispõe, essa razão da ação, é a chamada de direito, como exemplificado na seguinte fala de Lima Vaz (2000, p.179) “[...] 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 no Direito.”

4. PENSAMENTO DE LIMA VAZ EM CONSONÂNCIA COM O FEMINISMO

No momento em que os conceitos estão suficientemente mencionados para a proposta da pesquisa, é possível o envolvimento com os movimentos feministas, a aquisição de direitos e uma vertente de ideias para serem seguidas e compreendidas com o objetivo de alcançar a igualdade de gênero.

As mulheres sempre lutaram para conseguir direitos iguais, mas nem sempre essa conquista legislativa representava um avanço na realidade. Muitas questões estão relacionadas diretamente a falta de acesso a educação de qualidade que a maioria dos brasileiros estão submetidos. Com a escolarização falha, o indivíduo cresce com os princípios da comunidade em que vive, comunidade esta que está regida pelos costumes retrógrados e preconceituosos deixados pela história da humanidade.

Pode-se analisar o fato da educação na prática, uma vez que em bilhas sociais mais pobres, o preconceito está como um costume, está enraizado na criação das pessoas, o cidadão não tem a consciência de que sua atitude está errada, pois em sua vivência é considerado como a normalidade, diferentemente das bolhas sociais de classes mais ricas economicamente, estas que o preconceito, além de ser menos presente, ele se encontra de maneira velada, as pessoas sabem que é errado e, em sua maioria, não possuem atos misóginos por medo do julgamento dos próprios indivíduos, mas continuam propagando o preconceito de maneira velada.

Partindo como ponto inicial a educação que as pessoas precisam ter acesso, para entenderem o motivo pelo qual certas atitudes e costumes da sociedade brasileira ainda são retrógrados e prejudiciais, também se faz necessário o íntimo do indivíduo, uma vez que a

educação é capaz de conter os atos preconceituosos, mas não tem a possibilidade de erradicá-los de todos os indivíduos.

Com o objetivo de atingir a justiça moral da pessoa, para assim criar-se uma comunidade ética, faz-se necessária a consciência individual de cada cidadão, é no seu mais profundo âmago que essa mudança terá que ser realizada. Com a justiça moral prevalecendo nas atitudes humanas, o indivíduo irá seguir a lei, não com medo de sofrer alguma sanção, não por medo de ser julgado dentro de sua bolha social, não para agradar a pessoa que está se relacionando, mas sim por entender, no cerne de seu pensamento, o real motivo pelo qual é melhor agir eticamente.

Com a criação e entrada em vigor de algumas leis que asseguram a igualdade de gênero e que tentam proteger a mulher, como a Constituição Federal de 1988, a Lei Maria da Penha, criação da delegacia da mulher, direitos trabalhistas, dentre outras legislações, a sociedade já foi se adequando para novos paradigmas, mas infelizmente, na prática ainda existe a dificuldade da mulher se inserir no mercado de trabalho, se inserir na sociedade como sujeito igual ao homem.

Essa segregação das mulheres em esferas da vida humana é prejudicial tanto para a mulher quanto para toda a sociedade em si, uma vez que o é mais benéfico para todos que as mulheres consigam ser independentes, fazer suas próprias escolhas e poder contribuir para o interesse pública, como por exemplo concursos públicos que visam admitir a pessoa mais qualificada para ocupar determinado cargo, esta pessoa pode ser mulher, mas com o preconceito presente, quantas vezes elas já deixaram de atuar, casos em que seriam melhores que qualquer outra pessoa naquela profissão.

Tomando como referência a comunidade ética citada por Lima Vaz, para que seja possível alcançá-la ou chegar perto de seus ideais, é necessário a evolução moral das pessoas, somado com a educação e a oportunidade de enxergarem o mundo como um lugar livre de preconceitos, uma sociedade evoluída, evolui muito mais rápido que uma sociedade menos evoluída, ou seja, quando os indivíduos puderem ter acesso a uma educação legítima, a evolução do ser humano, na questão social, será alcançada de maneira mais célere.

Somente com a atitude de cada indivíduo, ou seja, somente com a justiça moral, que irá fazer com que a justiça legal seja respeitada, será possível que a igualdade de gênero seja atingida na prática, não adianta somente sanções e educação, pois estes fatores já existem em determinadas classes sociais como mencionado anteriormente, sendo de fácil percepção o machismo velado, já que o homem carrega consigo a ideia de poder, de que a mulher é uma propriedade, da ideia da “natureza masculina”, sendo necessário uma criação totalmente diferente para que o crescimento da pessoa seja com base na ética e na justiça moral que ela já carrega consigo, como afirma Lima Vaz:

O aparecimento da injustiça no horizonte da justiça pensada como categoria universal da vida ética na dimensão intersubjetiva assinala,

por outro lado, a entrada do indivíduo que deve viver essa dimensão da vida ética sob o céu sem nuvens da justiça, no terreno coberto pelo céu nublado das situações ambíguas onde a injustiça pode medrar. (LIMA VAZ, 2000, p.184).

CONCLUSÃO

Após muitos movimentos sociais e revoluções feministas, as mulheres puderam ocupar o mesmo espaço social que os homens, ainda que de maneira minoritária e sempre sofrendo o estigma de “ser inferior”, de incapacidade para exercer determinadas atividades que fogem do “viés feminino” que a sociedade impôs sobre as mulheres, este que se caracteriza como frágil, dependente e inocente.

Com a necessidade de ser respeitada em todas as esferas da vida, a mulher procura meios para implementar, na prática, tudo o que já foi realizado na legislação, mas infelizmente, o homem, mesmo perante diversas sanções, não consegue dispor de seu local privilegiado, sendo necessário, para tal, que essas pessoas entendam o real motivo pelo qual deve se agir com igualdade independente do gênero da pessoa, sendo caracterizado como direito na teoria de Lima Vaz.

Atualmente, com a igualdade de gênero conquistada nas legislações, pode-se inferir diretamente no pensamento de Lima Vaz, sendo que, para existir a igualdade na prática, além da educação, é preciso que cada pessoa exerça sua moral individual, fazendo assim com que, além da justiça legal, exista a justiça moral, imprescindível para se alcançar a comunidade ética.

Por fim, é possível visualizar no pensamento de Lima Vaz, a ligação com os direitos humanos e a necessidade de uma sociedade justa e benevolente, já que para ele, “somente no 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” (LIMA VAZ, 2000, p.203).

Sendo que, somente com a dignidade, respeito e ética individual, é possível alcançar a sociedade justa, tanto perante a mulher, quanto perante todas as outras pessoas que sofrem com o sistema cis e patriarcal em que vivemos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Suely Souza de Almeida (Org). *Violência de gênero e políticas públicas*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

BARSTED, Leila L. *Violência de gênero e políticas públicas*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. p. 119-137.

BRASIL. *Lei nº 10.406*, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil.

BRASIL, *Lei nº. 11.340*, de 7 de agosto de 2006, Lei Maria da Penha.

CARDOSO, D. Padre Vaz presente. *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE*, v. 2 n. 1, 2011, p. 1-7.

HERRERO, F. J., *A recriação da tradição na antropologia filosófica de Pe. Vaz*, Revista Síntese, 2003, p. 5-12.

HOOKS, Bell; LIBÂNIO Ana Luiza. *O feminismo é para todo mundo: Políticas arrebatadoras*. São Paulo: Rosas dos Tempos, 2018

LERNER Gerda *A Criação do Patriarcado: História da Opressão das Mulheres pelos Homens*. São Paulo: Pensamento-Cultrix Ltda, 2019.

LIMA VAZ, H. C., *Crise e verdade da consciência moral*, Revista Síntese. Belo Horizonte, n.83, 1998.

ROBELS, Martha. *Mulheres, Mitos e Deusas: O feminino através dos tempos*. Rio de Janeiro: Goya, 2019.

SOLNIT Rebecca. *Os homens explicam tudo para mim*. São Paulo: Cultrix, 2017.

SOUSA, M. C. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz* (Coleção Estudos Vazianos). São Paulo: Loyola, 2014.

Lei de racismo: um regresso simbolicamente violento alojado nas perspectivas do direito penal

Sofia Vilhena Teixeira¹

Resumo: A lei 7.716/1989 representou um avanço jurídico da área penal na busca pelo fim da discriminação racial. Entretanto, apesar de suas pretensões estarem correlacionados com a possibilidade de se solucionar a problemática do racismo no Brasil, suas consequências se tornaram reveses, afinal, com baixa efetividade, o ato legislativo transformou-se num algoz das próprias agressões raciais que intentou impedir. Dessa forma, a lei de racismo, abusando do direito penal simbólico, íntimo a política criminal, serviu praticamente para a manutenção do status quo dos agressores, em suma, foi o auge transgressor da contínua violência simbólica de Bourdieu que ainda jaz no país.

Palavras-chave: Dominação Política; Lei de Racismo; Política Criminal; Violência Simbólica.

INTRODUÇÃO

1 Graduada do 6º período de Direito, modalidade integral, na Escola Superior Dom Hélder Câmara e integrante do grupo de Iniciação Científica: “O Processo Penal como Instrumento de Justiça e como legitimação de uma exclusão que antecede”.

Um dos primeiros mandados constitucionais de criminalização explícitos contidos na Carta Magna de 1988 foi o exposto no art. 5º, inciso XLII, o qual preconizou a necessidade de se criminalizar as práticas de racismo, considerando-o desde logo como um crime inafiançável e imprescritível de acordo com os dispositivos de uma lei a qual futuramente seria criada pelo legislador ordinário (BRASIL, 1988). Entretanto, percebe-se que a proposição legal chegou a deliberação das Casas Legislativas com incomum celeridade, afinal, o próprio Deputado proponente do respectivo dispositivo constitucional, Carlos Alberto Caó, também interpretou por bem colocar em pauta o projeto de sua própria autoria, alegando que a conduta discriminatória do racismo, sendo baseada em conceitos pré-existentes aos atos do agente, priva o exercício da cidadania em sua plenitude, se equiparando a decretação de uma morte civil, portanto, a partir de tal gravidade não devendo configurar, no auge de um Estado, agora, democrático como uma mera contravenção penal (Lei 1.390/51), mas o crime sério que o caracteriza (RODRIGUEZ, 2012).

Todavia, embora tenha havido uma preocupação estatal em transformar as condutas raciais discriminatórias em reprováveis, dando-lhe, por óbvio, um aspecto de maior censura inequívoca e severa, percebe-se também que estes avanços apresentam necessário espaço apenas no âmbito simbólico. Afinal, estas, pelo modo como foram legislativamente e concretamente executadas, não passaram de uma releitura política criminal, ou seja, apenas configuraram um bom uso do direito penal simbólico, no qual se utiliza dos artifícios jurídicos penais como solucionadores adequados às problemáticas sociais que são clamadas pela opinião pública, em suma, exploram o direito penal como uma válvula facilitadora a adaptação das demandas sociais. Porque, no fim das contas, os outros meios de controle social, apesar de morosos e financeiramente mais demandantes, seriam ainda mais eficazes para tratarem dessas temáticas, principalmente, a que se refere a presente pesquisa, o racismo.

Nesse viés, a lei de racismo proposta como pilar máximo de uma política criminal exteriorizada propriamente para um Estado Democrático de Direito, nada mais representa que a simbologia de uma falsa tentativa de solução do que a própria resolução, afinal, quando o primeiro ideal é transpassado tem-se a manutenção da ordem violenta simbolicamente vigente, em via do fato da baixa efetividade prática da lei imputar na perpetuação da violência, criando a impunidade e, por sua vez, o favorecimento do agressor, o qual encontra-se na própria elite de poder que criou o mandamento legal, junto a tranquilização do clamor social que vê-se satisfeito com a medida. Em suma, o próprio fazer normativo deficiente é o que caracteriza a violência estatal simbólica branca sobre o grupo menos favorecido da classe negra.

E, a partir destas postulações, a presente pesquisa pretende, a partir do arcabouço teórico de Pierre de Bourdieu, demonstrar como a lei de racismo, apesar de seus inequívocos avanços normativos simbólicos, não apresenta qualquer desenvolvimento concreto e efetivo relacionado a diminuição e extinção de práticas discriminatórias e preconceituosas racistas, sendo classificada como mera política criminal que se apoia na “Teoria da Proibição por Defeito” (CANOTILHO, 2003). Isto é, alimenta o status quo de uma sociedade elitizada branca que está acostumada a normalizar e demonstrar neutralidade quanto a falta de proteção

a direitos correlacionados a igualdades substanciais históricas. Em suma, a representação de uma excelente ação paliativa com apoio social que jamais chegará ao cerne da questão, o qual só poderia verdadeiramente ser solucionado através de outras vias jurídicas de controle social, como políticas públicas administrativas.

Além do mais, a pesquisa, visando o sucesso de suas alegações, se propõe ao uso metodológico da vertente dialético-expositiva. No tocante ao tipo de investigação, foi escolhido, na classificação de Witker (1985) e Gustin (2010), o tipo jurídico-projetivo. Em frente a amplitude e complexidade do tema, o trabalho se propõe a delinear os aspectos ocultos expressos, mesmo que de maneira inconsciente e, por isso, caracterizado como violência simbólica, na lei de racismo, a fim de demonstrar a incompatibilidade dos objetivos e finalidades na qual a legislação especial e a Constituição, proclamando o direito fundamental a igualdade, se propõem com a sua real efetividade prática na tentativa de alcance destes.

A PROBLEMÁTICA DO DIREITO PENAL SIMBÓLICO E SEUS DESDOBRAMENTOS

Preliminarmente, protelando a discussão cerne da pesquisa, é de indispensável saliência tecer explicações antecipadas quanto ao instituto jurídico do Direito Penal Simbólico, atribuídas pela doutrina especializada. Afinal, apenas se é possível conquistar uma análise materializada da realidade por meio de seus elementos jurídicos quando bem os compreende, dessa forma, antes de compor o mérito acerca dos vícios formais, materiais e históricos da Lei de Racismo, deve-se entender o que é uma Política Criminal, como e o motivo desta nascer no ordenamento jurídico e quais suas repercussões para que seja tão amplamente criticada, fazendo com que, conseqüentemente, a própria lei em voga que a instrumentaliza, também apresente vícios que aqui serão escancarados. Obviamente, é necessário demonstrar esse arcabouço jurídico, inclusive anteriormente, ao ideal de violência simbólica, porque é o simbolismo penal um dos principais responsáveis por exteriorizar as digressões sociais deste tipo de violência especulado e teorizado pelo sociólogo Pierre de Bourdieu.

Dessa forma, sem mais ater-se a explicações organizacionais, deve-se entender, de maneira clara, prioritariamente, antes de tudo, as funções do Direito Penal, para que assim, se possa identificar o que seria definido como uma de suas digressões.

Atualmente, o Direito Penal contemporâneo é regido pela Teoria Dogmática Funcionalista Moderada do Delito, prescrita pelo jurista Claus Roxin, o qual define como finalidade do direito penal, nas palavras de Juliana Galdi, “proteger os bens jurídicos essenciais para a sociedade, punindo seus ofensores, mas protegendo-os de suas arbitrariedades estatais” (GALDI, 2015, p. 36), isto é, esta área jurídica deve, com a formulação desta determinação, fazer o reconhecimento dos preceitos penais, os quais seriam aqueles socialmente relevantes e indispensáveis as priorizações de uma comunidade específica, num tempo e espaço bem definidos, e que sejam capazes de desempenhar um papel acertado no sistema jurídico o qual nasça, fazendo com que se alcance funcionalmente conseqüências práticas

consideradas “justas e eficientes” (ROXIN, 2008). Ademais, alguém dessa funcionalização, há também instituída, como uma das responsabilidades do direito penal, a obrigação deste em impor limites ao próprio instituidor e executor das penas penais, o Estado, o qual possui o monopólio sobre o “*ius puniendi*”, o poder de punir e sancionar a quem descumpra suas normativas.

Entretanto, levando em consideração esse viés conceitual estipulado por Roxin e aplicado na hermenêutica da área penal brasileira, há uma contundente crítica, por parte de uma ceara doutrinária, de que esta concepção contemporânea atribuída ao direito permita uma aproximação da dogmática jurídico-penal à elementos da política criminal. Esta posição explica que a teoria impõe que o direito penal deva corresponder a forma através da qual haja a valoração de uma natureza político-criminal que seja passível de ser transferida para o mundo da vigência jurídica, isto é, a dogmática meramente estaria traduzindo elementos socio-culturais capazes de orientar o legislador na elaboração da norma adequada (RODRIGUEZ, 2012).

Em suma, se esta norma for separada da sua pretensa funcionalidade sociocultural não gerará efeitos numa sociedade potencialmente voltada a delinquir, daí desencadeando a omissão do Estado e, conseqüentemente, tolerando-se, com facilidade, a impunidade. Ao fim, o principal prejuízo desse fenômeno seria a supervalorização de certos bens penais, rechaçando quaisquer condutas delituosas que os firam, além de se propagar a necessidade constante de se punir com eficiência as mesmas e, em contrapartida, haverá uma hiper fragilização de alguns bens penais, favorecendo, com eles, a tolerabilidade de impunidades por parte das estruturas estatais e da própria sociedade que considerará as punições eventualmente deferidas como “rígidas em excesso” (RODRIGUEZ, 2012).

No panorama da crítica explicitada, o fenômeno de supervalorização de específicos e categóricos bens penais formaria uma das típicas exteriorizações do que seria o Direito Penal Simbólico, assim, caracterizado pelo caos normativo-penal, orientado pela tentativa política dos legisladores em responder às mudanças sociais, propondo soluções a partir da utilização indiscriminada da ceara penal, ao partir do pressuposto de que a melhor maneira de se reduzir e, até mesmo, extirpar condutas lesivas e “desagradáveis” a sociedade seria por meio da sua criminalização ou rigidez na penalização (RODRIGUEZ, 2012). Dessa forma, segundo Juliana Galdi, os principais processos de politização do direito penal seria a criação de novos bens jurídicos penais não tão essenciais, intervenção penal em interesses difusos e supraindividuais, aumento da tipificação de crimes de perigo abstrato, penalização desproporcional a conduta praticada e tipificações criminais com caráter mais vago, visando abarcar um maior número de condutas e, conseqüentemente, ampliando a atuação da normativa em mais possíveis autores (GALDI, 2015, p. 37-38).

Assim, o direito penal que era para, originalmente, caracterizar-se como a “*ultima ratio*”, isto posto, só poderia ser aplicado, materializado na realidade, quando fosse estritamente necessário em via do seu caráter radical, já que lhe é possível, como punição, retirar

a liberdade do indivíduo, transforma-se, no âmbito do Direito Penal Simbólico, num instrumento autoritário de pacificação social e imposição de condutas. Em suma, nesse prospecto, a função preventiva da pena (ideário de que através da aplicação da sanção, o criminoso será corrigido e, conseqüentemente, se evitará a ocorrência de novas infrações penais, protegendo também a sociedade de novos delitos pela sua capacidade de intimidar futuros criminosos que pretendam delinquir, além de fornecer fidelidade desta mesma sociedade ao Estado por meio do exemplo dado pela pena imposta, isto é, se tem a “confiança” de que este ente imamente é capaz de oferecer segurança pela inexistência de impunidade) e a função retributiva (ideia de se devolver ao agressor o “mal” que fora responsável por causar a sociedade) são exacerbadas com tolerabilidade pela legitimação popular que, por sua vez, conduz, num ciclo vicioso, a imprensa e a política a satisfazerem, ainda mais, este anseio coletivo (GALDI, 2015, p. 37-38).

Nesse viés, é de essencial ressaltar o principal motivo responsável pelo desencadeamento do Direito Penal Simbólico dentro da sistemática de um ordenamento jurídico democrático como o brasileiro. E, mais uma vez, para Juliana Galdi, a principal causa desse fenômeno jurídico seria a existência prévia de uma crise moral na sociedade em que esse direito penal nasce e se desenvolve, isto é, quando passa a progredir um processo de moralização autônoma do direito, o qual deveria ser eminentemente heterônomo, expandindo além do necessário o direito penal, porque os outros ramos, para aquela comunidade em específico, lhes parecem insuficientes para resolverem suas adversidades. Desse modo, adota-se o Direito Penal Simbólico em via de uma vulnerabilidade alojada nos próprios princípios do Direito Penal e pela existência de um clamor social para a solução de supostas inseguranças jurídicas, aqui tecidas, como o descumprimento geral aparente desse direito, traduzido na impunidade associada a soltura do agente ofensor e, não, na efetiva aplicação do direito penal conforme as leis que lhe são dispostas (GALDI, 2015, p. 37-38).

Por fim, como último recurso explicativo aos fenômenos de desenvolvimento paulatino do que seria a Política Criminal ou Direito Penal Simbólico, deve-se destacar que para haver a consolidação desta teratologia jurídico-penal o poder legislativo deve expandir suas atividades, que interferirão diretamente na qualidade da nova norma jurídica, concomitantemente, a abstenção do poder público de implementar políticas públicas, utilizando-se de outras cearas do direito, cujo o caráter preventivo é penalmente mais efetivo. E, a partir disso, cria-se a elitização das penas, isto posto, há penas altas para crimes que chocam e afetam de forma concreta as classes mais abastadas e, em contrapartida, as penas de infrações penais, mais suscetíveis de serem praticados por estas mesmas elites, como os famosos “crimes do colarinho branco” e, até mesmo o crime de racismo, o qual é, em sua maioria, praticado por uma elite branca, permanecem num estado de estagnação, a lei criada com uma certa punição com esta permanecerá até o fim de sua vigência (GALDI, 2015, p. 42-43).

Desse modo, conclui-se, ao final deste subtítulo, que o Direito Penal Simbólico ou a Política Criminal desdobram-se em duas esferas contrapostas, por um lado, aprofunda a relevância de certos bens jurídico-penais, considerados mais essenciais pelas classes mais

abastadas da sociedade, funcionalizando o direito penal através de uma maior penalização de seus ofensores, a qual se dá pela imposição de sua moral autônoma sobre a área jurídica, que deveria se portar como heterônoma. E, pelo outro lado, a partir dessa mesma imposição da moral autônoma das elites históricas sobre o direito, há a manifestação desse fenômeno de maneira contrária, estagna-se penas e a criação da tipificação de crimes, fazendo com que estes apenas existam passivamente, propagando impunidades quanto a não penalização adequada de seus agentes ofensores, tornando estes tipos penais obsoletos para os supostos objetivos a que foram criados. Esse é o caso típico da lei 7.716/1989 (lei de racismo) e os motivos para que esta permaneça em vigência, apesar da contínua tolerabilidade de impunidades, serão articulados no subtítulo seguinte.

POSTULADOS DA VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E SUA APLICAÇÃO NA LEI DE RACISMO

Conforme auferido nas disposições finais do subtítulo pretérito, o Direito Penal Simbólico configura-se como a instrumentalização da violência simbólica, isto é, este é uma das materializações realística pela qual esta se exterioriza, passando do estado de teoria puramente abstrata, ideologia imanente de contexto, para o espectro concreto que atua nos mecanismos histórico-estruturais da sociedade brasileira.

Nesse viés, levando em consideração estas digressões, antes de haver a explicitação acerca da temática central da pesquisa, aqui em vértice a demonstração acerca das razões da Lei de Racismo configurar-se como um típico exemplo de política criminal de massa e as motivações para que sua vigência perdure, apesar dos inúmeros vícios finalísticos que a englobam, mesmo que, contraditoriamente, perpetuando o silenciamento de violências estruturais racistas, notadamente, a simbólica, é necessário que se teça demais elucidacões acerca do que seria e como funcionaria os mecanismos deste tipo de violência postulado pelo sociólogo francês Pierre de Bourdieu, o qual introduziu o termo pela primeira vez em sua obra de mesmo nome, no ano de 1989. Primeiramente, anterior à apresentação do conceito da expressão sociológica, é de importante saliência entender que tal questão, segundo o teórico, fora introjetada nas relações humanas entre classes dominantes e dominadas, objetivando a construção de uma realidade fictícia que distraia os entes oprimidos da existência concreta, assim, desenvolvendo um novo sentido acrítico e imediato do que seria e como funcionaria o mundo (BOURDIER, 1989).

Desse modo, nas próprias palavras de Bourdieu, a violência simbólica seria caracterizada por se apresentar como “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIER, 1989, p. 7-8, tradução nossa). Ou seja, o cerne deste tipo de agressão está no próprio nível de sua abstração, afinal, os entes algozes da referida violência, mesmo que de maneira inconsciente, utilizam de seus subterfúgios preponderados no silêncio e em simbolismos instrumentais de integração social, tal seu nível de introjeção na vida cultural daqueles

indivíduos, para normalizar e neutralizar as questões como típicas e próprias daquela organização social já estruturada, fazendo com que sequer os oprimidos percebam suas perspectivas autoritárias, tais quais, por vezes, seus agressores.

É isso que Durkheim também supõe em sua teoria sociológica como “conformismo lógico”, isto é, a concordância de inteligências que, muitas vezes, acontecem de forma implícita ao utilizar-se constantemente de uma linguagem simbólica como instrumento de integração social (DURKHEIM, 1984) e, através dela, promover a reiterada subjugação de vontades por uma classe dominante a uma dominada. Tal mecanismo autônomo é definindo, na concepção teórica de Bourdieu, como conhecimento e comunicação, os quais são capazes de originarem o “consensus” acerca de qual seria o sentido do mundo societário, contribuindo para a reprodução da ordem social, sendo está caracterizada como um ente iminentemente ideológico fruto de interesses públicos e privados coesos que são criados, reproduzidos e ainda mais engessados pela classe opressora (BOURDIER, 1989).

Dessa forma, os instrumentos de integração social, carregados de ideologia simbólica que visam benefícios próprios a certas figuras ou entidades, apesar de se apresentarem como universais, comuns e, até mesmo, democráticos, são apenas imposições culturais de um determinado grupo ao restante da sociedade, dando a falsa aparência de unicidade do conjunto (BOURDIER, 1989). Assim, alguns aspectos unânimes correlacionados a expressiva opinião pública comum de repúdio ao racismo e a necessidade imediata de criminalização penal do mesmo como parte de uma luta conjunta da sociedade contra a discriminação acaba ganhando este viés de “consensus” e de boa manutenção da ordem social, apesar que, de igual forma, foge a essas postulações as políticas públicas preterindo igualdade substancial a esse grupo, bem como as ações afirmativas, as quais ganham imediato rechaço, as vezes, por parte do própria classe oprimida, porque, simbolicamente, a ideologia que dá a unicidade do conjunto é a corroborada pela política criminal fundada no bem jurídico da igualdade formal, já a questão material é classificada como exagero e, por vezes, até mesmo desigualdade.

Nesse viés, a validação destas respectivas diferenciações sociais é de suma importância ao levar em consideração a bem sucedida capacidade de banalização dos oprimidos, empreendida perante as sucessivas imposições de interesses das classes dominantes sobre os demais. Afinal, as finalidades terminativas dessa constante estão relacionadas as legitimações e naturalizações desses atos, a fim de exercê-los sem maiores confrontos, tornando a violência instituída aceitável (BOURDIER, 1989). Tal fundamento é o clássico exemplo do que Max Weber caracteriza como “domesticação dos dominados” (WEBER, 1982).

Ao fim, pode-se perceber, a partir das transgressões correlatas a violência simbólica de Bourdieu, que a lei de racismo, apesar de seus avanços no setor imaterial, não é nada mais nada menos que um artifício instrumental de compensação da classe dominada para que corrobore, em parte, com seus ideários, esquecendo-se da sua baixa eficácia punitiva concreta e a ausência de políticas públicas de reintegração histórico social, evitando confrontos com as instituições estatais que propagam o racismo velado e tornando essa omissão de proteção

uma violência aceitável e, até mesmo, defendida. Por isso, a propagação da ideia de que a lei de racismo, na verdade, seria um inteligente uso do direito penal simbólico correlacionado a política criminal, já que a sociedade aposta apenas na solução de criminalização para a resolução do problema, enquanto, se repercutida a ideia do direito penal mínimo, ela seria melhor solucionada em outras áreas jurídicas correlacionas ao controle social (BUSATO; HUAPAYA, 2007, p. 36).

Por fim, retomando as elucidações do primeiro subtítulo, percebe-se que a violência simbólica preceituada por Pierre de Bourdieu, num contexto weberiano de “domesticação dos dominados”, é materializada do mundo sociocultural ao jurídico por meio das Políticas Criminais empreendidas pela classe dominante branca, culminando, assim, num explícito mandado constitucional de criminalização, o qual desemboca na lei infraconstitucional nº 7.716/89. Lei, a qual está muito distante de preconizar um bem jurídico penal considerado de suma relevância pelas elites historicamente dominantes, pelo contrário, a essencialidade do bem jurídico a igualdade formal é esvaziada, permitindo, óbvias, margens para a impunidade, as quais não serão sequer corrigidas, visto que, desde sua criação, a penalidade de seus preceitos secundários permanecem os mesmos.

Ademais, é importante ressaltar, em aspecto revisional, que tal normativa mostra-se de relevante existência as classes opressoras em via de sua função apaziguadora, ameniza-se conflitos, evita-se questionamentos acerca da estruturação racista do Estado e a ausência de oferecimento de políticas públicas que efetivamente corrijam as discriminações históricas, as desigualdades substanciais. Em suma, a lei possui indispensável importância representativa, mas peca em seu único objetivo primordial, o efetivo combate ao racismo, fazendo com que de fato a violência simbólica se expresse em sua ineficácia e vícios, os quais serão explicitados de maneira mais pormenorizada no subtítulo a seguir, demonstrando um certo plano político na aplicação intencional da “Teoria da Proibição por Defeito” preconizada por Canotilho.

CAUSAS CONSEQUENCIAIS PARA QUE A LEI DE RACISMO SEJA INEFICIENTE

Como bem condensado por Mark Napoli: “No mundo da suposição, quem tem mais dinheiro faz a melhor propaganda e impõe sua suposição como verdade” (NAPOLI, 2006, p. 115). Este é o epicentro central dos simbolismos violentamente autoritários que ainda cerceiam a Lei de Racismo, provocando o “conformismo lógico” de Durkheim, o qual impede maiores movimentos de resistência contra a estruturação racista institucional e a reivindicação de políticas públicas de equiparação histórico-social entre raças no Brasil, realidade muito mais eficiente no aspecto preventivo do direito penal que o próprio. Desta forma, chega-se ao cerne categórico do presente trabalho, a análise concreta acerca dos vícios teóricos e de aplicação da Lei 7.716/89, demonstrando como a mesma se perfaz no bem sucedido resultado de impor, através da ideologização da “Democracia Racial” (Negação de tratamentos diferenciados no âmbito da realidade material de pessoas negras, tendo como óbice a garantia da igualdade formal), essa moral autônoma da elite sobre uma ciência eminentemente

heterônoma, gerando, a partir disso, a política criminal de resolução generalizada de todos os problemas sociais racistas a partir do direito penal que, por óbvio, nada resolve em uma sociedade cerceada por esta mesma crise moral, isto é, com potencialidades culturais a certas delinquências.

Nesse prospecto, iniciando as avaliações concernentes, deve-se, previamente, recapitular a crítica tecida no primeiro subtítulo da pesquisa acerca da facilidade de se transformar a Teoria da Dogmática Finalista Moderada do Delito, postulado por Claus Roxin, numa das bases desenvolvimento do Direito Penal Simbólico quando, assim, se possui abertura social para tal. Afinal, analisando, antes de tudo, as próprias acepções do dispositivo de direito fundamental da Carta Magna, é perceptível o fato de em seu art. 5º, XLII, a mesma implante um mandado de criminalização com um bem jurídico já expressamente definido, o da igualdade, entretanto, não qualquer uma delas, em específico e apenas a igualdade formal (BRASIL, 1988).

Entretanto, aqui se reaplicando a crítica formuladas à Roxin, a norma mais uma vez preconizada em separado as demandas socioculturais que orientam o legislador, no auge de sua representatividade política, isto é, “divorciada” da sua pretensa funcionalidade imposta pela moral majoritária de uma elite abastada branca, não gerará efeitos em face de uma comunidade jurídica que banaliza e tolera estas condutas impostas como delituosas, fazendo com que o próprio poder público que a fundamentou e criou, se omita fiscalmente durante a sua imposição, ao tratamento de sua eficácia, gerando, então, a impunidade (RODRIGUEZ, 2012). E, por óbice, se o Mandado de Criminalização Constitucional possui em seu cerne a criação de um bem jurídico não socialmente funcionalizado, por dedução, tal vício originário será repassado para a respectiva lei ordinária, nascida a partir dos termos constitucionais.

Daí se localizando os postulados da tão mencionada “Teoria da Proibição por Defeito”, preceituada por Canotilho, a qual compreende os defeitos de proteção das entidades pelas quais recaem essa estirpe de dever como um plano adotado, propositalmente, para que as medidas insuficientes à garantia da proteção constitucional e legalmente adequada aos direitos fundamentais que a elas prescrevem perdurem no âmbito de sua eficácia prática, permitindo, unicamente, que se vigore e desenvolva sua eficácia jurídica (CANOTILHO, 2003). Ou seja, criam-se direitos dos quais não se tem intento de proteger por uma única finalidade, demonstrar apenas de maneira simbólica essa proteção, enquanto, *in concreto*, continua-se a perpetuar os mesmos mecanismos violentos ocultos, velados. Dessa forma, é de interesse do legislativo discutir acerca de leis, penais ou não, tais quais, a Lei de Racismo e o Estatuto da Igualdade Racial, que sejam mais declaratórias (declare direitos) e garantistas do que, efetivamente, concretistas, dispendendo de recursos públicos para que se modifique as estruturas de uma realidade a tempos vigente (DE ALMEIDA; DE CASTRO, 2018).

E é exatamente que a tão discutida lei de Racismo depende fazer em seus artigos, visto que, como um Mandando Constitucional de Criminalização cerceado pela “Teoria da Proibição por Defeito” e que, inclusive, fora constituída pelo mesmo autor do art. 5º, XLII, da

Constituição, Carlos Alberto Caó, a mesma não faz quaisquer grandes menções relacionadas a outras possíveis penalizações que não aquelas contidas na Carta Magna. Ou seja, como fruto de consequência da já discutida hiper fragilização de certos bens penais mais suscetíveis de serem praticados pela própria elite branca que a preconiza, a lei nº 7.716/89 apenas se concentra, em seu texto legal, em conceituar, em seu art. 1º, os sujeitos passivos de agressões racistas, originalmente, apenas preconceitos de raça e cor, e, nos demais artigos, prescrever os tipos penais correlatos, salvo quando dispõe, no art. 16, acerca das repercussões criminais aos autores “funcionários públicos”, não fazendo qualquer alusão aos institutos constitucionais da imprescritibilidade e da inafiançabilidade, os quais serão alvos de críticas a seguir (BRASIL, 1988); (BRASIL, 1989); (DE ALMEIDA; DE CASTRO, 2018).

Dessa forma, as duas últimas questões constitucionais a serem colocadas em pauta são a imprescritibilidade e inafiançabilidade, a própria denúncia da política criminal acompanhada da violência simbólica. Afinal, esses dois institutos ali são bem servidos de simbolismo radical de suposta valoração quando percebidos nas suas reais aplicações práticas. Em primeiro lugar, a ausência na obrigação de prestar fiança no crime de racismo conjuntamente a crimes considerados de maior periculosidade, não faz o mínimo sentido punitivo se levado a termo o ideal de que em todos os crimes se tem a possibilidade de soltura e, senão mediante fiança, esta virá com ainda maior facilidade, visto que independentemente de pagamento para a sua liberação, o algoz se verá em liberdade sem dispendar de qualquer quantia para tal (RODRIGUEZ, 2012).

E, por último, de nada também adiantaria a imprescritibilidade do crime se todas as penas elencadas nos tipos penais da lei de racismo são amenas e não imunes aos benefícios penais dos mais variados. Ademais, levando em consideração as próprias tipificações normativamente elencadas, todas elas passam pelo pressuposto da prática a partir de artifícios verbais e gestuais de condutas negativas, por exemplo palavras como “impedir” e “deixar de conceder” são recorrentes em seus dispositivos, fazendo com que a comprovação do ato criminoso, mesmo quando ocorrido no “calor do momento”, seja de difícil comprovação, salvo se houver a produção, naquela exato acontecimento, de provas documentais, por meio de vídeos ou gravações e, até assim, em alguns casos, há insuficiência probatória. Logo, a existência de imprescritibilidade a um crime de difícil produção de provas, até se contemporâneo, não perfaz qualquer vantagem em sua concretização na realidade. Fatos estes que corroboram com a teoria de que tal legislação fora criada com um falso viés de periculosidade para daí se instaurar a política criminal (DE ALMEIDA; DE CASTRO, 2018); (RODRIGUEZ, 2012). Em suma, aqui se tem um alarde punitivo para “inglês ver”.

E, por fim, deixando de lado discussões mais focadas no âmbito constitucional da normativa e, aprofundando-se de maneira mais contundente ao histórico sistemático da Lei de Racismo, percebe-se que esta, ao contrário de diversas outras disposições atingidas pelo fenômeno do Direito Penal Simbólico, sofreu, posteriormente a sua vigência, severas modificações jurídico sistemática que esvaziaram, ainda mais, a sua quase inexistente rigidez punitiva. Estas transformações foram denominadas, por Alexandre de Castro e Jémerson de Almeida,

como “Penalizações Coringas”, as quais, de maneira contraditória são as responsáveis por distorcerem as próprias supostas finalidades da lei, combaterem a problemática do racismo, a negação da igualdade formal, por meio do “medo da punição” (DE ALMEIDA; DE CASTRO, 2018). Entretanto, que aspecto preventivo negativo penal é este que esvazia seu próprio conteúdo propondo, futuramente, tipo penal semelhante e com pena mais atenuada?

Este foi o caso quando ocorreu a aprovação da lei nº 9.459/97, o qual alterou os arts. 1º e 20 da Lei de Racismo, criando, no primeiro caso, uma ampliação normativa dos sujeitos passivos a serem atingidos por suas tipificações, adicionando a etnia, a religião e a procedência nacional, já, num segundo momento, se instituiu o tipo penal da Injúria Racial, no art. 140, § 3º do Código penal, o qual transformou para sempre a interpretação acerca da aplicabilidade do art. 20 da lei 7.716/89 (BRASIL, 1997). Afinal, esvaziou-se o tipo penal da Lei de Racismo nesses dois momentos, quando utilizou-se dos frutos de um Mandamento Constitucional de Criminalização para adicionar novas manobras jurídico simbólicas da política criminal para iludir, novamente, a opinião pública quanto a ideia de “problemática social sendo solucionada” e manter interesses específicos (“a domesticação dos dominados”). Entretanto, os artifícios, aqui utilizados, foram fatais para as “proteções” da lei (DE ALMEIDA; DE CASTRO, 2018).

A partir do momento em que se tolerou a criação de um novo tipo penal, com finalidades obviamente políticas e que explora fórmulas antigas de violência simbólica na replicação do “consensus” de Durkheim, se permitiu, também, a modificação sistemático-interpretativa do art. 20 da Lei de Racismo. É um raciocínio jurídico-penal simplificado, quanto maior a especialidade do tipo penal, este, num conflito aparente de normas, será o escolhido para atuar naquela situação em que se desenvolveu determinada conduta criminosa em face de disposição de conteúdo mais genérica. Isto é, aplica-se a injúria racial quando se avalia ofensas degradantes a um único indivíduo e se utiliza do racismo quando estas mesmas forem proferidas a ninguém em específico, apenas se difamando toda uma classe étnico-racial. Situação que, se de difícil ocorrência, quase nunca se concebe de maneira expressa (DE ALMEIDA; DE CASTRO, 2018).

Desse modo, impõe-se como claro o esvaziamento categórico do tipo penal do racismo em face da hipertrofia de tipificações na injúria racial, a qual, como já mencionado, não é revestida de todas aquelas supostas condições de penalização agravada a que se imerge o próprio racismo. Ademais, num outro âmbito interpretativo, se aduz as maleficências da violência simbólica de Bourdieu instrumentalizada nos processos de política criminal do direito penal, afinal, o capital simbólico das elites dominantes brancas e, até mesmo, dos dominados, imergidos nas entranhas do “consensus” moral da sociedade brasileira, não é passível de compreender o fato de que atribuir ofensas pejorativas a um único indivíduo impõe, por intermédio da normalização, uma visão de “ordem social” acerca das características universais daquele mesmo indivíduo injuriado, as quais correspondem a um todo, em suma, dando tratamentos iguais e universais a esses grupos também. Logo, não há diferença prática

e social ao que tange ao um indivíduo e a um todo, ambos os processos perpetuam discriminações racistas de igual forma (DE ALMEIDA; DE CASTRO, 2018).

No fim das contas, levando em consideração todo o exposto, é possível concluir que diversas são as modalidades jurídicas, sejam elas eminentemente hermenêuticas, teóricas ou de aplicabilidade, que permeiam os vícios formais e materiais que cerceiam o próprio Mandado Constitucional de Criminalização como, o seu produto, a Lei nº 7.716/89. Entretanto, as principais de aqui serem destacadas são as correlacionadas com toda a argumentação jurídico-sociológica desenvolvida ao longo deste escrito, a ideologização do Direito Penal Simbólico de que instrumentaliza a violência simbólica de Bourdieu ao preconizar o solucionamento de todas as problemáticas, ainda mais as histórico-estruturais, a partir de uma expansão do Direito penal, que, apesar de seu indubitável apoio popular, muitas vezes, é falsa, ao aumentar uma tipificação exagerada que, ao fim, hiper fragiliza a própria categoria do tipo, esquecendo-se que a solução eficiente estaria na promoção de políticas públicas, em outras área jurídicas. Em suma, com estes processos apenas se tem uma reafirmação de uma hierarquia racial, replicando e perpetuando os mecanismos simbólicos de violência estrutural racista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, ao longo das enunciações expressas na pesquisa, é possível concluir que o presente trabalho em nenhum momento pretende diminuir a força simbólica imputada a criminalização de práticas discriminatórias e preconceituosas relacionadas ao racismo, feita por lei infraconstitucional em detrimento da antiga contravenção. Entretanto, argumentativamente, intenta demonstrar que, apesar de todos esses avanços em sentido imaterial, tal questão não deve ser capacitada a silenciar os respectivos regressos materiais as quais ela representa se tida como “a” solução suficiente para erradicar esse tipo de violência. Pelo contrário, esta concessão dada pelo direito penal a partir da legislatura da classe dominante branca deveria representar um impulso propulsor do ensino a outros avanços sociais possibilitados por outras matérias jurídicas de controle social, tais quais as políticas públicas.

Caso contrário, a lei de racismo (lei 7.716/1989) nada mais representará que um bem sucedido marketing estatal, proporcionado pelos usos da política criminal, para que possa ser utilizado como justificativa do próprio Estado no combate à discriminação e a proposição de políticas de igualdade racial. Assim, por meio dos artifícios da “Teoria das Proibições por Defeito”, a violência simbólica das instituições estatais continuará a propagar a violência racial velada sob o confortável manto de aceitabilidade da classe dominada, evitando eventuais confrontos e promovendo a continuação da tão conhecida ordem histórico social já estruturada.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 out. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: setembro de 2020.

BRASIL. *Lei nº 7.716*, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 de jan. 1989. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm>. Acesso em: setembro de 2020.

BRASIL. *Lei nº 9.459*, de 13 de maio de 1997. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 de maio 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9459.htm#:~:text=Altera%20os%20arts.,7%20de%20dezembro%20de%201940.>. Acesso em: setembro de 2020.

BUSATO, Paulo César; HUAPAYA, Sandro Montes. *Introdução ao Direito Penal: Fundamentos para um Sistema Penal Democrático*. 2ª ed. Editora Lumen Juris. Rio de Janeiro, 2007.

CANOTILHO, J.J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7ª ed. Edições Almedina, Coimbra. Portugal. 2003. 273 p.

DE ALMEIDA, Jémerson Quirino; DE CASTRO, Alexandre. Da Contravenção Penal ao crime de racismo: Uma história de impunidade. *Revista Mosaico*, v. 9, n. 15, 2018. Disponível em: <<http://biblioteca-digital.fgv.br/ojs/index.php/mosaico/article/view/76867>>. Acesso em: setembro de 2020.

DURKEHEIM, Émile. *Sociologia, educação e moral*. Porto: Rés Editora, 1984.

GALDI, Juliana Quintino Vieira Galdi. A sociedade do risco e o Direito Penal Simbólico. *Revista Direito Mackenzie*, São Paulo, v.8, n.2, p. 34-44, 2015. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/rmd/article/view/7451/5459>>. Acesso em: setembro de 2020.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática*. 3ª. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

NAPOLI, Mark. Democracia, política, ciência e psiquiatria: O racismo como estratégia de sustentação do poder. *Revista Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v.3, n.6, p.111-121, julho-dezembro, 2006. Disponível em: <<https://domtotal.com/direito/pagina/detalhe/23725/democracia-politica-ciencia-e-psiquiatria-o-racismo-como-estrategia-na-sustentacao-do-poder>>. Acesso em: setembro de 2020.

RODRIGUEZ, Gustavo Távora. O racismo escondido sob o manto da lei. *Revista Direito e Práxis_ UERJ*, v.3, n.5, DOI 10.12957. Rio de Janeiro. 2012. 70-92 p. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/4151>>. Acesso em: setembro de 2020.

ROXIN, Claus. *Estudos de direito penal, traduzidos por Luís Greco*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Org. Int. H.H. Gerth e Wright Mills. Trad. Waltensir Dutra. 5. Ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982

WITKER, Jorge. *Como elaborar una tesis en derecho: pautas metodológicas y técnicas para el estudiante o investigador del derecho*. Madrid: Civitas, 1985.

O estado democrático de direito como instrumento de realização da humanidade

*Vitor Augusto Abreu Fagundes Carvalho*¹

Resumo: Tendo em vista a latente necessidade de promoção e defesa da atual Constituição Brasileira propõe-se, a partir do seguinte artigo, apresentação e fundamentação dos motivos que nos levam a crer que o Estado Democrático de Direito é o principal instrumento de realização da humanidade nos moldes promulgados por nossa atual Constituição. Para tanto, e tomando como fundamento o texto “Democracia e dignidade humana” de Henrique Cláudio de Lima Vaz, discorreremos acerca da evolução histórica das situações jurídicas vigentes no Ocidente até a instituição do Estado Democrático de Direito, apresentaremos, também, os avanços alcançados pela CF/88 e os retrocessos provocados pelos estados de exceção aos ordenamentos jurídicos democráticos. Por fim, serão apresentadas medidas que podem ser adotadas tanto pela população como pelos governantes, a fim de efetivarmos o ideal constitucional e democrático de justiça.

¹ Graduando em Direito pela Escola Superior Dom Helder Câmara. Integrante do Grupo de Iniciação Científica “Por uma Teoria da Justiça como Reconhecimento: Uma Análise Jurídica dos Conceitos de Igualdade, Liberdade e Vida Pública Democrática”, coordenado pelos professores Marcelo Rocha e Enio Biaggi. E-mail: vitorfagunds@gmail.com

Palavras-chave: Democracia; Justiça; Lima Vaz.

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo a apresentação de tópicos e fundamentos teóricos a fim de sustentar o Estado Democrático de Direito, balizado pela Constituição da República de 1988, como garantidor e mantenedor da humanidade - tratada no texto legal como “cidadania” - no território brasileiro, e, seguindo as Constituições locais, nos países pertencentes à Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP), composta por Portugal, Brasil, São Tomé e Príncipe, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau e Moçambique.

Serão apresentados, também, os principais empecilhos para a efetivação da cidadania no Brasil, conceito apresentado como fundamento dos Princípios Fundamentais da Constituição da República em seu artigo primeiro.

A partir da análise do texto constitucional, de jurisprudências, do processo legislativo brasileiro e do texto “Democracia e Dignidade Humana”, de autoria de Henrique Cláudio de Lima Vaz, apresentaremos os progressos até então alcançados quanto à efetivação da cidadania para os brasileiros e para os estrangeiros residentes no país. Ademais, abordaremos também, a importância da manutenção da democracia para a realização de uma vida digna e para o efetivo respeito ao Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, o qual não é respeitado em regimes autoritários e antidemocráticos.

Traçaremos o marco histórico-jurídico até a efetiva instituição do Estado Democrático de Direito como “situação jurídica” vigente, abordando, principalmente, os países da CPLP. Os Estados-Membros da CPLP possuem em alguma parte de seus textos constitucionais a instituição do Estado Democrático de Direito como “sistema institucional no qual cada um e todos são submetidos ao império do direito”. Na Constituição brasileira, a instituição do Estado Democrático de Direito é prevista de forma expressa em seu artigo primeiro, com a seguinte redação: “Art. 1º. A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: (...)”.

Dentre os principais problemas enfrentados pelas nações nas quais há a instituição do Estado Democrático de Direito estão os conflitos entre direitos fundamentais, a incapacidade do Estado em fomentar medidas que atendam todas as minorias e, também, a existência de grupos antidemocráticos e autoritaristas no seio de Estados democráticos.

Como possível solução aos empecilhos enfrentados para a plena efetivação do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, da “humanidade” e aos problemas elencados acima, será apresentada tese que defende o fortalecimento das instituições democráticas como a principal

forma de se proteger e garantir a plena efetivação dos Direitos e Garantias Fundamentais aos residentes do Brasil e dos países da Comunidade de Países de Língua Portuguesa.

2. EVOLUÇÃO HISTÓRICA

O Estado Democrático de Direito representa a superação do Estado Liberal e do Estado de Bem Estar Social (*Welfare State*) e apresenta-se como a principal ruptura ao Direito como autonomia da vontade privada, característica do Estado Liberal e, também, ao Direito como autonomia pública estatal, consoante o Estado Social.

O Estado Liberal é fruto da Revolução Francesa que culminou no fim do Regime Absolutista na França. A partir de tal marco histórico, a fim de atender ao novo estado constitucional e a economia capitalista, surgiu a necessidade de segurança jurídica, materializada a partir da positivação do direito.

Outra característica foi a criação dos direitos fundamentais de primeira geração, sendo, à época, a promoção e defesa da liberdade e da propriedade e, também, da segurança. Atualmente o direito à segurança é direito fundamental de segunda geração por, diferentemente da primeira geração, ter um caráter positivo quanto a função estatal, sendo esta a obrigatoriedade de garantir proteção aos cidadãos.

Outros avanços que surgiram a partir do Liberalismo foram, por exemplo, a defesa da soberania popular, consoante ao Liberalismo radical, que defendia o povo como governante supremo por considerar que todos os Poderes, do legislativo ao judiciário, tem origem exclusiva na vontade popular.

A partir do Liberalismo surgiram também ideais como a liberdade religiosa, o ideal de igualdade sintetizado pela - tríade *liberté, égalité et fraternité*. Outro marco importante foi a positivação do Direito por Napoleão Bonaparte, fato que ajudou a garantir a segurança jurídica à época por estabelecer, em forma de texto, normas e leis que deveriam ser respeitadas.

Desta forma, embora atendessem aos anseios e aspirações burguesas, o Estado Liberal não conseguiu unir a defesa da liberdade e da autonomia da vontade privada às reivindicações das classes sociais menos abastadas, visto que não havia medidas a fim de garantir empregos e a possibilidade de ganhos suficientes para as classes não burguesas.

Segundo Baracho Júnior (2000, p.167), a derrocada do liberalismo nos moldes antigos deu-se em razão da incapacidade do referido paradigma em:

ver o caráter público da própria dimensão privada, pela redução que empreende do privado à esfera do egoísmo, da propriedade privada absoluta, e, conseqüentemente, por fazer do âmbito formal um fim em si mesmo, uma proteção velada do status quo burguês, uma mera defesa da propriedade privada e dos interesses dos grandes capita-

listas, por desconsiderar, assim, as formas de vida concretas, e, em suma, por seu apego incondicional ao indivíduo isolado e egoísta.

A incapacidade de garantir condições de vida digna e de atender às reivindicações das classes menos abastadas foram um dos motivos que levaram à instituição do Estado de Bem-Estar Social. Neste contexto, o Estado de Bem-Estar Social apresentava-se como possível solução para as mazelas sociais vividas no período Pós-Revolução, tendo como pretexto a criação de uma sociedade equânime e justa.

Apesar de não haver consenso teórico acerca da temática, estima-se que o Estado de Bem-Estar Social surgiu em meados dos anos 1930 em países da Europa Ocidental e, parcialmente, durante a reestruturação do governo de Franklin D. Roosevelt (1933-1945).

No entanto, a grande ascensão do Estado de Bem-Estar Social se deu no Pós-Guerra devido à necessidade de se criar meios de proteger direitos fundamentais, como o direito à vida, assim como evitar que os horrores da guerra se repetissem no futuro. Assim, com o fim da Segunda Guerra Mundial, o Estado de Bem-Estar Social permitiu que diversas garantias se materializassem a partir das novas constituições, normas constitucionais e tratados internacionais.

Dentre os principais avanços alcançados a partir do Estado de Bem-Estar Social estão a institucionalização de direitos civis e políticos; ampla institucionalização de direitos de direitos individuais, sociais e coletivos; liberdade sindical e, dentre outros, o conceito de democracia multidimensional caracterizado pela institucionalização de uma política social, econômica, cultural, institucional e jurídica.

A democracia multidimensional em muito se assemelha ao que temos hoje como Estado Democrático de Direito, fato este que torna difícil a definição de um lapso temporal no qual tenha ocorrido a ruptura de ambas as situações jurídicas.

No entanto, fato é que o controle estatal de forma desregulada, característica do Estado de Bem-Estar Social se mostrou ineficiente para o saneamento de todas as demandas sociais que surgiam e, ainda hoje, surgem a todo o momento, motivo pelo qual o Estado de Bem-Estar Social passou a sofrer duras críticas por parte das variadas vertentes liberais e pelos defensores do sistema capitalista. Em âmbitos gerais, tais críticas liberais ocorreram devido ao fato de considerarem extremamente caro manter e sustentar as bases de um Estado provedor, considerando o fato deste não suprir todas as mazelas sociais e reivindicações de grupos tidos como minorias.

Isto posto, a derrocada deste paradigma ocorreu em função do crescimento exacerbado do Estado que, para atender a todas as demandas sociais, necessitava atuar de forma extremamente ativa na vida dos seus cidadãos, fato que fazia com que o Público passasse a ser identificado como Estatal.

A fim de apaziguar tal situação temos o Estado Democrático de Direito, que é uma evolução do “Estado Liberal de Direito”, passando pelo Estado de Bem-Estar Social, sendo, em suma, a soma de direitos garantidos e protegidos pelo Estado em cada uma destas situações jurídicas.

O Estado Liberal de Direito é caracterizado por J.J Canotilho (2003, p.91) como Direito que “limita-se à defesa da ordem e segurança pública (...) remetendo-se os domínios económicos e sociais para os mecanismos das liberdades individuais e da liberdade de concorrência”.

Nesse contexto, o Estado Democrático de Direito é definido por Canotilho (2003, p.98) como manifestação da liberdade positiva, liberdade esta que se manifesta no exercício democrático de poder, sendo tal manifestação o fato legitimador do poder e do Estado.

Com isso, o Estado Democrático de Direito balizado por uma constituição, é “mais” do que Estado de direito – liberal –, por este ser legitimado por uma democracia vigente e pela soberania popular no exercício do poder.

Isto posto, a diferença que temos nessa evolução é a existência de uma Constituição escrita que tem em seu texto a instituição do Estado Democrático de Direito como situação jurídica vigente e medidas a fim de promover a cidadania para todos sob a égide de um texto constitucional, visto que antes do Estado de Bem-Estar Social e do Estado Democrático de Direito, a vontade de um soberano e a autonomia da vontade privada, característica dos Estados Liberais, eram os marcos que ditavam o “direito” destas épocas. Sendo a instituição do povo como o titular legal do Poder Soberano e medidas estatais de cunho social os marcos responsáveis pela ruptura ao sistema Monárquico.

No Brasil, o exercício da democracia e o exercício da titularidade do Poder Soberano são exercidos por meio de representantes eleitos na personificação do Presidente da República, dos Governadores, Prefeitos, Senadores e Vereadores como prevê a Constituição.

Segundo definição de Loewestein (1976, p.188):

A classificação de um sistema político como democrático constitucional depende da existência ou carência de instituições efetivas, por meio das quais o exercício do poder político esteja distribuído entre os detentores do poder, estando os detentores do poder sob o controle dos destinatários do poder, estes os detentores supremos do poder.

Na definição exposta, “o povo”, é o detentor supremo do poder ao qual se refere Loewestein, pois o povo é o titular do Poder Soberano, poder este exercido por representação através de representantes eleitos.

3. A CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA

A Constituição da República de 1988 é chamada de “Constituição Cidadã”, devido ao fato de, historicamente, ser a Constituição que mais garantiu direitos antes não reconhecidos aos seus cidadãos, além de promover princípios como “cidadania”, “dignidade da pessoa humana” e pelo fato de ter tido ampla participação popular em sua elaboração.

A participação popular e o exercício da democracia são paradigmas amplamente defendidos e amparados por nossa atual Constituição tendo em vista o regime autoritário que a precedeu, pois, como bem cita Dallari (2010, p.25), seria impossível a existência de uma sociedade democrática sem a participação do povo, cabendo à Constituição prever os limites da responsabilidade correspondente.

Alguns dos principais progressos alcançados a partir da nossa atual constituição são, dentre vários outros, garantia de direitos trabalhistas, dentre eles a jornada de trabalho de 44 horas semanais, direito à greve, instituição de salário mínimo uniforme no país, licença maternidade, seguro desemprego, repouso semanal remunerado, dentre várias outras medidas como seguridade, previdência e assistência social; direito à moradia, lazer e cultura

No que concerne aos direitos à saúde a Seção II, a partir do artigo 196 assegura que “é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário (...)”. A fim de garantir referido direito a todos os cidadãos a Constituição estabeleceu a criação do Sistema Único de Saúde, reconhece o direito à saúde como um direito de todos e não mais como serviço prestado pelo Estado, versa ainda acerca dos já mencionados à licença maternidade e paternidade, proibição de trabalho noturno, perigoso ou insalubre a menores de dezoito e de qualquer trabalho a menores de dezesseis anos, salvo na condição de aprendiz, a partir de quatorze anos, dentre outras medidas a fim de garantir, promover e proteger a saúde dos brasileiros.

Já no que concerne à educação, a CF/88 versa em seu capítulo terceiro, a partir do artigo 205, que “a educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.”

Institui os princípios e as diretrizes pelas quais o ensino será ministrado; institui gestão democrática do ensino público, na forma da lei e, assim como fez com o direito à saúde, reconhece que a educação é direito de todos e de forma gratuita, com a educação sendo obrigatória a partir dos 4 anos. No entanto, confere à iniciativa privada possibilidade de oferecer serviços de forma extensiva às abordadas pela Constituição. Ou seja, a iniciativa privada pode oferecer os serviços que foram e não foram contemplados de forma gratuita e obrigatória no texto constitucional.

Quanto ao direito à cultura e lazer a Constituição compreende que são direitos sociais e que “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações

culturais.” (CR/88, art.6). Além da proteção às manifestações de culturas populares, indígenas e afro-brasileiras; criação do Plano Nacional de Cultura; defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; produção, promoção e difusão de bens culturais; democratização do acesso aos bens de cultura, dentre outras medidas previstas, como, por exemplo, a instituição de princípios pelos quais o Sistema Nacional de Cultura é regido.

Outra característica da CR/88 decorrente da instituição do Estado Democrático de Direito são as iniciativas estatais a fim de suprimir ou erradicar mazelas sociais verificáveis em território nacional.

Exemplos elencáveis são medidas como o “Luz Para Todos”, projeto norteado por um conjunto de medidas públicas a fim de garantir energia elétrica em todo o Estado de Minas Gerais; criação do Bolsa Família; criação de creches em tempo integral e gratuitas; promoção do Sistema Único de Saúde, dentre várias outras iniciativas a fim de garantir dignidade aos cidadãos brasileiros e que comprovam o teor garantista voltado ao bem estar da população por parte da atual Constituição Brasileira e de todos os demais Estados fundados sob o Estado Democrático de Direito e que tenham características similares à CR/88.

Outra forma de participação da população no exercício do Poder Soberano está prevista no art. 13, CF/88, ao dispor sobre a possibilidade de apresentação de proposta de lei por iniciativa popular. No entanto, devido aos requisitos que devem ser preenchidos, até hoje, apenas quatro projetos proeminentes de iniciativas populares foram aprovados no Brasil.

A primeira aprovação de uma lei através da iniciativa popular de lei foi a Lei 8.930/1994, aprovação esta que ocorreu no ano de 1994 motivada pelo assassinato de Daniella Perez, filha da autora, Glória Perez. Ocorre que no ano de 1992, Daniella foi brutalmente assassinada por Guilherme de Pádua, seu colega de profissão, e por Paula Nogueira Thomaz, então esposa de Guilherme. O episódio causou grande comoção popular pelo fato de Daniella ser protagonista de uma novela Global naquele ano.

Após a coleta de um milhão e trezentos mil assinaturas a iniciativa popular foi apresentada e aprovada alterando o rol de crimes hediondos, adicionando a este o crime de homicídio qualificado.

As demais aprovações tratam acerca dos crimes de corrupção - Lei 9.840/1999 - lei que visava combater a compra de votos por parte dos políticos; Lei da Ficha Limpa - Lei Complementar 135/2010 - pela qual se instituiu que se tornem inelegíveis para cargos eletivos, pessoas que no passado tenham cometido algum crime de natureza eleitoral ou alguma outra infração relacionada ao seu mandato.

Por fim, temos a Lei 11.124/2005 que versa acerca do Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social. Após o recolhimento de mais de um milhão de assinaturas, pela lei institui-se a criação do Fundo Nacional de Habitação, fundo responsável pela melhora nos números no déficit habitacional no Brasil a partir do acesso de pessoas de baixa renda a “terra

urbanizada”. Com a verba desse fundo várias comunidades foram verticalizadas e legalizadas no Brasil.

Tal iniciativa visa demolir casas em regiões periféricas próximas às cidades e, para tal, os moradores que antes se encontravam em tais condições recebem apartamentos em conjuntos habitacionais próximos às regiões em que residiam ou em outras áreas que preferirem.

A criação, apresentação e aprovação destas iniciativas populares são materializações do exercício pleno da cidadania previsto na Constituição. Característica presente em todos eles é o apelo popular e a comoção nacional.

4. ESTADOS DE EXCEÇÃO

Os Estados de Exceção são o total oposto ao Estado Democrático de Direito e são caracterizados pela supressão ou extinção temporária de direitos. Podem ser decretados pelas autoridades em situações de emergência nacional, como agressão efetiva por forças estrangeiras, grave ameaça à ordem constitucional democrática ou calamidade pública, situação a qual enfrentamos atualmente.

O Estado de Exceção é decretado em caráter temporário e excepcional, no entanto, a linha que divide os estados de exceção de ditaduras é tênue, e o principal fato que deve ser considerado para podermos fazer essa diferenciação com clareza é a verificação de plena atividade nos Poderes Executivo, Judiciário e Legislativo.

Atualmente, devido à Pandemia provocada pela COVID-19, estamos vivenciando Estado de Calamidade Pública, decretado pelo Presidente da República e que tem vigência prevista até 31 de dezembro desse ano.

A importância de delimitação de prazo é, pois, como disse anteriormente, devido a um melhor controle institucional acerca da incidência de ditaduras no território nacional, e, em segundo plano, mas não menos importante, pois, durante os Estados de Exceção direitos fundamentais básicos são suspensos e a delimitação de um período de vigência dá a população ciência de quando o pleno gozo de seus direitos será reestabelecido.

As características de um estado de exceção estão descritas nos artigos 136 e 137 da Constituição e podem ser: suspensão do sigilo de correspondência e de comunicações telegráficas e telefônicas; Suspensão do direito de reunião; Suspensão da exigibilidade de prisão somente em flagrante delito ou por ordem da autoridade judicial competente e a suspensão do direito de propriedade.

Aos estados de defesa existem duas restrições explícitas no art.136 (CR/88), que impõe que o estado de defesa ocorra em local determinado e restrito; que sejam ouvidos, antes

da aprovação, o Conselho da República e o Conselho de Defesa Nacional sem a obrigatoriedade de adoção das medidas propostas por ambos Conselhos por parte do Presidente da República.

A decretação do estado de defesa, assim como do estado de sítio, deve ser feita pelo Presidente após aprovação pela maioria absoluta do Congresso Nacional. Tal medida tem como objetivo a preservação da ou restabelecimento da ordem pública ou da paz social, como citado, em locais determinados e restritos e tem como prazo o período de 30 dias, sendo permitida a prorrogação pelo mesmo período, no entanto, esta prorrogação só pode ser feita uma única vez.

O segundo tópico que se refere aos estados de exceção é o “Estado de Emergência”, este é um agravante do Estado de Exceção – de defesa, *latu sensu*, pois é decretado quando há necessidade de medidas urgentes. Ele pode ser decretado não só frente a ameaças à soberania nacional e governabilidade, mas também, depois de tragédias naturais. Ao decretar estado de emergência, o Estado adquire poder para tomar medidas mais rápidas para conter determinados tipos de crise.

Faz-se importante ressaltar que os termos “estados de emergência” e estado de calamidade pública” são comumente apresentados como situações distintas, mas, tal distinção é feita de maneira errônea. Em suma, os termos generalistas são “Estado de Defesa”, apresentado acima, e, “Estado de Sítio”, tema do próximo parágrafo. Após análise de vasta bibliografia, verificou-se que até mesmo entre renomados autores não há consenso acerca da empregabilidade dos termos. Fizemos a opção por apresentá-los de formas distintas a fim de tornar mais completa a exposição do tema.

O terceiro e mais grave estágio é a decretação de Estado de Sítio, quando decretado pelo governo é por ter surgido uma demanda pós Estado de Exceção. É quando as medidas para o Estado de Exceção não dão conta de conter a crise e é preciso radicalizar ainda mais. É comum em: Declaração de estado de guerra; Resposta a agressão armada estrangeira; Comoção grave de repercussão nacional e quando se verifica a ineficácia de estado de defesa decretado anteriormente

Como esclarece Pedro Lenza (2014, p.1017), para a decretação ou prorrogação do estado de sítio, diferentemente do que ocorre com o estado de defesa, deverá haver, relatando os motivos do pedido, prévia solicitação do Presidente ao Congresso Nacional, a fim de que este se manifeste por maioria absoluta.

Outra situação que difere do estado de defesa, ainda segundo Lenza, é pelo fato de que não há limite para a prorrogação do estado de sítio, diferentemente do estado de defesa que só pode ser prorrogado uma vez e por 30 dias, podendo o este perdurar enquanto houver situação de anormalidade.

No Brasil temos ainda outro empecilho ao exercício da plena democracia e realização humana, e de igual importância, que é a ação dos grupos de interesse, muitas vezes chamados de “bancada”.

A manutenção dos interesses desses grupos frente aos interesses da maior parte da população é o empecilho mais latente e de fácil verificação, pois tais grupos são sempre atuantes e representados.

Como exemplo podemos citar a bancada ruralista, que defende a uso de agrotóxico, desmatamento de florestas para plantação de cereais e criação de gado, dentre outros exemplos que podem ser elencados. Essas medidas acarretam poluição do ar, dos lençóis freáticos e, conseqüentemente das águas e dos mares, violando assim, um direito fundamental, do qual todos nós usufruímos que é um meio ambiente saudável.

Na visão do Padre Vaz, explanada na tese de doutorado da Dra. Maria Celeste de Souza (2009, p.151), visão da qual compartilhamos:

A construção de uma sociedade pautada na democracia e na solidariedade requer, portanto, uma educação que supere o princípio liberal: “a minha liberdade termina onde começa a do outro”. A cidadania é fruto de um exercício constante da participação ativa e corresponsável dos sujeitos, ou seja, exige a consciência da moralidade cidadã, seja dos sujeitos membros da sociedade, seja nos governantes que exercem o poder político.

Ainda segundo o Padre Vaz (1988, p.22), para

Podemos, pois, afirmar, com absoluta certeza, que qualquer intento de efetivação de uma democracia real coloca em primeiro plano as exigências éticas da ação política. É nesse plano que irá decidir-se, afinal, o êxito da experiência democrática e, com ele, o destino da liberdade nas sociedades contemporâneas, vem a ser, o próprio destino do homem político, como ser dotado de uma essencial dignidade.

CONCLUSÃO

Vivemos sob a égide da melhor constituição brasileira, a Constituição, como já citei, que mais garante direitos aos seus cidadãos. No entanto, ainda é preciso que seja feito trabalho de conscientização da população para que esta seja o maior guardião de seus direitos e para que a população entenda que, mesmo que a democracia, nos moldes em que é efetivada em nosso país não atenda aos anseios de toda a coletividade, é melhor vivenciá-la do que viver sob qualquer estado de exceção ou ditadura.

Como defesa e forma de promoção das instituições constitucionais e da democracia plena, entendemos que o principal ponto a ser explorado por nós, enquanto sociedade, pesquisadores e operadores do direito, é a defesa do texto constitucional e das instituições que prezam pela primazia institucional em nosso país.

Para tanto, a fim de exercer o pleno gozo da “humanidade” nos termos garantidos e protegidos por nossa atual constituição, cabe à população, além de efetivo exercício do Poder Soberano, conferido à tal pela CR/88, eleger políticos que melhor nos representem.

Isso posto, outro ponto a ser explorado, defendido e debatido, é o ensino de matérias pertinentes ao Direito desde o ensino básico nas escolas de todo o país, a fim de que os princípios constitucionais e a forma pela qual o nosso país “funciona” sejam interiorizadas por nossos cidadãos desde a primeira infância.

Caso tal medida seja adotada em todo território brasileiro, seguindo o exemplo do município de Belo Horizonte, teremos cada vez mais qualidade, competência e justiça no que concerne à figura do Legislador Brasileiro que, atualmente, e historicamente, tem criado leis que cada vez mais atendem aos anseios de uma pequena parcela da população. Sendo esta parcela da população materializada nos grupos de interesse citados no corpo do texto como um dos empecilhos enfrentados por nós quanto à efetivação dos interesses coletivos e das ditas “minorias”.

REFERÊNCIAS

- BARCELLOS, Ana Paula de. *A eficácia jurídica dos princípios constitucionais*. O princípio da dignidade humana. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.
- BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 15. ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros, 2015.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2020]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 22 set. 2020.
- CANOTILHO, J, J, Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7ed, Coimbra. Almedina. 2003
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos da Teoria Geral de Estado*. 33ed. São Paulo. Saraiva. 2015
- DELGADO, Maurício Godinho; PORTO, Lorena Vasconcelos. INTRODUÇÃO AO WELFARE STATE: construção, pilares estruturais e sentido civilizatório. *Revista da Faculdade Mineira de Direito*. V. 12, N. 43. Belo Horizonte. 2019
- FRIEDMAN, Milton; FRIEDMAN, Rose. *Livre para escolher*. Um depoimento pessoal: Uma reflexão entre a relação entre liberdade e economia. 3ed. Rio de Janeiro, São Paulo. Record. 2016.
- GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Estado de exceção e anormalidade constitucional no contexto da CF. *Revista Consultor Jurídico*, 29 de março de 2020. Disponível em <<https://www.conjur.com.br/2020-mar-29/embargos-culturais-estado-excecao-anormalidade-constitucional>> Acesso em: 25 set. 2020
- LENZA, Pedro. *Curso de Direito Constitucional esquematizado*. 18ed. São Paulo. Saraiva. 2014.

LOEWENSTEIN, Karl. *Teoría de la Constitución*. 2. ed. traduzido por Alfredo Gallego Anabitarte. Barcelona, Ariel, 1976. p. 188

SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade ética: Reconhecimento, consenso e sociedade em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. 2009. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP. São Paulo. 2009

VAZ, Henrique C. de Lima Democracia e dignidade humana. In: *Síntese*, 44, 1988.

A ética dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz no contexto da pandemia de COVID-19

Rafaella Ferreira Pacheco¹

Resumo: O tema do presente artigo envolve a análise da aplicação da Ética Dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz no contexto referente à pandemia do COVID-19, a qual representou uma mudança paradigmática em nossa sociedade e trouxe diversas discussões acerca do comportamento humano, principalmente nas áreas do Direito, Filosofia e Antropologia. Nesse sentido, a referida pesquisa se propõe a responder ao seguinte problema: A pandemia do COVID-19 afetou a forma como os indivíduos e a sociedade como um todo consideram a ética? Para responder ao problema proposto destacam-se os seguintes objetivos específicos: Apresentar a Ética Dialética na forma desenvolvida por Henrique Cláudio de Lima Vaz; Relacionar o novo comportamento da sociedade durante o período da pandemia com o conceito ético exposto e destacar as mudanças no imaginário moral/psicológico individual e coletivo percebidas no cenário hodierno em razão da eclosão de tal excepcionalidade; Discorrer sobre a ideia de Reconhecimento ilustrada por Lima Vaz em seus estudos e analisar como

1 Graduada em Direito pela Escola Superior Dom Hélder Câmara e membro do Grupo de Iniciação Científica: Processo e Democracia, liderado pelo Professor Doutor Vinícius Lott Thibau e secretariado pelo Professor Mestre Thiago Loures Machado Moura Monteiro. E-mail: rafapcheco@gmail.com

ela se aplica na contemporaneidade; Apurar o entendimento de Padre Vaz na correlação entre Direito e Ética e investigar de maneira mais aprofundada a respeito da problemática principal de sua reflexão, que corresponde à crise de valores da modernidade; Examinar a concepção de Justiça desenvolvida por ele, a qual abarca as noções de virtude e lei e discutir de que maneira tais preceitos filosóficos se desenvolveram ao longo do tempo na sociedade, se utilizando para isso, de uma rememoração histórica, que trabalhará com períodos importantes, os quais são conhecidos como o paradigma do Estado Liberal e Social, até o atual paradigma constitucional do Estado Democrático de Direito, este último sendo explanado segundo o contexto pandêmico hodierno; Para tanto, utiliza-se como referencial teórico da presente pesquisa, a concepção de Ética Dialética, desenvolvida por Henrique Cláudio de Lima Vaz, assim como outros conceitos bases de sua pesquisa filosófica, como Justiça e Reconhecimento. No que tange a metodologia para a pesquisa, utiliza-se abordagem qualitativa, pelo método hipotético-dedutivo, através da técnica de pesquisa bibliográfica. A partir do desenvolvimento do estudo em questão é possível perceber como os pensamentos e reflexões de Henrique Cláudio de Lima Vaz ainda são tão atuais para o debate da Ética em sociedade. Os preceitos filosóficos desenvolvidos por ele se mostram capazes de serem aplicados até mesmo em um contexto de pandemia sem precedentes, por isso, revela-se de extrema pertinência a abordagem de tais assuntos e o aprofundamento da pesquisa a respeito dos ensinamentos desse Padre Jesuíta ainda tão pouco explorado dentro do meio acadêmico brasileiro.

Palavras-chave: Ética Dialética; Lima Vaz; Pandemia.

1. INTRODUÇÃO

Henrique Cláudio de Lima Vaz foi um importante filósofo brasileiro. O desenvolvimento de seus estudos filosóficos se apoiou em renomados nomes da Filosofia Clássica, como Platão, Aristóteles, Hegel, Kant e principalmente São Tomás de Aquino. Nesse sentido, a partir da junção entre as contribuições de tais pensadores e as suas próprias convicções religiosas católicas foi que desenvolveu o seu estudo sobre a sociedade, se pautando em questões basilares da vida humana, tratando de diversos assuntos, como Ética, Justiça e Direito. Por isso, uma vez que Lima Vaz aborda temáticas ainda tão relevantes para o contexto atual, que essa pesquisa se propôs a analisar a aplicação de tais preceitos na contemporaneidade.

A humanidade enfrenta uma situação de caráter eminentemente excepcional, visto que a pandemia referente à COVID-19 apresentou-se como um fator transformador na vida de todas as pessoas, mundialmente. A disseminação em massa de um novo vírus capaz de pôr em risco a vida das pessoas, alterou de maneira drástica o dia a dia da população. Isso ocorre, pois o vírus é uma variação de um patógeno conhecido como corona vírus, os quais convivíamos por vários anos sem maiores complicações. Entretanto, a alta letalidade dessa nova espécie COVID-19 chamou a atenção e tornou esse vírus extremamente perigoso, uma vez que também é facilmente transmitido. Por conseguinte, em virtude da presença de tal doença dentre a sociedade, mostrou-se necessária a adoção de diversas medidas visando a preservação da saúde de todos.

Dentre as medidas observadas, destacam-se a quarentena, que fez com que milhares de pessoas ficassem em casa, evitando ao máximo o contato social, uma das medidas, de acordo com a OMS, mais eficazes no combate ao vírus. Contudo, apesar de eficaz, tal recomendação também é de difícil consecução, visto que os indivíduos de forma geral não possuem meios para permanecerem em casa durante um longo período sem auferir ganhos para a sua normal manutenção no lar. Dessa forma, o trabalho, apesar de suspenso em alguns locais, foi um dos principais motivos de evasão das casas nessa época. Além disso, outras recomendações e imposições foram implementadas, como o uso de máscaras de proteção, o fechamento temporário de comércios não essenciais, como bares, restaurantes e *shoppings* e o constante uso do álcool em gel nas mãos.

Isto posto, é notório observar como a atitude de cada indivíduo presente na sociedade teve que mudar com a eclosão da pandemia, assim como seu entendimento sobre diversos assuntos pertinentes à vida social. Nesse sentido, os estudos de Padre Vaz mostram-se pertinentes para que uma análise específica seja travada sobre a questão hodierna, correlacionando-se o agir objetivo e subjetivo dos indivíduos com os institutos da Ética Dialética proposta por ele, assim como as ideias de Direito, Leis e Justiça. “Insere-se, de resto, nesse modo de considerar a evolução da Justiça e do Direito frente a novas necessidades de proteção, a perspectiva de estruturar categorias novas que abriguem, em sentido ampliativo, a percepção do direito à vida com dignidade” (SOUZA JUNIOR, 2004, p. 101). Para tanto, será utilizada como metodologia para a pesquisa, a abordagem qualitativa, pelo método hipotético-dedutivo, através da técnica de pesquisa bibliográfica.

2. DESENVOLVIMENTO

Inicialmente será apresentado o conceito de Ética Dialética desenvolvido por Henrique Cláudio de Lima Vaz, o qual será utilizado para traçar uma correlação entre esse instituto e a sociedade contemporânea, levando-se em consideração, principalmente, o contexto de pandemia vivido pela população, de maneira que será apresentada as mudanças percebidas no comportamento humano, as quais podem ser atribuídas à eclosão da pandemia e a adoção de todas as medidas sanitárias cabíveis para o momento. Ademais, a partir de uma análise voltada para o Direito, será desenvolvido um estudo em que será tratada a chamada crise de valores citada por Lima Vaz, investigando a relação entre Direito e Ética, perpassando por conceitos importantes como Justiça e Reconhecimento.

2.1. A ÉTICA DIALÉTICA DE LIMA VAZ E O CONTEXTO PANDÊMICO CONTEMPORÂNEO

A Ética proposta por Henrique Cláudio de Lima Vaz, a chamada Ética vaziana, apresenta-se reafirmando várias posições já adotadas por filósofos clássicos, como Platão e

Aristóteles e utiliza-se de reformulações propostas por Agostinho e São Tomás de Aquino. Entretanto, nota-se que ela possui uma característica particular ao ser exteriorizada a partir da realização de uma rememoração racional histórica, assim como Padre Vaz inova ao atribuir relevância à questão do *ethos*.

Essa questão do *ethos*, exaustivamente tratada por Lima Vaz em seus estudos, corresponde, segundo ele, à noção de um agir ético universal, uma forma de objetividade concreta e permanente durante um tempo, de maneira que, apesar das mudanças sociais no tempo e na conjuntura em geral, concomitantemente à alterações de costumes nas sociedades, existe um agir ético objetivo que pode ser observado em qualquer contexto. “Neste sentido, a ética dialética de H. Vaz se opõe a qualquer explicação do fenômeno ético por meio de hipóteses sociológicas, naturalistas ou linguísticas, pois tais hipóteses permanecem num nível de verificação empírica.” (CARDOSO, 2013, p. 250-251).

Nesse sentido, a moralidade trabalhada pelo padre jesuíta entra em contraposição com a moral conhecida por Immanuel Kant, uma vez que, para o marco teórico em questão, a moralidade não deve ser vista como algo individual e subjetivo, uma vez que a Ética se constrói socialmente. Dessa forma, assim como a Ética, a moral também possui um caráter eminentemente comunitário e deve ser considerada a partir de um espectro de análise mais amplo. Por isso, mostra-se pertinente avaliar como o contexto pandêmico atual pode ter afetado a maneira como o coletivo experiencia a ética, provocando mudanças no psicológico de cada indivíduo.

No que tange às alterações ocorridas no cotidiano da sociedade com a eclosão da pandemia mundial, é notório observar que vários hábitos antes considerados normais pela maioria das pessoas tiveram que deixar de ser praticados, em razão de força maior, a qual relaciona-se à proteção da saúde da coletividade. A problemática enfrentada decorre da insurgência de um novo corona vírus que se infiltrou dentre os humanos, capaz de debilitar a saúde dos indivíduos, podendo causar inclusive a morte, estando os idosos e pessoas com condições pré-existentes, como diabetes e doenças cardíacas, mais suscetíveis ao acometimento de situações mais graves desta doença.

Nesse diapasão, em virtude da percepção do alto nível de contaminação e disseminação de tal vírus e por não existir vacina eficaz, nem meio de tratamento considerado efetivo, medidas drásticas passaram a ser tomadas por autoridades ao redor do mundo. Dentre elas, destaca-se a instauração da quarentena, a qual consiste na recomendação para que todas as pessoas possíveis permaneçam em casa, de maneira que as aulas em escolas e faculdades em diversos locais, inclusive no Brasil, foram suspensas indeterminadamente, assim como estabelecimentos comerciais, *shoppings* e outros serviços não essenciais também foram suspensos. Nessa perspectiva, possibilitou-se que muitos indivíduos permanecessem em casa estudando ou trabalhando na modalidade do *home office*.

Além disso, outras medidas também foram tomadas, as quais a população não estava habituada, como o uso contínuo de máscaras de proteção em locais públicos e a necessidade

da higienização constante das mãos por meio da água e sabão ou do álcool em gel. O distanciamento social, até mesmo de pessoas próximas e familiares, os quais poderiam corresponder à componentes dos grupos de risco, tornou essa experiência ainda mais difícil e custosa psicologicamente para muitos.

Isto posto, é possível perceber como valores sociais inerentes ao convívio em comunidade foram reforçados em razão da pandemia. Princípios como o da solidariedade, realmente tiveram que ser colocados em prática, reforçados pela necessidade de preservação da vida, que foi colocada em risco e que somente poderia ser minimamente preservada, caso todos colaborassem com as medidas impostas pela sociedade. Nesse âmbito, atitudes não correspondentes à Ética esperadas por cada componente da sociedade ficaram evidenciadas e distinguíveis em meio à tantas práticas que vão ao encontro ao que Padre Vaz chama de Bem. Nessa lógica, o que se observa na sociedade corrobora-se à ideia de um *ethos*, que se apresenta:

como expressão socialmente instituída e tenazmente preservada da tendência profunda dos seres humanos, agindo como seres racionais e livres, para o melhor e o mais conveniente, em suma para o Bem, como causa final da sua auto-realização como indivíduos e como comunidade. (LIMA VAZ, 2000, p. 215)

Por conseguinte, diversas atitudes egoísticas podem ser identificadas no cenário hodierno, as quais põe em risco à preservação física de todos. À título de exemplo, pode-se citar a atitude de várias pessoas em não cumprir com a quarentena determinada por motivos não essenciais, como a realização de festas clandestinas, em que há a aglomeração de um número elevado de indivíduos capazes de disseminar o corona vírus ainda mais, além da realização de viagens com o objetivo de lazer, que poderiam ser evitadas no momento atual.

Isto posto, é importante salientar que para Padre Vaz o homem é um ser naturalmente social. Dessa forma, seu entendimento é formado no sentido contrário ao que determinam filósofos como Thomas Hobbes, o qual desenvolveu sua narrativa pautada na ideia de que o homem é um ser individualista e mal por natureza, tendente à destruição. Por isso, instituiu-se o chamado Contrato Social, o qual foi estabelecido em razão da situação de caos total vivenciado pelos indivíduos e que determinava o estabelecimento de um Estado maior, criado pura e simplesmente em virtude da necessidade de se firmar ordem para o convívio harmonioso entre as partes. Nesse sentido, os ensinamentos de Padre Vaz vão de encontro à essas ideias, uma vez que para ele, o homem é, desde sempre, um ser social e ético.

Portanto, apesar de notoriamente terem se verificado mudanças no agir de algumas pessoas no seio social, que foram ocasionadas com a eclosão da pandemia mundial, verifica-se que tais impulsos psicológicos sempre estiveram presentes no consciente da sociedade, de maneira que as medidas sanitárias e executivas impostas refletiram a Ética que se perpetua ainda na comunidade, compreendendo o *ethos* coletivo. Consequentemente “não pode existir comunidade ética sem reconhecimento por parte dos indivíduos, por mais lábil e precário,

da dignidade do outro.” (RIBEIRO, 2011, p. 77) o que ocorreu efetivamente no contexto ho-dierno, não obstante algumas atitudes desviantes.

2.2. RELAÇÃO ENTRE DIREITO E ÉTICA SEGUNDO PADRE VAZ

O Direito é um instituto marcante da sociedade na forma como a conhecemos, visto que está presente em diversos âmbitos da vida pública e privada dos indivíduos, tutelando direitos e estabelecendo deveres, visando a manutenção de um Estado Democrático de Direito amplo e efetivo. À vista disso, durante o momento crítico de pandemia instaurada, tal entidade jurídica também teve um papel determinante na contenção da disseminação do vírus e proteção ao direito fundamental à saúde da população, por meio principalmente do Poder Executivo, que atuou incessantemente regulamentando as atividades comerciais e editando Decretos organizando vários setores da vida social, declarando a quarentena e até mesmo estabelecendo o chamado *lock down* em algumas cidades quando foi julgado necessário.

Por conseguinte, é possível compor uma relação entre Direito, Ética e a pandemia, uma vez que, de acordo com Padre Vaz “O agir do indivíduo na sua relação com o outro é virtuoso e justo na medida em que se pauta pelas relações objetivas de Direito estabelecidas pela lei” (DOWELL, 2007, p. 268). Dessa forma, o Direito e as normas coercitivas impostas pelos representantes eleitos também podem ser consideradas uma expressão da Ética de determinada sociedade, servindo de base para a melhor compreensão de como um certo grupo age em diferentes situações. Ainda segundo o filósofo jesuíta “O bem é norma, em primeiro lugar, não propriamente no sentido de uma obrigação imposta, mas porque, por uma necessidade intrínseca à natureza da vontade, não pode deixar de ser desejado” (MAC DOWELL, 2007, 254).

Logo, as normas estabelecidas no contexto de um Estado Democrático de Direito, enquanto normas advindas da vontade dos indivíduos, uma vez que os agentes competentes para a sua elaboração e promulgação, membros do Poder Executivo e Legislativo, são eleitos por meio de um processo eleitoral abrangente e probo, que garante a participação integral de todos os componentes da sociedade sem distinção, pode ser considerado também uma expressão do Bem socialmente instituído, de maneira que somente “Há lei e Direito porque o homem é um ser moral” (MAC DOWELL, 2007, p. 269).

Assim como o Direito, o padre jesuíta também discorre sobre a Justiça, concepção que se interliga com a ideia anteriormente discutida. “Para Lima Vaz, a realização da justiça numa comunidade ética depende, necessariamente, da correspondência entre a justiça como virtude no indivíduo e a justiça como lei justa na comunidade” (RIBEIRO, 2011, p. 73). Dessa maneira, apesar de ser possível verificar no meio social situações em que o que é considerado justo para uma pessoa não corresponde ao entendimento do outro, de acordo com a premissa de Lima Vaz, deve-se buscar pela noção de Justiça como virtude, que acabou se perdendo com o passar dos anos e o advento da modernidade. Diante disso:

A idéia de justiça passa a ser pensada em termos rigorosamente utilitarista (Hume e o utilitarismo inglês), ou também, em termos convencionalistas como nas teorias modernas do direito natural e nas concepções de pensadores que constroem seus pensamentos a partir da hipótese do contrato social. (LIMA VAZ, 1999, p. 182).

Ademais, o conceito de Reconhecimento desenvolvido por Lima Vaz também é um aspecto fundamental para a compreensão do desenvolvimento de seus estudos e pode ser relacionado com as circunstâncias postas pela contemporaneidade atual correspondentes à pandemia, visto que está entrelaçado com a dignidade e a exteriorização, o aspecto prático da Ética em um corpo social. Isso ocorre, pois é mediante o reconhecimento que o consenso é estabelecido, de maneira que a partir desse momento torna-se possível a unificação da comunidade enquanto um grupo ético capaz de determinar normas voltadas ao sumo Bem, alicerçado à consciência moral dos participantes desse povo. Sendo assim, constata Padre Vaz, que “O reconhecimento, com efeito, em sua acepção propriamente filosófica, é uma dimensão essencialmente ética do ato da Razão prática, dado que o outro Eu só pode ser reconhecido como tal no horizonte do Bem ao qual nossa Razão prática é necessariamente ordenada” (LIMA VAZ, 2000, 72).

Por fim, constata-se que há um íntima relação entre a Ética e o Direito segundo Lima Vaz, pois conforme seus estudos, a Lei desenvolvida no contexto social pode ser considerada uma expressão objetiva empírica do pensamento ético dialético de uma comunidade, de maneira que o filósofo considera inclusive a democracia o melhor regime existente até hoje, o qual seria o único possível de compatibilizar direitos humanos e interesses individuais subjetivos visando o bem comum. Portanto, o Estado de Direito seria o único meio capaz de propiciar a auto satisfação do homem e promover a sua liberdade, com o maior nível de dignidade possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no desenvolvimento da pesquisa constata-se que a situação atual concernente à pandemia da COVID-19 afetou a vida de todas as pessoas mundialmente, na medida em que foi necessária a mudança de comportamento em diversos âmbitos, com o fito de preservar a integridade física pessoal e coletiva. Em razão disso, tal dissertação se propôs a analisar esse cenário hodierno a partir da aplicação de conceitos já consolidados elaborados pelo renomado filósofo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz, os quais correspondem às noções de Ética Dialética, Direito e Justiça.

No que tange à aplicação do Direito e a sua correlação com a Ética, destaca-se a primazia de tal instituto jurídico no combate à disseminação do vírus, atuando de maneira incisiva por meio da imposição de medidas visando preservar direitos fundamentais, assim como a manutenção dos direitos humanos, os quais se entrelaçam com a visão de Ética voltada para

o Bem e que se exterioriza por meio de normas e leis, estipuladas coercitivamente, mas que representam a vontade do corpo social, uma vez que são exteriorizadas por meio de representantes eleitos diretamente pelo povo.

Nesse sentido, foi possível perceber que a despeito das mudanças observadas na comunidade impostas por uma excepcionalidade a qual não pode-se ignorar, Padre Vaz ao desenvolver seu estudo sobre a Ética determina como seu principal expoente o chamado *ethos*, uma estrutura que conjuga o agir ético objetivo e o individual subjetivo, de maneira que é analisado segundo aspectos culturais tradicionais de uma sociedade, que são determinados historicamente.

Por conseguinte, fundado em investigações empíricas verifica-se que a pandemia, mesmo tendo imposto mudanças no dia a dia social, não transformou profundamente a cultura e tradição estabelecidos, uma vez que não alterou o regime pelo qual a sociedade submete-se, o chamado Estado Democrático de Direito, assim como não se deu em virtude de revoluções sociais, ou seja, não emanou da vontade psíquica e empírica da comunidade ética de determinado grupo, mas foi imposta sobre todos pelo advento de uma condição a qual fez com que houvessem adaptações para que, aquilo com que a comunidade está acostumada, a vivência em um Estado de Direito permanecesse sem maiores complicações. De maneira que, uma vez que a Ética Dialética proposta por Padre Vaz se apoia em institutos como o *ethos* e a construção da moralidade pautada numa racionalidade histórica, a pandemia, mesmo que devastadora em vários aspectos não representou uma mudança de paradigma na sociedade, perpetuando a Ética estabelecida até então.

REFERÊNCIAS

- CARDOSO, Delmar. Ética dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Revista Estudos Filosóficos*, São João Del-Rei, n. 11, 2013.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 13. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Textos filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1997.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: introdução a ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- MAC DOWELL, João A. Aspectos fundamentais do pensamento ético de Padre Vaz. *Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável*, Belo Horizonte, v.1, n.2, jan./jun. 2004.
- MAC DOWELL, João Augusto. ÉTICA E DIREITO NO PENSAMENTO DE HENRIQUE DE LIMA VAZ. *Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC*, n. 9, Jan./Jun. 2007. Disponível em: <http://www.esdc.com.br/RBDC/RBDC-09/RBDC-09-237-Joao_Augusto_Mac_Dowell.pdf>. Acesso em: 25 set. 2020.

MORAIS, Manoel dos Reis. *Ética e Direito em Lima Vaz*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. A categoria de justiça: momento fundamental de realização da Comunidade Humana como Comunidade Ética Segundo Lima Vaz. *Revista de Filosofia: Argumentos*, Fortaleza, n.6, Jul. 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19162>>. Acesso em: 25 set. 2020.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012 (Coleção Estudos Vazianos).

SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Claudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2014.

SOUZA JUNIOR, José Geraldo de. TRABALHO E CIDADANIA: DIGNIDADE HUMANA E PROJETO DE VIDA. *Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável*, Belo Horizonte, v. 1, n. 3, p. 101, Jul./Dez. 2004. Disponível em: <<http://revista.domhelder.edu.br/index.php/veredas/article/view/134>>. Acesso em: 24 set. 2020.

Lima Vaz: a compreensão da realização humana a partir da estrutura subjetiva do agir ético

Andreza Cristina Damasceno Barbosa¹

Resumo: A ética filosófica de Lima Vaz é uma ciência que busca estruturar sistematicamente o campo conceitual do *ethos*. O campo conceitual do *ethos* manifesta-se através do agir e da vida éticas dos sujeitos. O método utilizado para organizar as categorias fundamentais do *ethos* é o método dialético (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 15), cujo princípio geral é a suprassunção (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 19). O movimento dialético é regido por três princípios: limitação *eidética*, ilimitação *tética* e totalização (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 20). Observa-se que cada um desses princípios fundamenta-se na estrutura antropológica do sujeito: a limitação *eidética* diz respeito à finitude e à situacionalidade do conhecimento do sujeito no seu existir concreto. A ilimitação *tética* diz respeito à orientação universal ao bem desse mesmo sujeito limitado e situado. E o princípio da totalização é expresso pela categoria de pessoa que, dado o objeto do estudo da ética, constitui-se como pessoa moral. A pessoa moral, nesse sentido, é o termo do discurso ético lima-vaziano e expressa tanto a clausura do discurso ético (do ponto de vista categorial), quanto a abertura transcendental (do ponto de vista dialético-estrutural) do sujeito ao bem. Dito isso, o objeto deste texto constitui-se a partir de uma análise sistemático-estrutural da realização da pessoa humana do ponto de vista da Ética Filosófica. Intentamos demonstrar como o ato ético é capaz de realizar a essência humana através dos princípios causais da razão prática (princípios da razão e da liberdade), radicados do espírito humano (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 15), mas dando o enfoque para a parte sistemática. Para Lima Vaz, a realização do indivíduo como pessoa “só alcança sua plena efetividade a partir do uso consciente da razão e do livre-arbítrio” (LIMA VAZ, 2004, p. 21, nota 24). Nesse sentido, num primeiro momento mostraremos como o discurso ético de Lima Vaz constitui-se representativamente como um sistema que estrutura as categorias e princípios da ciência do *ethos*, posteriormente mostraremos como os princípios da razão e da liberdade constituem a forma da razão prática (o que Lima Vaz denominou quiasmo do espírito) e, por último, veremos como os atos de deliberação e escolha dentre bens particulares internalizam-se no sujeito como hábito e formam a consciência moral: via fundamental para a contínua realização da identidade (*ipse*) da pessoa como pessoa moral. Por meio deste primeiro nível de compreensão do sistema ético de Lima Vaz poderemos ver, pela ótica da ética sistemática, como é possível a efetivação da realização da pessoa humana como pessoa moral através dos atos éticos.

Palavras-chave: Realização; Razão Prática; Razão; Vontade.

INTRODUÇÃO

A óptica da análise da realização do indivíduo como pessoa moral neste texto se fundamentará na constituição sistemático-dialética da realização humana no *ethos* a partir da estrutura subjetiva do agir ético. Ou seja, vamos olhar para a realização do indivíduo através da organização sistemática do discurso Ético de Lima Vaz. A exposição sistemática de Lima Vaz organiza demonstrativamente os “princípios e categorias fundamentais que estruturam

1 Mestranda em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Membro do Grupo de pesquisa Estudos Vazianos (GEVaz).

a ética como ciência do *ethos*” (LIMA VAZ, 2004, p. 7). A estrutura do sistema não se dá de forma unívoca, mas constitui-se analogicamente respeitando a pluralidade histórica e social do *ethos*. Nesse sentido, o sistema da Ética de Lima Vaz não é um sistema fechado, mas sim um sistema aberto, cuja unidade cultural manifesta-se analogicamente à estrutura humana. A unidade do sistema ético de Lima Vaz possui natureza analógica pois, “o ato criador do objeto cultural é expressão da abertura do homem à universalidade do ser” (LIMA VAZ, 2002, p. 91). Em outros termos, como o *ethos* é obra humana (atos propriamente humanos, ou ato ético) ele exprime em sua inteligibilidade a própria estrutura do homem, de forma análoga. Ou, se quisermos, a lógica estrutural do *ethos* é a mesma da lógica estrutural do homem. No desenvolvimento deste artigo veremos que essa lógica é uma lógica dialética formada essencialmente pelos princípios do espírito do homem (razão e liberdade).

A partir da Teoria dos Sistemas, Lima Vaz esboça algumas características deste sistema aberto, pontuando que os sistemas abertos possuem estabilidade e coerência internas, interagem com o mundo circundante, são sistemas evolutivos e próprios dos organismos vivos. Parece-nos que Lima Vaz recorre à Teoria dos Sistemas para estabelecer uma correlação com a constituição de seu sistema (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 14). Essa correlação parece ter como objetivo fornecer-nos a compreensão explicativa, por assim dizer, do sentido em que termo sistema é usado em sua obra. É importante salientar a abertura do sistema justamente para o leitor não incorrer ao erro de interpretá-lo como um sistema fechado, cuja estrutura seja determinante e autoritária, isto é, de um sistema ético determinista quanto ao agir humano no *ethos*. Contudo, em Lima Vaz, não faz sentido pensar o sistema do agir humano de forma limitante, pois a ciência do *ethos*, para o autor ouropretano, é o esforço racional de articular demonstrativamente a razão e liberdade humana, princípios que compõem seu agir em comunidade e que permitem o homem agir livremente (cf. LIMA VAZ, 2013b, p.90). Contudo, retornando à questão da Teoria dos Sistemas, quando Lima Vaz salienta que o sistema aberto é próprio dos organismos vivos, de algum modo, podemos relacionar conceitualmente organismo vivo com pessoa moral. Se tomarmos por base a analogia aristotélica entre *physis* e *ethos* podemos aplicá-la igualmente para a compreensão do sistema ético de Lima Vaz a partir da Teoria dos Sistemas. Vejamos, Aristóteles afirma que seria impróprio questionar a existência do *ethos*, pois ela é tão evidente quanto a existência da *physis*. O *ethos* seria, nesse sentido, a transcrição simbólica do homem na natureza. Logo, da mesma forma que a natureza possui suas normas e suas constâncias, assim também apresenta-se o *ethos*. Para transcrever demonstrativamente a realidade do *ethos* é preciso estabelecer quais parâmetros racionais serão utilizados para construir o discurso. Assim, evocar a Teoria dos Sistemas para explicar cientificamente um destes parâmetros, ajuda-nos a constatar que o texto que se seguirá não tem a pretensão de descrever uma receita do agir do homem, mas sim que ele pretende “verificar teoricamente a estrutura conceptual” (LIMA VAZ, 2004, p. 7) do todo (em paridade com organismo) do *ethos* cultural do homem, mostrando sua estrutura inteligível e os seus invariantes ontológicos (em paridade com a estabilidade e coerência internas dos organismos vivos) que está sempre em movimento (em paridade com a evolução dos sistemas abertos) de acordo com as condições histórico-sociais das sociedades e que é criado

pelo próprio indivíduo (em paridade com “organismo vivo”). Todo esforço demonstrativo da Ética Filosófica de Lima Vaz, portanto, assenta-se numa estrutura sistematicamente aberta, que nos permite pensar o *ethos* de acordo com suas particularidades e várias formas de manifestação, seja enquanto criação humana, seja enquanto abrigo simbólico do homem. Sendo obra do indivíduo, o *ethos cultural* apresenta-se análogo à dimensão estrutural do homem. É justamente essa analogia, ou melhor, a correlação da estrutura do *ethos* com a estrutura do ser humano, expressa na existência concreta pelos atos humanos, que pretendemos esboçar em linhas gerais neste texto.

A CONSTITUIÇÃO SISTEMÁTICA DA ÉTICA DE LIMA VAZ

A lógica que constitui o sistema da Ética Filosófica tem como ideia diretriz a razão prática. Os princípios que estruturam a forma da razão prática, ideia orientadora da Ética Filosófica, radicam exatamente na estrutura espiritual do homem. Logo, sendo a razão prática a ideia diretriz do discurso da ética e sendo ela informada pelos princípios do espírito humano, a forma de razão que nos permitirá discorrer sobre a realização existencial daquilo que o sujeito é por essência, fazendo a passagem do discurso antropológico para o discurso ético, é justamente a razão prática subjetiva. Como a razão prática é uma estrutura inteligível, ela permite-nos pensar sistematicamente os atos humanos e sua manifestação no *ethos*. Isso pois, Lima Vaz diz que é no domínio do agir ético que a auto-expressão do Eu sou constituir-se na forma da existência ética: a forma de existência “mais profunda e significativa de nosso ser” (LIMA VAZ, 2004, p. 19). Logo, a pertinência da análise ética da realização humana fundamenta-se em sua própria dimensão essencial: é prerrogativa do Ser existir eticamente. Então, se é próprio do homem existir eticamente, temos que compreender a estrutura desse agir ético para compreendermos a possibilidade da organização sistemática desse agir.

O agir ético é um ato propriamente humano, então, começaremos a dissertar sobre esse agir a partir da estrutura antropológica do homem que é pressuposto da ética de limavaziana (LIMA VAZ, 2004, p.7-8). Para Lima Vaz, “o auto-exprimir-se no *lógos* é o primeiro e fundamental ato humano e que define (...) o ser humano enquanto tal, de acordo com o axioma que estabelece a correspondência ontológica entre ser e operar” (LIMA VAZ, 2004, p. 17). A auto-expressão do ser humano no *lógos* é possível porque o homem é um ser de estrutura e relação. Enquanto estrutura, o homem é constituído pelo seu corpo próprio, psiquismo e espírito (cf. LIMA VAZ, 2004, pp.149-214). Enquanto relação o homem se abre à realidade do mundo, do outro e do transcendente (cf. LIMA VAZ, 2013a, pp.9-125). A abertura humana o permite auto-expressar-se na realidade exterior seja constituindo sua própria realidade simbólica, o *ethos*, através manifestação dos seus atos, seja constituindo sua identidade, através da reflexão sobre si mesmo (cf. LIMA VAZ, 2004, p.17). A auto-expressão da unidade do homem, a pessoa, é a forma de manifestação que o leva a realizar-se existencialmente. A unidade profunda do homem, o núcleo ontológico de sua *ipseidade* pessoal (ou identidade realizada, como veremos), é expressa pela categoria de pessoa. No discurso da Ética Filosófica, portanto, a categoria de pessoa será tanto o pressuposto do discurso, pois

quem age é a pessoa em sua constituição paradoxal e ontológica (ser de estrutura e relação), quanto o termo do discurso, pois ao agir de acordo com sua constituição ontológica, a pessoa humana traça o caminho de sua autorrealização existencial. Portanto, é justamente esse paradoxo constitutivo do ser humano como unidade em busca de sua autorrealização como pessoa, que nos dará a chave de interpretação não somente da realização do homem no *ethos*, mas da Ética Filosófica como um todo.

Vale ressaltarmos que ao auto-expressar o dinamismo do Eu sou primordial na ambiência do *ethos*, o ser humano está operando a mediação entre a forma e natureza, ou o ontológico e o dado. Nesse sentido, a constituição da identidade realizada da pessoa humana é constituída por uma dialética elementar entre a finitude de sua existência e a pluralidade de formas (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 18). Essa ressalva é importante para salientarmos a possibilidade infinita de expressões humanas no *ethos*. A forma, nesse sentido, é “termo de um movimento ou de uma operação que caracteriza uma saída de si e um retorno a si (reflexão) do ser operante” (LIMA VAZ, 2004, p.18). Segundo o texto da obra em questão, o operar humano começa em sua dimensão orgânica e psíquica (*actus hominis*), mas torna-se propriamente humana no espírito (*actus humanus*). Ou seja, a auto-expressão do homem como pessoa, sua realização, dá-se de múltiplas formas. Mais uma vez, não existe uma receita ética, não existe um caminho pré-definido que temos de seguir para a autorrealização. O caminho da autorrealização é marcado fundamentalmente pela razão e pela liberdade próprias de cada ser humano. E, caberá ao homem, ser inteligente e livre, operar de acordo com sua própria inteligência e liberdade, dentro de seu próprio *ethos* histórico-social, em busca de sua própria unidade pessoal, de sua própria identidade ética. Segundo Lima Vaz, o ato inteligente e livre, próprio do ser humano, “exprime adequadamente a interioridade mais profunda de nosso ser ou do Eu sou primordial” (LIMA VAZ, 2004, p.19), nesse sentido podemos afirmar a autorrealização humana como o caminho para a conquista de sua identidade ética. Ou seja, a auto-expressão do Eu sou primordial é a realização ética do ser humano: o ser humano se auto-exprime na relação com o bem, se autodetermina em vista do fim (*eudaimonia*). Diz Lima Vaz, “é no domínio do agir ético ou da moralidade que deve ter lugar de modo existencialmente mais determinante para a vida humana o movimento de mediação segundo o qual o ser humano se constitui na auto-expressão das suas formas de existir” (LIMA VAZ, 2004, p.19). Portanto, a autorrealização do homem enquanto Eu sou primordial é a condição de possibilidade e a justificativa racional de tratarmos da realização humana no campo ético a partir da estrutura subjetiva do agir ético. Por conseguinte, cabe a nós, neste texto, esclarecer o caminho percorrido por Lima Vaz em sua Ética Filosófica, na intenção de demonstrar racionalmente a estrutura sistemática dessa autorrealização pessoal na ambiência do *ethos*.

O primeiro ponto a ser pontuado para falar da constituição sistemática do discurso é seu modelo. O modelo do discurso ético de Lima Vaz é o modelo ideonômico. Segundo Lima Vaz, o modelo ideonômico consiste em “transcrever as razões do *ethos* num discurso racional de forma demonstrativa” (LIMA VAZ, 2004, p. 12). Como podemos observar, a palavra ideonômico é constituída dos termos *ideia* e *nómos*. Tentando uma interpretação etimológica,

para ajudar-nos na compreensão atual, o modelo ideonômico intenta transcrever na palavra, ou no *lógos*, a norma ideal que fundamenta determinada realidade, em nosso caso o *ethos*.

Como já visto na introdução, a estrutura desse discurso constitui-se como um sistema aberto. Compreender o *ethos* como um sistema e justificar os elementos desse sistema permite-nos sistematizar as categorias fundamentais que o compõe. A possibilidade de sistematização da realidade do *ethos* o demonstra como uma realidade racionalmente ordenável e inteligível (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 14). A inteligibilidade do *ethos*, e a possibilidade de racionalização dele, é um dos sentidos que nos permite afirmar a viabilidade de uma ciência do *ethos*. Sendo possível a ciência do *ethos*, cabe a nós encontrarmos uma forma de discurso que consiga levar à cabo o maior desafio já posto à razão: a articulação original entre razão e liberdade (cf. LIMA VAZ, 2013b, p.81-85). A forma de discurso que Lima Vaz encontrou para articular razão e liberdade foi justamente a forma sistemático-dialética. Essa *aporia* inicial, a articulação original entre razão e liberdade, permite-nos discorrer discursivamente sobre a peculiaridade do agir do homem no *ethos*, demarcando a sua realidade plural e significada. Sem nos atermos nesse ponto, pois ele é paralelo à discussão aqui levantada, mas quando articulamos de acordo com os códigos da razão demonstrativa razão e liberdade, somos capazes de pensar a pluralidade do *ethos* não como um relativismo aleatório, mas como as várias formas humanas de significar sua realidade e conferir a ela símbolos histórico-culturais.

Voltando à estrutura presente na obra do autor jesuíta, é a abertura do sistema que marca tanto a pluralidade dos *ethea*, quanto a sua correlação estrutural com o homem, criador dos *ethea*. O *ethos* é um sistema aberto pois seu criador, o indivíduo, também apresenta-se como um complexo sistema aberto, que pode ser descrito racionalmente através de seus subsistemas, como o orgânico, psíquico, espiritual, cognoscitivo, prático, instrumental etc, e é tarefa da Antropologia Filosófica estruturar os subsistemas humanos em unidade (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 14-15). Lima Vaz recorre a essas explicações para demonstrar, através da constituição essencial do homem, que as características da abertura do sistema da ética podem ser verificadas exatamente na manifestação existencial do ser humano, através de sua racionalidade prática (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 15). Ou seja, se os princípios essenciais que estruturam a realidade do *ethos* radicam do espírito humano e marcam a abertura transcendental do *ethos* através de seu agir, ao utilizar dessa mesma estrutura para agir o homem insere em sua realidade empírica essa mesma abertura transcendental.

Explanado o modelo do discurso e a abertura do sistema, torna-se necessário estabelecer o objeto do discurso. Ora o objeto da ética é o *ethos* manifestado pela *práxis* e vida éticas do sujeito. Nesse sentido, o *ethos* é a realidade simbólica criada pelo agir humano durante sua vida ética. Essa realidade simbólica é o campo conceptual da ética e, portanto, seu objeto. De modo simplificado, o *ethos* é o objeto da ética e, para estudá-lo demonstrativamente precisamos recorrer ao tipo de racionalidade que o cria, no caso, a racionalidade prática (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 15).

Definido o objeto do estudo ético, podemos pensar no método do discurso (cf. LIMA VAZ, 2004, 16). Primeiramente precisamos esclarecer que método para Lima Vaz possui significação clássica, isto é, de modo simplista, método significa caminho. Nesse sentido, o método deve ser definido depois de definir o objeto pois, para pensarmos num “caminho” temos de saber “aonde queremos chegar”. Ou seja, o método da Ética Filosófica de Lima Vaz é definido de acordo com as especificidades próprias de seu objeto, o *ethos*. Essa explicação é importante, novamente, para salientarmos que o sistema ético de Lima Vaz não possui caráter determinista. O sistema é pensado de acordo com a própria realidade histórica-cultural, social e individual que constitui o *ethos* humano. Continuando, então, o método adotado precisa “captar no conceito” e articular conceptualmente as categorias fundamentais do *ethos*, dentro de um discurso sistemático e aberto. O método capaz de fazer tal articulação é o método dialético. Dialética para Lima Vaz tem o sentido ontológico, ou seja, é um discurso racional sobre o ser, sobre a unidade do ser, que intenta conferir sentido para a realidade caótica, para a multiplicidade. Em outros termos, é um caminho que a inteligência percorre a fim de encontrar a racionalidade imanente à realidade concreta e, ao encontrá-la, tentar significá-la. Aplicada à ética, a dialética intenta “explicitar a racionalidade imanente no *ethos* e na *práxis*” (LIMA VAZ, 2004, p. 16) num discurso lógico-demonstrativo organizado em sistema aberto.

Portanto, o discurso ético de Lima Vaz é um discurso logicamente ordenado sobre as razões ideais do *ethos*. Temos de ver agora as categorias elementares que fazem parte dessa estrutura. As categorias exprimem a forma da razão no plano lógico-dialético são resultantes “da mediação do Eu sou, enraizado pela experiência ética no mundo do *ethos*” (LIMA VAZ, 2004, p. 19), ou seja, as categorias “exprimem um aspecto real dessa experiência” (LIMA VAZ, 2004, p. 19), pois o Eu sou é justamente o sujeito que age no *ethos*. Essas categorias são captadas a partir dos próprios aspectos reais e empíricos do *ethos*, como o *ethos* é obra do indivíduo, essas categorias já pré-existem no indivíduo. Nesse sentido, também, é na auto-expressão da existência do indivíduo ético que podemos traçar os níveis de compreensão das categorias: pré-compreensão (sabedoria de vida), compreensão explicativa (ciências humanas) e compreensão filosófica. A compreensão filosófica, por sua vez, “oferece fundamentação inteligível última da existência ética” (LIMA VAZ, 2004, p.20). Por fim, mas não menos importante, o movimento dialético tem como tarefa organizar sistematicamente essas categorias dentro do modelo ideonômico do discurso. Esse movimento possui como princípio geral a suprassunção, que “assume na unidade do discurso a particularidade das categorias” (LIMA VAZ, 2004, p. 19). O princípio de suprassunção não é uma pura e simples negação, mas é a negação dialética que conserva o momento anterior e aprofunda a experiência em um nível mais fundamental de inteligibilidade. Além do princípio geral, o movimento dialético é regido pelos princípios da limitação eidética, ilimitação tética e totalização. Já tratamos da significação desses princípios no resumo, mas podemos exemplificá-los com aquilo que dissemos a pouco: o princípio da limitação eidética marca a finitude situacional do indivíduo ético na ambiência do *ethos*, mas essa limitação é suprassumida na categoria do espírito que

se abre à transcendência. Ambas estruturas, opostas em si, são unificadas pela categoria de pessoa que expressa em termos lógico-dialéticos o princípio da totalização.

Feito o breve percurso sobre a constituição básica da estrutura do sistema ético de Lima Vaz, temos os elementos suficientes para começarmos a tratar da realização da pessoa através dos atos éticos. Nesse sentido, tentaremos esboçar no próximo tópico o agir ético, obra da razão prática.

O AGIR ÉTICO

O agir ético é o uso da razão voltada para a *práxis* ética e possui como fim “a autorrealização do sujeito pela consecução do bem que lhe é conveniente” (LIMA VAZ, 2004, p. 33). Ou seja, o termo da razão prática, o bem, é imanente ao sujeito. O termo da razão prática é a própria perfeição (*enérgeia*) do sujeito. Diz Lima Vaz: “a obra humana por excelência é, sem dúvida, a realização plena da própria vida, orientada pela razão prática” (LIMA VAZ, 2004, p. 29). Nesse sentido, a razão prática é o primeiro invariante ontológico da constituição sistemática da ciência do *ethos*.

Terminamos o tópico anterior esboçando brevemente o método do discurso. Contudo, não nuançamos um aspecto importante deste método quando aplicado à ética. Explicitar as razões do *ethos* e da *práxis* é o objetivo da ética enquanto ciência (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 16). Ou seja, a ética tem como objetivo ser um discurso sobre as razões do *ethos*. Lima Vaz lembra-nos que o *ethos*, como já afirmou Aristóteles, é o mundo das coisas humanas (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 16). Sendo o *ethos* o mundo das coisas humanas, e sendo o homem marcado pelo princípio da liberdade, princípios este que o permite agir de modo próprio e auto-determinado (no sentido de que o agir humano não é necessário), como categorizamos sistematicamente esse agir? Retornamos então àquela aporia citada no tópico anterior: como articular demonstrativamente razão e liberdade? Vê-se, então, um paradoxo (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 16): a) a impossibilidade de fechar o sistema segundo sua própria razão; b) necessidade de abri-lo metafisicamente. O paradoxo consiste no fato de que, ao abri-lo metafisicamente estamos recorrendo à experiência última da inteligência, ou seja, estamos recorrendo à própria razão. Como Lima Vaz supera esse paradoxo na demonstração racional de sua Ética Filosófica? A resposta encontra-se justamente no método do discurso, o método dialético. Através da dialética Lima Vaz irá articular razão e liberdade recorrendo à dimensão essencial do homem e sua abertura à transcendência. Obviamente não iremos expor a categoria de transcendência neste artigo. Contudo, faremos o mesmo percurso feito por Lima Vaz na *Introdução da Ética Filosófica*.

A categoria de transcendência é constitutiva do ser humano (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 16). Sendo constitutivamente ordenado à transcendência, não poderíamos encerrar o discurso do operar humano em sua imanência, ou simplesmente em seu existir concreto. Encerrar o discurso ético na imanência seria uma contradição ontológica. Nesse sentido, devemos

estudar o agir humano individual (estrutura subjetiva do agir ético) a partir de sua dimensão onde dá-se a abertura transcendental que especifica o *télos* do agir. A dimensão do agir que o abre ontologicamente à transcendência é a dimensão causal constituída estruturalmente pela dimensão eficiente, e teleológico-normativamente pela dimensão formal. Enquanto causa eficiente, o agir ético é composto pelo dinamismo da sinergia entre os princípios do espírito: razão e liberdade. Enquanto causa formal, o agir ético é especificado pelo finalismo do bem, da verdade, da perfeição etc.

Nesse sentido, a própria estrutura racional do *ethos* não nos permite fechá-lo racionalmente, pois os princípios do dinamismo que o constitui tem a marca *tética* da ilimitação. Dada a necessidade de abertura do sistema da ética, para que ele seja condizente com a estrutura de seu benfeitor, essas dimensões permanecem abertas no fim do discurso da ética. A abertura do sistema dá-se sob dois pontos de vista. O primeiro diz respeito ao sujeito (LIMA VAZ, 2004, p. 16), e podemos entendê-la da seguinte maneira: o *ethos* é constituído pelo agir humano, a estrutura do agir humano é composta pelos princípios da inteligência e da liberdade, a inteligência e a liberdade são princípios de dinamismo ilimitado, logo o movimento da razão e da liberdade na estrutura causal do agir ético confere ao próprio *ethos* seu dinamismo de ilimitação *tética* e, nesse sentido, impõe sua própria abertura ao sistema do *ethos*. O segundo ponto de vista diz respeito ao objeto do agir ético (LIMA VAZ, 2004, p. 17), e podemos compreender essa abertura da seguinte maneira: ao agir eticamente o sujeito ordena voluntariamente o fim de sua ação ao horizonte do bem, o bem é uma realidade transcendental e una, sendo realidade transcendental e una não é possível fechá-la numa determinação imanente ou mesmo racional pois, também, sua própria constituição ontológica tem a marca da infinitude.

Como podemos ver, o ponto de vista subjetivo está articulado dialeticamente com o ponto de vista objetivo da necessidade de abertura do sistema. Essa articulação é possível dada a forma de razão que orienta o discurso da ética: a razão prática. No próximo tópico veremos brevemente a forma da razão prática para explicitar a articulação dialética entre razão e liberdade, bem e verdade. Como vimos, a necessidade dessa articulação é a tarefa de uma ciência do *ethos*. Vale salientar que ao responder a essa aporia logo no primeiro capítulo de seu texto, Lima Vaz fornece-nos a chave de leitura fundamental para a compreensão do todo do sistema.

A RAZÃO PRÁTICA

A razão prática é forma da razão que leva o sujeito à autorrealização de sua essência na existência ética, e é “a forma mais profunda e significativa de nosso ser” (LIMA VAZ, 2004, p. 19). Então, surge-nos a pergunta: qual a forma da razão prática? Em suma, a forma da razão prática pode ser expressa conceitualmente pelo quiasmo do espírito. Agora, cabe a nós explicitar o que seria o quiasmo do espírito e em que sentido ele pode ser dito a forma da razão prática.

Assim como a Ética Filosófica de Lima Vaz, o quiasmo do espírito possui três pressupostos: o pressuposto antropológico, que fundamenta o operar sintético da inteligência e da vontade; o pressuposto epistemológico, que exprime o conhecimento dos princípios de juízo teleológico normativo; e o pressuposto metafísico, que demonstra a lógica-dialética da abertura do espírito humano ao bem e à verdade. Em última instância, o quiasmo do espírito é o nível das normas universais que guiam o agir, ele singulariza-se na consciência moral, mediado pelos atos de deliberação e escolha no aqui e agora do agir.

Lima Vaz discorre sobre a forma da razão prática no capítulo da *Estrutura subjetiva do agir ético*, especificamente no momento da universalidade. Um dos sentidos que podemos compreender a abertura do capítulo com essa categoria, assenta-se justamente no objeto deste trabalho. Como vimos, a autorrealização do sujeito na ambiência do *ethos* só é possível devido à forma de racionalidade própria da ética: a racionalidade prática. Isso, pois, a razão prática é formada pelos princípios da inteligência e da liberdade que permitem ao sujeito agir de acordo com suas próprias razão e de acordo com sua vontade. Portanto, se a Ética é o estudo racional sobre o *ethos* e o *ethos* é a realidade simbólica criada pelos seres humanos, nada mais justo do que começar o discurso ético pela estrutura racional que permite o indivíduo agir eticamente. Essa universalidade do agir subjetivo será particularizada e singularizada no aqui e agora do agir². Por outro lado, como destacamos brevemente, a ciência do *ethos* exige a articulação demonstrativa de razão e liberdade, então, o quiasmo do espírito é a categoria através da qual Lima Vaz faz a articulação entre esses polos. A articulação é feita através do dinamismo da sinergia entre os atos da inteligência e da liberdade, diz Lima Vaz:

A interrelação dialética desses dois atributos manifesta a natureza ética da razão prática, nela tendo lugar exemplarmente o que alhures denominamos quiasmo do espírito, o entrecruzamento da verdade e do bem na sinergia dos atos da inteligência e da vontade (LIMA VAZ, 2004, p. 34)

O capítulo sobre a particularidade do agir ético tem como conceitos fundamentais a deliberação e escolha. De modo geral, podemos compreender deliberação e escolha como a atualização e concretização dos bens particulares em determinadas condições históricas e sociais. Nesse sentido, nosso intuito consiste em compreender como a razão prática opera em meio às intervenções dos valores contingentes e para-rationais do *ethos* (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 39). Ou seja, uma vez definida a forma da razão prática, a razão prática em sua universalidade, como podemos pensar a aplicabilidade da razão e da liberdade no aqui e agora do agir?

2 Posteriormente, essa estrutura irá se desdobrar demonstrativamente nas relações intersubjetivas e objetiva. Claro, devemos ressaltar que essa divisão categórica é obra da razão humana e que o *ethos* não existe de forma separada no tempo. Se pudéssemos usar uma analogia, poderíamos dizer que cada capítulo são frames do filme ético humano. Portanto, somente quando em conjunto que esses “frames” fazem sentido. O que queremos dizer é que a separação dos momentos, categorias e estruturas são uma separação didática que permite à inteligência compreender determinada realidade, no caso, a realidade do *ethos*.

Nessa categoria o indivíduo terá de usar não somente de sua estrutura espiritual (inteligência e liberdade), mas também de sua sabedoria de vida, o *phronimos* aristotélico (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 42). Esse é o momento mediador da estrutura subjetiva, pois é o momento particular em que o indivíduo terá de optar por tal e tal ação, à luz da universalidade da razão, na realidade concreta. É justamente na situação histórica do indivíduo que seu ser irá encontrar o caminho para escolha entre os bens particulares, por conseguinte, para sua autorrealização ética.

Intrinsecamente o sujeito possui a inclinação intencional para o bem. Contudo, ele possui a liberdade de escolha para deliberar e escolher em vista deste ou daquele bem, ou até mesmo optar por não escolher o bem, por assim dizer, isto é, “razão e vontade se veem diante de um bem particular (LIMA VAZ, 2004, p.45). Nesse sentido, liberdade de escolha apresenta-se diferente do livre arbítrio: a liberdade de escolha é a própria vontade do indivíduo penetrada pela razão. O livre arbítrio seria a possibilidade de utilizar de sua liberdade de escolha, ou não. Portanto, deliberar quais entre os bens que nos são apresentados no aqui e agora do existir ético nos levará à autorrealização, é justamente a execução da liberdade de escolha, próprias dos seres racionais e livres, portanto, própria do ser humano no caminho de sua autorrealização ética (cf. LIMA VAZ, p.45-6).

A consciência moral é a categoria que marca o momento da singularidade do agir ético. Podemos compreendê-la, num primeiro momento, como a revelação do Eu interior através da concretude do ato ético. Em termos demonstrativos, o exercício da razão prática que tem seu primeiro momento na universalidade da razão, desdobra-se na particularização do ato e singulariza-se na consciência moral (cf. LIMA VAZ, 2004, p.51).

Para Lima Vaz, o ato do indivíduo ético é essencialmente moral (cf. LIMA VAZ, 2004, p.56-58). Ou seja, a constituição do ato na dimensão espiritual exprime a moralidade de seu ser (ou consciência moral). Este ato é um ato reflexivo, ou seja, ao agir o sujeito intenciona sua ação racionalmente e a interpreta antes mesmo de executá-la. Não é pertinente trazemos categorias tempo-espaciais, mas para melhor compreender a reflexividade do ato podemos pensar que ela ocorre numa fração de segundo, onde o sujeito intenciona o ato, reflete sobre ele e julga se o ato está de acordo ou não com a universalidade da razão e do bem. Nesse sentido, a consciência moral possui como característica fundamental a instância de interioridade e judicatividade (cf. LIMA VAZ, p.59-60). A consciência moral compri-se, ou forma-se, na imanência do ato, no conhecimento prático do agir que reflete sobre si e volta-se para o objeto do ato. Nesse sentido, é na existência situada (limitação *eidética*) que o sujeito pode agir reflexivamente e ir além de si mesmo (ilimitação *tética*), em busca de sua identidade ética (*ipseidade*). A ipseidade, nesse sentido, é uma conquista permanente no movimento da realização existencial da vida do indivíduo (cf. LIMA VAZ, 2004, p.64-65). A categoria formal que exprime o sujeito ético no caminho constante da autorrealização é a categoria de Pessoa que, dado o objeto deste estudo, é a Pessoa Moral: feixe do agir e da vida do sujeito (cf. LIMA VAZ, 2004, p.231-232).

Então, perpassados os três momentos da Estrutura Subjetiva do Agir Ético podemos fazer o “enfeixamento” do texto dizendo que o quiasmo do espírito, enquanto forma da razão prática é a abertura da pessoa, como um todo aberto, na sua constituição ontológica. A pessoa abre-se ontologicamente pelos atos da inteligência e da vontade à universalidade do ser e do bem no caminho de sua realização ética. Esse percurso é feito ao longo de todo o livro da Ética Filosófica de Lima Vaz, contudo, seu núcleo estrutural encontra-se na definição da ética como um sistema dialético que busca articular originalmente razão e liberdade. Essa articulação está presente justamente na estrutura subjetiva do agir ético, via através da qual buscamos explicitar as articulações mais fundamentais para a compreensão da realização humana na existência concreta do *ethos*.

BIBLIOGRAFIA

LIMA VAZ, Henrique C. de. Antropologia filosófica I. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2014;

_____. Antropologia filosófica II. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2013a;

_____. Escritos de filosofia II: Ética e Cultura. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2013b;

_____. Escritos de filosofia III: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 2002;

_____. Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I. São Paulo, Loyola, 1999;

_____. Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2. São Paulo, Loyola, 2004;

A relação entre Ética e Democracia no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz

Patricia Carvalho Reis¹

Resumo: Neste nosso artigo, gostaríamos de abordar a tese sustentada por Vaz de que a democracia tem íntimas relações com a ética. Salientamos que não analisaremos os aspectos objetivos da democracia, mas, sim, as questões subjetivas. Em outras palavras, gostaríamos de tratar das paixões – seguindo um termo utilizado por Montesquieu – que movem os cidadãos num regime democrático. Para realizarmos o nosso objetivo, dividiremos o texto em três partes. Num primeiro momento, trataremos da democracia em alguns textos de Vaz. Após, analisaremos as reflexões desse autor sobre a consciência moral social dos cidadãos no Estado Democrático. Por fim, trataremos da ideia de realização na obra vaziana e de sua possível relação com a democracia.

Palavras-chave: democracia, ética, consciência moral, realização.

INTRODUÇÃO

Ao analisar a produção teórica de Vaz, observamos que esse pensador escreveu obras sobre Antropologia Filosófica, Ética e Metafísica. Na sua vasta produção bibliográfica, percebemos, também, artigos cujos temas centrais são Política e Democracia. Neste nosso artigo, gostaríamos de fazer uma reflexão sobre um tema de filosofia política na obra de Vaz. Mais especificamente, gostaríamos de aprofundar a tese sustentada por ele de que a democracia tem íntimas relações com a ética. Além disso, tentaremos pensar a democracia a partir da categoria “realização”, formulada por Vaz.

Neste nosso texto, não analisaremos os aspectos objetivos da democracia, mas, sim, as questões subjetivas. Em outras palavras, gostaríamos de tratar das paixões – termo utilizado por Montesquieu – que movem os cidadãos num regime democrático. Analisaremos, também, se a paixão presente nas pessoas no regime democrático interfere, de algum modo, no desenvolvimento de uma vida realizada. Para isso, dividiremos nosso artigo em três partes. Num primeiro momento, trataremos da democracia em alguns textos de Vaz. Após, analisaremos as reflexões desse autor sobre a consciência moral social dos cidadãos no Estado Democrático. Por fim, trataremos da ideia de realização na obra vaziana e de sua possível relação com a democracia.

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do grupo de pesquisa Estudos Vazianos (GEVaz).

1. DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE LIMA VAZ

Em muitas pesquisas sobre democracia, observam-se alguns quesitos para averiguar se um país é democrático, como, por exemplo: período em que o governante ocupa o cargo e modo pelo qual assume sua posição, independência da mídia, independência do Judiciário e nível de corrupção dos membros do governo. Assim, considera-se que o país democrático é aquele em que o governante respeita as instituições democráticas mencionadas. Esse pensamento destaca o posicionamento do governante, mas não observa o papel dos cidadãos, suas motivações, sua relação com a política. Isso nos faz perguntar se seria satisfatório esse modo de tratar a democracia.

Em dois artigos – “*Democracia e Sociedad*” e “*Democracia e Dignidade humana*” –, Vaz faz uma distinção entre Estado de Direito – aquele no qual existem instituições democráticas –, e Estado Democrático – aquele no qual os cidadãos têm um posicionamento democrático. Como ele acrescenta, uma comunidade política ou um Estado de Direito não é necessariamente uma comunidade democrática ou Estado Democrático. Apesar disso, um Estado Democrático tem como pressuposto ser um Estado de Direito². Assim, percebemos que, segundo Vaz, Estado Democrático constitui algo mais do que Estado de Direito.

Seguindo as ideias de Vaz, o Estado de Direito representa a emergência decisiva de uma forma superior de comunidade ética na história das sociedades humanas. Nele a relação de poder perde formalmente suas características de dominação e assume as prerrogativas de um poder cujo exercício soberano repousa sobre a soberania da lei³. O Estado de Direito é o limiar, o início da sociedade política propriamente dita. Segundo nosso autor, é no terreno do Estado de Direito que o nascimento da democracia “real” ou “efetiva” torna-se possível⁴.

É claro que um país com instituições democráticas oferece mais bem-estar para os cidadãos do que aquele em que o governante age de forma autoritária e não respeita os direitos das pessoas, em que a vontade do governante se sobrepõe à lei. Ora, não podemos deixar de nos contentar quando uma sociedade sai de um regime autoritário e passa para o Estado de Direito. Mas não podemos nos esquecer de que, em muitos países com leis e instituições democráticas, membros de tais instituições podem não ter condutas democráticas. É o caso, por exemplo, de a lei vigorar formalmente ou de os representantes que deveriam zelar pelo bem do país discriminarem alguns setores da sociedade ou serem omissos diante de situações de injustiça.

2 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, *Democracia e Sociedad*, in: Idem, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, 2013, 269; LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, *Democracia e Dignidade humana*, in: TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (orgs.), *Ética e Direito*, 2002, 363-364.

3 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, *Democracia e Sociedad*, in: Idem, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, 2013, 269.

4 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, *Democracia e Dignidade humana*, in: TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (orgs.), *Ética e Direito*, 2002, 362; 365.

Vaz ainda defende que um Estado Providência não é sinônimo de Estado Democrático. Como ele afirma, as sociedades nas quais o Estado tem como objetivo primordial a satisfação das necessidades podem ser defensoras de um centralismo do poder e obedecerem a uma lógica de concentração das instâncias decisórias nas mãos das tecnoburocracias, o que as distancia do Estado Democrático⁵. Para ele, a democracia política, fundada no exercício dos direitos e na efetiva partilha de poder entre os cidadãos, é o ponto central do Estado Democrático.

Segundo nosso pensador, o problema fundamental da comunidade política ou do Estado de Direito é o problema da constituição das leis mais justas⁶. Como ele acrescenta, no nível do social e no limiar do político, a ação do indivíduo é voltada para a satisfação das necessidades e para o reconhecimento do direito segundo as leis, respectivamente. Embora haja uma dimensão ética em tais ações, tal dimensão não é algo específico delas. Por outro lado, na comunidade democrática, no Estado Democrático, a ação é especificada pelo ético, pois, seguindo os termos de Vaz, é uma resposta da consciência moral do cidadão ao apelo de sua consciência política, apelo a conferir uma explícita intencionalidade moral ao ato político. Como prossegue nosso autor, no Estado de Direito, a ideia de virtude não tem um lugar central. Por outro lado, o problema fundamental da comunidade democrática é o da justiça na alma ou na consciência moral do cidadão como disposição permanente ou virtuosa de empenhar participativamente a sua liberdade nas tarefas do bem comum e, primeiramente, na tarefa fundamental da livre discussão em torno do mais razoável que será, concretamente, o mais justo. Como complementa, o cidadão participa livremente na medida exata em que ele se faz presente no espaço público pela autodeterminação de sua liberdade, que se comprova através do direito de discussão e escolha, no qual se manifesta a singularidade irreduzível de sua autonormatividade, a intransferível carga de sua responsabilidade pessoal⁷.

Para Vaz, o Estado Democrático constitui o ápice do edifício conceitual do político no qual convergem as linhas da Ética e da Política⁸. Portanto, num Estado Democrático, Ética e Política andam juntas. Isso não significa que a Ética absorva a Política ou vice-versa. O que Vaz parece nos dizer é que, para os cidadãos serem engajados na busca do bem comum, eles devem ser pessoas com condutas éticas. Após essas considerações, passaremos para o seguinte item da nossa apresentação.

5 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, Democracia e Dignidade humana, in: TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (orgs.), Ética e Direito, 2002, 359.

6 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, Democracia e Sociedade, in: Idem, Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura, 2013, 272.

7 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Democracia e Dignidade humana, in: TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (orgs.), Ética e Direito, 2002, 363-364.

8 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, Democracia e Sociedade, in: Idem, Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura, 2013, 272; LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, Democracia e Dignidade humana, in: TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (orgs.), Ética e Direito, 2002, 366.

2. CONSCIÊNCIA MORAL SOCIAL NO ESTADO DEMOCRÁTICO

No texto “*Moral, Sociedade e Nação*”, Vaz afirma que a sociedade política surge diretamente da livre aceitação de um projeto racional de existência em comum. Por isso, ela se distingue de outras comunidades como as étnicas ou regionais, em cuja origem os fatores naturais têm predominância. Além disso, para ele, a sociedade política só é realmente viva quando a consciência dos cidadãos se reconhece num bem comum especificamente humano que, interiorizado em cada um, permite a todos a vitória sobre as pulsões animais do egoísmo e da agressividade. Seguindo seu raciocínio, a sociedade política só se integra na plenitude da sua vocação humanizadora quando as técnicas e os estilos de organização – jurídicos, sociais, econômicos – que tal sociedade forja como instrumentos de sua estabilidade, se interiorizam no reconhecimento mútuo das consciências e recebem aí um conteúdo moral⁹.

No indivíduo, a consciência moral se faz presente na reflexão final do agir ético sobre si mesmo como autojulgamento extrínseco ao próprio agir. A comunidade ética, porém, não é um sujeito real subsistente na acepção ontológica e unívoca desse conceito. Assim, a consciência moral social manifesta-se em graus diversos de presença refletida em toda e qualquer comunidade ética. Em outras palavras, a consciência moral social diz respeito à aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins interiorizado em maior ou menor quantidade na consciência moral dos indivíduos¹⁰.

A consciência moral social se manifesta de modo mais expressivo no Estado Democrático, pois é nele que observamos uma comunicação das consciências sobre o bem comum. Por outro lado, numa sociedade em que o bem comum não é reconhecido pelos cidadãos, alguns valores morais concernentes à esfera pública podem até estar presentes nas leis, mas não no íntimo das pessoas.

Consideramos que uma comunicação das consciências sobre o bem comum não quer dizer que as pessoas tenham as mesmas opiniões quanto à política, mas que elas reconheçam existir um elo de natureza política entre elas que vai além da ideia de que, de vez em quando, elas votam em representantes ou de que, de vez em quando, elas torcem para seu país ganhar competições esportivas. Também não é um patriotismo exacerbado. Ademais, para nós e, no nosso entender, para Vaz também, a comunicação das consciências sobre o bem comum não é uma renúncia à vida íntima nem aos prazeres privados, mas diz respeito a um olhar constante dos cidadãos para a coletividade.

De nosso ponto de vista, o questionamento sobre o bem comum ou sobre o bem não tem uma resposta pronta ou definitiva. Nas situações empíricas, particulares, as pessoas se defrontarão com situações que lhes exigirão uma resposta sobre isso. Ao agirem com base em valores como a Verdade, a Justiça, o Amor, elas atuarão conforme esse bem, e por conseguinte,

9 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Moral, Sociedade e Nação*, in: Revista Brasileira de Filosofia, 53, São Paulo, 1964, 19.

10 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000, 85.

poderão se identificar como sujeitos éticos e, no caso de tais condutas serem aceitas por grande parte dos sujeitos de uma comunidade, comunidades éticas.

Poderíamos nos perguntar se é exigir demais que as pessoas – tão atarefadas com suas questões pessoais – se preocupem com o bem comum. Isso não deveria ser tarefa de políticos ou de acadêmicos estudiosos desse assunto? Apesar de reconhecermos que muitos não têm disposição de tempo de serem atuantes na esfera política, consideramos que a preocupação com o bem comum depende mais do exercício de certos comportamentos. Um exemplo bem característico do nosso tempo: quando utilizamos produtos menos nocivos ao meio ambiente ou quando descartamos o lixo de modo correto, estamos tendo um cuidado com o bem comum. Do mesmo modo, quando rejeitamos a prática de atos relacionados com a utilização de recursos públicos para fins privados ou quando não aprovamos condutas preconceituosas, estamos preocupando com o bem comum.

É importante salientar que a ideia de bem comum pode estar ou não estar presente em qualquer conjunto de pessoas como, por exemplo, numa família, numa sociedade civil ou, de acordo com o tema central desta nossa exposição, numa comunidade política.

Assim como Vaz, reconhecemos que a procura pelo bem comum não ocorre naturalmente. Tal busca num regime político requer cidadãos com responsabilidade, “interesse” pelo bem comum, capacidade de renúncia. Mas como pensar nesses requisitos com cidadãos que não têm oportunidade de educação, quando muitos não têm necessidades básicas atendidas e, tão importante quanto a essas questões, quando a sociedade não valoriza essa preocupação com o bem comum e, por sua vez, os cidadãos não têm interesse por isso?

A afirmativa de que cidadãos preocupados pelo bem comum ocorre em sociedades desenvolvidas economicamente nas quais todos tenham condições básicas atendidas e educação qualificada nos causa um certo incômodo. A realidade nos demonstra que isso não é verdadeiro. Entretanto, acreditamos que nas sociedades cujos cidadãos têm muitas carências materiais e onde são perceptíveis grandes desigualdades sociais, dificilmente as pessoas se preocuparão com o bem comum, uma vez que, no primeiro caso, elas terão necessidades mais urgentes e, no segundo, pode ocorrer de as pessoas lutarem pelos objetivos do seu grupo.

Após essa reflexão sobre a consciência moral social numa democracia, trataremos do último ponto de nossa comunicação: a ideia de vida realizada e de sua relação com o Estado Democrático.

3. VIDA REALIZADA

Segundo Vaz, a realização é um não contentamento com o simples existir, é uma inquietude para “ser mais”, é um movimento, não é passividade. Vaz ainda afirma que a categoria da realização corresponde ao “dever-ser” do homem ideal, mas pensado a partir do

“estar-no-mundo”, ou seja, da sua situação relativizada pelas coordenadas naturais, histórico-culturais e existenciais que circunscrevem o lugar do seu “ser-no-mundo”¹¹.

Vaz também defende que a vida realizada não é algo que se alcança uma vez, mas é uma procura e uma conquista constante, é uma tarefa nunca acabada¹². Diz respeito à formação da personalidade do ser humano. Além disso, essa experiência é particular, de um indivíduo específico que faz uma avaliação do sentido de sua vida.

A partir dessas observações, logo surgem algumas dúvidas. Como associar realização e democracia, uma vez que a realização é algo individual, de cunho íntimo? Consideramos que há várias perspectivas sob as quais podemos analisar essa associação. Em primeiro lugar, consideramos que o Estado Democrático é o regime que mais possibilita as pessoas buscarem uma vida realizada, uma vez que ele não oprime os cidadãos. Não há dominação como ocorre num regime sem leis. Não é difícil imaginar o quanto um Estado autoritário tem o poder de prejudicar a vida das pessoas com suas injustiças.

Num Estado Democrático, também não há indiferença dos cidadãos em relação à política como pode ocorrer num Estado de Direito. O Estado Democrático, ao reconhecer os cidadãos como protagonistas da política, dá mais condições para as pessoas buscarem uma vida realizada. Como já mencionamos, a vida realizada requer autonomia, uma postura ativa. Tal postura não ocorre somente na esfera privada, mas, também, na pública. Isso não significa que a pessoa esteja imune às adversidades ou que possa fazer o que deseja sem cumprir ordens de ninguém. Significa que há, no seu íntimo, vontade de alcançar algo, há autoconsciência. Portanto, o Estado Democrático propicia condições significativas para que as pessoas tenham uma vida realizada.

Mas não nos parece ser somente nesse sentido que podemos associar vida realizada e Estado Democrático. Muitas vezes, o sentimento de realização pode ser experimentado após a atuação do cidadão em prol do bem comum. Essa atuação implica em relações entre as pessoas baseadas no agir ético, ou seja, relações baseadas no reconhecimento e no consenso. Se, para Vaz, é impossível afirmar a receita para se ter uma vida realizada, ele dá alguns indícios do que podemos fazer para que a tenhamos. Segundo Cláudia Maria Rocha de Oliveira, para Vaz, a realização é uma categoria que deve estar relacionada com as ideias de transformação, de ser-mais, de Verdade, de Bem, e, por fim, de tarefa constante¹³. Ora, num Estado Democrático, as pessoas têm mais oportunidades de ter contato com esses valores, uma vez que elas têm relações baseadas na moralidade com mais frequência. Como já mencionamos, a ideia de bem comum é algo que está presente no íntimo delas.

Além disso, apesar de a realização ser algo de foro íntimo, consideramos que ela ocorre, muitas vezes, quando atos bons ocorrem independentemente do fato de sermos nós os

11 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1995, 171.

12 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica, II*. São Paulo: Loyola, 1995, 164.

13 OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Liberdade no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, São Paulo, Edições Loyola, 2013, 218.

responsáveis por tais atos ou seus beneficiários diretos. Do mesmo modo, a presença de atos maus ou injustos ao nosso redor, também podem afetar nossa sensação de vida boa. Em outras palavras, as nossas relações com outras pessoas interferem diretamente na nossa ideia de realização assim como as relações entre as pessoas, de modo geral, em determinada comunidade política, influenciam a nossa concepção de vida realizada. Ora, como podemos viver bem ao deparar com injustiças ao nosso lado? Até que ponto devemos ou conseguimos abs-trair isso? Quem nos garante que não serão nós ou nossos entes queridos que também serão vítimas de injustiças? E, mais do que isso, a injustiça vivida pelo outro não é nociva por si só? Em outras palavras, para nós, viver numa sociedade injusta é nocivo mesmo para quem, em determinado momento, não sofre diretamente os preconceitos de tal lugar.

Segundo Vaz defende, a forma mais alta de relação intersubjetiva corresponde ao encontro de natureza ética ou moral, fundada no reconhecimento. E a manifestação diametralmente oposta é, por sua vez, a redução do outro a objeto na relação senhor-escravo. Portanto, para Vaz, em nenhum plano o homem afirma tão decisivamente como condição de “sujeito” – em contradição às simples coisas da natureza – quanto naquele que se apresenta como ser moral, isto é, consciente e livre. Em nenhum outro plano, a esfera subjetiva é transcendida mais rigorosamente quanto naquele em que a contingência do arbítrio individual cede lugar à universalidade necessária da norma, e em que as consciências singulares se encontram no livre consentimento aos mesmos valores. Logo, é no plano da moralidade que a comunidade humana descobre a sua essência mais profunda e revela também seus problemas mais fundamentais¹⁴.

Na contemporaneidade, ao analisar as relações entre as pessoas, em muitos países, inclusive no nosso, observamos que há uma valorização da relação entre sujeito e coisa em detrimento da relação entre sujeito e sujeito. Como consequência, as relações que mantemos com o outro são cada vez menos baseadas nas ideias de reconhecimento e de consenso. Raramente as pessoas e, no caso de nosso enfoque, cidadãos, têm espontâneos e autênticos encontros baseados numa relação ética. No que diz respeito à relação entre cidadãos e cidadãos, observamos uma certa indiferença, falta de reconhecimento, falta de sensação de pertencimento a algo em comum.

Isso nos impele a pensar se a relação entre sujeito e objeto pode, de fato, nos proporcionar a ideia de realização. Vaz é categórico ao afirmar que a qualidade de vida não pode ser definida apenas em termos de objetos, usos, necessidades, satisfação, consumo, uma vez que o “bem viver” não é uma consequência necessária do “bem estar”. Como ele nos lembra, as necessidades não têm limites¹⁵.

Sabemos que situações de muitas carências materiais traz grandes infelicidades. Mas, ao mesmo tempo, uma vida repleta de bens materiais não nos parece ser o caminho para a

14 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Moral, Sociedade e Nação, in: Revista Brasileira de Filosofia, 53, São Paulo, 1964, 4.

15 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Cultura e Religião, in: IDEM, Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura, 2013, 281.

realização. Como já mencionamos, a realização está relacionada com o tornar-se, com um ideal, com um vir a ser.

A leitura dos textos de Vaz sobre a política nos sugere a ideia de que a democracia efetiva somente se manifesta quando há cidadãos éticos. Assim, não basta cobrarmos condutas dos governantes se, também, não mudarmos nossos atos. Apesar de ser um trabalho difícil, nos parece ser compensador buscar um Estado Democrático, uma vez que esse regime propicia ocasiões para as pessoas manterem relações mais elevadas umas com as outras. Encontros marcados pela cooperação em vez da competição, pela busca mais frequente do interesse comum em vez de uma procura pautada somente no interesse particular.

Ao refletirmos essas ideias, nos sentimos como um doente que recebe o diagnóstico e, assim, pode procurar tratamento. A cura não depende somente dos governantes, também temos responsabilidade e, conseqüentemente, capacidade de atuarmos para retirar o mal que nos acomete. Sem instituições e sem educação, o caminho para alcançarmos um Estado Democrático não será fácil. Mas, sem vontade de mudança e sem disposição para isso, aí sim, uma democracia efetiva nunca será alcançada. Ora, para se chegar a um Estado Democrático, os cidadãos, primeiramente, têm que ser movidos pela preocupação com o bem comum. Para isso, é necessário uma transformação interior dos cidadãos, a qual nosso autor não julga ser fácil, mas que, ao mesmo tempo, nos parece ser o único modo de nos aproximar de uma vida em que a experiência da realização seja mais verdadeira e mais frequente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1995.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Cultura e Religião, in: IDEM, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, 2013.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Democracia e Dignidade humana, in: TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (orgs.), *Ética e Direito*, 2002.
- LIMA VAZ, HENRIQUE CLAUDIO. *Escritos de filosofia V: Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIMA VAZ, HENRIQUE CLAUDIO, Moral, Sociedade e Nação, in: *Revista Brasileira de Filosofia*, 53, São Paulo, 1964.