

A ÉTICA E A CRISE DA MODERNIDADE: UMA LEITURA A PARTIR DA OBRA DE HENRIQUE C. DE LIMA VAZ¹

Marcelo Perine

Henrique Vaz: uma vida filosófica

Nascido em uma família de forte tradição intelectual e humanista, Henrique Cláudio de Lima Vaz entrou para a Companhia de Jesus em 1938, fez os estudos de teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, foi ordenado sacerdote, em 1948, e doutorou-se em Filosofia na mesma Universidade Gregoriana, em 1952. Iniciou o magistério na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, em 1953, então situada em Nova Friburgo, posteriormente transferida para São Paulo e Belo Horizonte, da qual recebeu um Doutorado *Honoris Causa*, em agosto de 1993. De 1964 a 1986, foi professor na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, que o homenageou com o título de Professor Emérito em agosto de 2001. Faleceu em Belo Horizonte, no dia 23 de maio de 2002.

Em sua Bio-bibliografia,² Lima Vaz afirma que a inspiração personalista está na origem da sua elaboração filosófica. As obras de Emmanuel Mounier e de Jacques Maritain, bem como a assídua leitura da revista *Esprit*, ocuparam lugar capital na sua formação filosófica, desempenhando o papel de primeiro instrumento de interpretação do mundo moderno nos seus aspectos políticos e sociais. As polêmicas de Mounier com os ideólogos do Partido Comunista francês motivaram o seu primeiro contato com o marxismo, e a marca personalista mostrou-se definitiva na posterior crítica ao marxismo elaborada a partir do estudo direto das obras de Marx no final dos anos 1950 e início dos anos 1960.

1 Retomo aqui, fundindo-os, dois textos anteriormente publicados: Democracia e filosofia do agir humano. Observações sob uma luminosidade que permite a visão. In: MAC DOWELL, J. A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário, São Paulo: Loyola, 2002, p. 317-332, e Nihilismo ético e filosofia. In: PERINE, M. (Org.). *Diálogos com a cultura contemporânea*. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ, São Paulo: Loyola, 2003, p. 57-69.

2 Cf. Bio-bibliografia. In: PALACIO, C. (Org.). *Cristianismo e História*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 415-425.

O intenso contato com os clássicos da filosofia grega e medieval, bem como o crescente interesse pela filosofia moderna nos primeiros anos do seu magistério filosófico convergiram para o tema das relações entre Cristianismo e mundo moderno, que polarizou a sua reflexão a partir dos anos 1960. O volume *Ontologia e História*³ recolhe o melhor da sua elaboração filosófica nesse período, no qual se destacam a reflexão sobre cristianismo e consciência histórica, a grande meditação filosófica sobre o Absoluto e a História, e o primeiro esboço do problema filosófico do “outro”, que reaparecerá na reflexão antropológica posterior. O livro *Escritos de Filosofia I*⁴ reúne escritos publicados entre 1963 e 1984 sobre os problemas de fronteira entre filosofia e teologia e sobre a herança teológica do pensamento moderno. De grande importância na reflexão desses anos são os textos sobre “Fé e Linguagem” e “A linguagem dos sinais dos tempos”. A presença do personalismo aparece sobretudo em dois textos desse período: “Pessoa e sociedade: o ensinamento de João XXIII” e “Catolicismo e mundo moderno”.

O tema das relações entre Cristianismo e mundo moderno permaneceu como centro de convergência da reflexão dos anos 1970-1980, fortemente marcada pelo estudo sistemático da obra de Hegel. Os *Escritos de Filosofia II*⁵ são a melhor expressão da intensa rememoração filosófica sobre os temas Ética e Cultura, nos quais se cruzam as grandes linhas inspiradoras do seu pensamento, de Platão a Hegel, passando por Agostinho, de Aristóteles a Tomás de Aquino, prolongando-se até os grandes nomes do tomismo e do personalismo contemporâneo. Entretanto, é nos dois volumes da *Antropologia Filosófica*⁶ que o seu pensamento alcança a sua elaboração mais elevada. A *Antropologia Filosófica*, obra da maturidade filosófica do autor, apresenta inicialmente uma rica sinopse histórica das concepções do homem na filosofia ocidental. A reflexão sistemática, depois de definir o objeto e o método da antropologia filosófica, constrói-se magistralmente em três seções. Na primeira, desenvolvem-se as estruturas fundamentais do ser humano, articuladas segundo as categorias do corpo próprio, do psiquismo e do espírito. Na segunda seção, o cruzamento das categorias da objetividade, da intersubjetividade e da transcendência tecem a compreensão filosófica das relações fundamentais do ser humano. É na terceira seção, sobre a unidade do ser humano, que a herança da inspiração personalista revela seu permanente vigor. Com efeito, a

3 *Ontologia e História*. São Paulo: Duas Cidades, 1968 (2. ed. *Escritos de Filosofia VI*. São Paulo: Loyola, 2001).

4 *Escritos de Filosofia I*. Problemas de Fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.

5 *Escritos de Filosofia II*. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

6 *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991; *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

unidade fundamental do ser humano desenha-se a partir da categoria da realização e culmina na categoria da pessoa humana, compreendida filosoficamente entre o tempo e a eternidade.

Após um primeiro zênite alcançado na elaboração da *Antropologia*, o pensamento de Lima Vaz prossegue o seu itinerário em direção à transcendência, iniciado com a reflexão sobre o Absoluto nos anos 1960. No volume de *Escritos de Filosofia III*,⁷ estão reunidos textos publicados entre 1990 e 1996. A elaboração filosófica da primeira metade dos anos 1990 desenvolve-se em torno a três vetores temáticos, que articulam a filosofia com a cultura, com a civilização e com a transcendência. Os dois primeiros vão desembocar na síntese histórico-sistemática sobre a Ética, enquanto o terceiro vetor, que orienta a reflexão para a significação histórico-cultural e também a metafísica da idéia de transcendência, manifesta a permanência do tema Cristianismo e mundo moderno como horizonte último e ponto de convergência de todas as linhas de reflexão. Com efeito, a reflexão filosófica detecta no esmaecimento da idéia de transcendência no nosso horizonte cultural um dos pontos de cristalização mais dramáticos da presente crise espiritual do Ocidente.

No final da década 1990, o pensamento de Lima Vaz traz à luz uma segunda grande síntese histórico-sistemática, desta vez em torno da Ética filosófica. No prolongamento do primeiro ápice alcançado na *Antropologia Filosófica*, os *Escritos de Filosofia IV e V*,⁸ modestamente chamados de *Introdução à Ética Filosófica*, representam como o solstício de verão da sua luminosa trajetória. No primeiro volume, desenha-se a grande lembrança histórica do itinerário da ética ocidental, desde as suas origens gregas até a ética filosófica cristã do século XX, que encontra em Maurice Blondel, Joseph Pieper e Jacques Maritain seus maiores expoentes. O segundo volume analisa o agir ético e a razão prática na vida ética segundo suas estruturas fundamentais, a saber, a subjetiva, a intersubjetiva e a objetiva.

Mais uma vez a inspiração personalista aparece no momento mais elevado da sua elaboração filosófica, ao situar no cerne do problema de uma Ética filosófica a questão do *sujeito*. A compreensão filosófica da pessoa humana como *subsistência* e *manifestação* abre-se para uma compreensão do ser humano como sujeito ético ou pessoa moral, cuja prática só pode ser justificada racionalmente pela admissão de uma metafísica do Bem como princípio e fundamento da ciência prática. Com efeito, a pressuposição que torna possível a ética filosófica, desde as suas origens, é a de uma relação constitutiva do ser humano ao

7 *Escritos de Filosofia III*. Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

8 *Escritos de Filosofia IV*. Introdução à Ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999. *Escritos de Filosofia V*. Introdução à Ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000.

Bem transcendente, compreendido como instância racional, trans-histórica e normativa de todo agir histórico.

Em *Raízes da modernidade. Escritos de filosofia VII*,⁹ seu último livro publicado, que veio à luz poucos dias antes de sua morte, encontramos uma profunda penetração no solo metafísico do ocidente, para encontrar na crise do século XIII as raízes do advento da razão moderna, com todas as conseqüências desse evento que abre um novo ciclo intelectual na história do ocidente.

A questão do niilismo nos escritos de Henrique Vaz

A questão do niilismo ético está no centro das preocupações filosóficas de Henrique Vaz. Em artigo publicado na revista *Síntese*, procurei mostrar não só a recorrência do tema na sua reflexão, como também o contexto ou o horizonte no interior do qual o tema se desenvolve.¹⁰ Retomando aquela análise, chamo a atenção para o seguinte: desde *Escritos de Filosofia II*, que recolhe a reflexão publicada em artigos esparsos a partir de 1974, particularmente na trilogia de artigos publicados na revista *Síntese*, “Ética e civilização”,¹¹ “Ética e comunidade”¹² e “Ética e razão moderna”,¹³ a expressão “niilismo ético” foi assumindo progressivamente na reflexão de Henrique Vaz “aquela tonalidade cinzenta da hora crepuscular em que, segundo a famosa metáfora de Hegel, se levanta o vô da Ave de Minerva para pintar em claro-escuro sobre um aspecto da vida que envelheceu, a ponto de não poder mais ser rejuvenescido, mas apenas reconhecido”.¹⁴

A literatura filosófica sobre o niilismo cresceu enormemente ao longo do século XX. Basta passar os olhos nas 40 páginas de referências bibliográficas apresentadas por Franca D’Agostini no seu livro *Lógica do niilismo*,¹⁵ para nos darmos conta da quantidade e da diversidade de aproximações a esse fenômeno, que interessa à filosofia desde a sua origem. Com efeito, segundo Sexto Empírico, o sofista Górgias teria sido o primeiro niilista da história, com as três proposições fundamentais da sua obra *Do não-ser ou da natureza*: primeiramente, que nada existe; em segundo lugar que, se existe algo, não pode ser apreendido; em terceiro lugar, que mesmo que pudesse ser apreendido não poderia nem ser formulado nem explicado aos outros¹⁶.

9 *Escritos de Filosofia VII. Raízes da Modernidade*, São Paulo: Loyola, 2002.

10 Cf. PERINE, M. Ética e sociedade. Razão teórica versus razão técnica. *Síntese. Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 49-68, jan./abr. 2002.

11 Cf. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 17, n. 49, p. 5-14, abr./jun. 1990.

12 Cf. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 5-11, jan./mar. 1991.

13 Cf. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 53-85, jan./mar. 1995.

14 Cf. PERINE, M. Art. cit., p. 58.

15 Cf. D’AGOSTINI, F. *Lógica do niilismo*. Dialética, diferença, recursividade. Trad. M. Perine. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

16 Cf. SEXTO EMPÍRICO. *Contra os matemáticos*, VII, 1, p. 65-87.

Junto com os sofistas, também os cétricos poderiam ser contados entre os primeiros niilistas da história da filosofia ocidental. Os cétricos, porque negavam a certeza afirmada por Sócrates-Platão de chegar à *epistéme* por meio da dialética, e propunham como ideal de sabedoria a *ataraxía* e a *apátheia*, isto é, a ausência de perturbação e de paixão, como consequência da *epoké*, atitude afirmada por Pirro de Élis, que consistia na suspensão de todo juízo.¹⁷ Os sofistas, por terem afirmado o niilismo não só no campo da ontologia e da epistemologia, mas também no campo da práxis, seja pela recusa da doutrina socrática da virtude-ciência, seja pela afirmação da superioridade da eficácia e do sucesso sobre a sabedoria e a virtude no tratamento dos negócios da cidade.¹⁸

Como se vê, desde o início o espectro do niilismo ronda a nossa tradição de pensamento, mas foi particularmente a partir do século XIX que ele se apresentou com suas formas mais conhecidas e, talvez, mais assustadoras, a saber: o niilismo político e o niilismo moral.

O niilismo político floresceu na Rússia, como movimento de crítica pessimista ao conjunto dos fatos sociais e históricos, inspirado inicialmente pelo pensamento de jovens intelectuais, dentre os quais se destacou Dimitri Pisarev (1840-1868), com sua doutrina do “egoísmo racional”, que afirmava a primazia dos direitos da personalidade humana, derivados de uma natureza que leva o homem à satisfação das suas exigências mais imediatas. A partir desse egoísmo racional, todos os valores humanos, morais, teológicos ou estéticos deviam ser redefinidos segundo um critério que opõe radicalmente o simples e o popular ao luxo aristocrático. No final do século XIX, esse ideal de autonomia moral e social desembocou, para uma parte do movimento niilista, no ativismo de tipo terrorista, confundindo-se com a doutrina anarquista de Mikhail Bakunin, “que passa da crítica da organização social ao princípio da destruição de toda forma de Estado”.¹⁹

O niilismo moral está ligado ao gigantesco empreendimento de Nietzsche de fazer uma “filosofia a golpes de martelo”, para quebrar as velhas tábuas de valores, superar a metafísica e todas as outras filosofias pela aniquilação do mundo do ser. O niilismo associado à obra de Nietzsche é, em primeiro lugar, o que ele chamou de niilismo europeu, aquela forma de niilismo passi-

17 Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos*, IX, p. 107.

18 Cf. BANNOUR, W. Le nihilisme. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*. L'Univers Philosophique, dirigé par André Jacob. Paris: PUF, 2000, p. 207-213, espec. p. 209.

19 Cf. DUCHAMPS, J. Nihilisme. In: *Encyclopédie philosophique universelle*. Les Notions Philosophiques, tome 2, dirigé par Sylvain Auroux, Paris: PUF, 2002, p. 1748-1750, aqui p. 1749. Sobre o niilismo, anarquismo e populismo no pensamento russo ver: VOLPI, F. *O niilismo*. Trad. de A. Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999, p. 37-42.

vo ou de enfermidade do século que, pela desvalorização da vida, do corpo, dos instintos, engendrou o último homem, um ser que chegou a tal esgotamento de suas forças, a ponto de não querer senão morrer e mergulhar no grande nada. Na origem da compreensão nietzscheana do niilismo como decadência, estão as suas leituras juvenis de Schopenhauer e de alguns expoentes da escola do pessimismo, como Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen, Philipp Mainländer e, também, o estudo atento da teoria da decadência de Paul Bourget, bem como a intensa meditação sobre as obras de Dostoiévski e de Turgueniev.²⁰ Mas o niilismo proclamado por Nietzsche não é só destino da Europa, no sentido de lógica da decadência. Com efeito, no diagnóstico da enfermidade, “a interpretação dos *signais* da decadência, supõe a concepção filosófica nietzscheana da vida como ‘vontade de potência’, isto é, a *interpretação* filosófica do próprio ser da vida, ou do ser na sua relação com a vida”.²¹ Por isso, o niilismo de Nietzsche é também o niilismo ativo, anunciado e instaurado por iniciativa de Zaratustra, profeta dos novos tempos que se seguirão ao luto pela morte de Deus, último bastião do sobremundo metafísico, gerado na aurora da civilização europeia pela doutrina dos dois mundos de Sócrates e de Platão.

É com esse niilismo ético, denunciado e anunciado de maneira tão impressionante por Nietzsche, que a reflexão de Henrique Vaz se defrontou longa e silenciosamente nas últimas três décadas da sua vida filosófica. O niilismo ético pode ser tomado como a chave de compreensão do que Henrique Vaz chamou de “enigma da modernidade”, que, segundo ele, se traduz no “trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que no seu impetuoso e, aparentemente, irresistível avanço para a universalização, não se fez acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal, que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido”.²² Dito de maneira mais sintética, trata-se do “enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética”.²³

As raízes desse niilismo ético deveriam ser buscadas numa tríplice ruptura apontada por Henrique Vaz: uma ruptura com a estrutura axiológica e normativa do *ethos*, que organiza teleologicamente as estruturas objetivas da socialidade; uma ruptura

20 Cf. o cap. 7 “Niilismo e decadência em Nietzsche”, de VOLPI, F., op. cit., p. 42-64.

21 Cf. DESCHAMPS, J., op. cit., p. 1749.

22 Cf. Ética e civilização. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 17, n. 49, p. 5-14, abr./jun. 1990, p. 10.

23 Cf. Ética e comunidade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 5-11, jan./mar. 1991, p. 11.

com a tradição pela primazia do futuro na concepção do tempo na modernidade, que levou ao predomínio do fazer técnico na concepção da ação humana, e, finalmente, uma ruptura com o fundamento transcendente das normas e dos fins da ação humana pela imanentização do *sentido* e do fundamento do *valor* na razão finita e na liberdade situada. Portanto, as raízes do niilismo ético seriam as mesmas da modernidade, forjada no cerne das revoluções que abalaram todas as estruturas do mundo ocidental a partir do final do século XVI, dentre as quais se inscreve o cartesianismo como a maior revolução filosófica depois de Platão. De fato, afirma Lima Vaz, “é na revolução operada por Descartes na estrutura do pensamento clássico que devem ser buscadas as origens de uma nova idéia da Ética e de uma nova figura da consciência moral”.²⁴

Entretanto, o grande artífice da nova razão ética teria sido Thomas Hobbes, em cuja obra os princípios de um estrito materialismo mecanicista levou à ruptura com a teleologia do Bem, que servia de fundamento para a ética antiga e medieval. A concepção hobbesiana da ética está fundada na afirmação de um princípio rigorosamente egoísta e utilitarista na definição do estado original do homem, entendido como indivíduo isolado e guiado exclusivamente pelos instintos da auto-conservação e da dominação, para os quais o único limite é o temor da morte. Esta concepção, segundo a análise de Lima Vaz, “reveste-se de uma significação emblemática na gênese das racionalidades éticas modernas, na medida em que mostra com inconfundível nitidez o caráter *poiético* ou fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos: Hobbes, com efeito, reconhece como única originalidade do homem o ser o artífice da própria humanidade”.²⁵ Assim, a grande descoberta do homem iniciada no Renascimento aparece também na revolução galileiana da doutrina jurídica operada por Hobbes: descartando todo princípio teológico e transcendente, ele sublinha que a soberania pertence essencialmente ao universo profano e, portanto, a essência da política não pertence ao céu, mas à terra. Em suma, para Hobbes existe uma perfeita equação entre moral, social, contratual ou convencional. O indivíduo egoísta e isolado está na origem de tudo o que tem valor e, portanto, de tudo o que é digno de respeito.

As raízes comuns do niilismo ético e da era moderna, na perspectiva de uma análise filosófica, encontram-se na profunda

24 Cf. VAZ, H. C. de L. Crise e verdade da consciência moral. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 461-476, out./dez. 1998, p. 466. Sobre as origens cartesianas da ética moderna, ver o capítulo “A sabedoria cartesiana” em: *Escritos de Filosofia IV*, p. 267-291.

25 Cf. Ética e Razão Moderna, p. 72. Ver também o capítulo “Thomas Hobbes: política e moral”, nos *Escritos de Filosofia IV*, p. 293-311.

transformação da concepção antropológica, que repercutiu na concepção das estruturas do agir humano, tanto na dimensão subjetiva da moralidade como na dimensão objetiva da eticidade ou do existir em comum dos homens. Com efeito, o antropocentrismo da concepção moderna do homem²⁶ resultou no que Henrique Vaz chama de “prometeísmo antropológico da modernidade”, consagrado filosoficamente nas filosofias do sujeito e ideologicamente no individualismo dominante nas sociedades modernas. É a partir dessa revolução antropológica que o homem moderno “levanta a formidável pretensão de ser o fundamento e o lugar conceptual do movimento de transcendência no qual é supressumida, no nível dos valores, normas e fins universais, a oposição entre *práxis* humana e seu mundo enquanto situados na particularidade do seu acontecer empírico. Pretensão formidável, com efeito, essa em que a *práxis* humana se propõe como capaz de dar a si mesma o seu próprio fundamento, de ser a fonte última da sua própria *teoria*, de constituir-se, em suma, no sentido mais estrito, como *criadora* do seu mundo”.²⁷

Esse prometeísmo está na origem do abandono de uma concepção teleológica, da qual se seguiu a perda do referencial social ou de um *ethos* objetivo para o desenvolvimento da vida humana. Junto com o abandono da concepção teleológica da vida humana, o prometeísmo do homem moderno levou-o a uma ruptura com a tradição. Por força do seu ser moral, o ser humano é também estruturalmente tradicional, e a recusa da tradição é a ruptura com o estilo de vida forjado em torno de saberes, valores, normas de procedimento, regras de convivência que tiveram a sua validade comprovada pela garantia de sobrevivência e pela identidade conferida aos grupos humanos. A substituição do caráter exemplar conferido ao passado por uma projeção no futuro das possibilidades ilimitadas do fazer técnico subtrai, furtivamente, do processo de formação da identidade pessoal e social o caráter normativo do *ethos*, no qual passado e presente são supressumidos na compreensão de si mesmo e da própria ação. Finalmente, o prometeísmo do homem moderno leva também à ruptura com Deus, tão vigorosamente descrita na filosofia de Nietzsche, que, sem sobra de dúvida, foi a que melhor captou o significado da transformação espiritual contida na desvalorização de todos os valores e a expressou no audacioso projeto humano de se descobrir sem dever se referir a nada além de si mesmo.

26 Cf. *Antropologia Filosófica I*, 3. ed. corrigida (1993), p. 77-110.

27 Cf. *Ética e civilização. Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 17, n. 49, p. 5-14, abr./jun. 1990, p. 12.

A descoberta das raízes do niilismo ético da modernidade,²⁸ a partir da tríplice ruptura instaurada pelo prometeísmo do homem moderno: a ruptura com a estrutura axiológica e normativa do *ethos*, que organiza teleologicamente as estruturas objetivas da socialidade; a ruptura com a tradição pela primazia do futuro na concepção do tempo, que levou ao predomínio do fazer técnico na concepção da ação humana; e, finalmente, a ruptura com o fundamento transcendente das normas e dos fins da ação humana pela imanentização do *sentido* e do fundamento do *valor* na razão finita e na liberdade situada, conduz também à descoberta do segredo da filosofia, formulado por Henrique Vaz nos termos de uma tarefa, ao mesmo tempo teórica e prática. Entretanto, antes de apresentar a sua versão da tarefa da filosofia, após o diagnóstico da crise da modernidade, é preciso expor também o antídoto que a reflexão do filósofo contrapõe à crise que se instalou no coração da modernidade.

A democracia como antídoto para a crise

Os dois textos fundamentais para a reflexão sobre a democracia foram escritos na segunda metade dos anos 1980, coincidindo com o auge do grande movimento social e político que levou ao restabelecimento da ordem democrática em nosso país e à promulgação da Constituição de 1988. São eles: “Democracia e Sociedade”, de 1985, escrito a pedido de Hélio Jaguaribe para o livro *Brasil, sociedade democrática*, também publicado na revista *Síntese*,²⁹ e “Democracia e Dignidade Humana”, de 1988, também publicado na revista *Síntese*.³⁰ Além desses, vou recorrer também ao capítulo sobre “Ética e Direito” dos *Escritos de Filosofia II*, no qual Henrique Vaz apresenta a versão refundida do artigo “Antropologia e Direitos Humanos”, publicado em 1977 na *Revista Eclesiástica Brasileira*.³¹

28 No final do primeiro capítulo sobre fenomenologia e axiologia da modernidade, dos *Escritos de Filosofia VII*, Henrique Vaz faz a seguinte grave advertência: “Em virtude da seiva que corre a partir dessas raízes, julgamos não ser temerário afirmar que o único fim previsível para o ciclo da modernidade seria a eliminação de todo tipo de pergunta radical em torno do sentido da existência e da vida, que primeiro se formulou segundo definidos parâmetros intelectuais no terreno da teologia. O triunfo definitivo do *niilismo* metafísico e ético assinalaria então o fim da modernidade” (p. 30).

29 Cf. Democracia e sociedade. In: JAGUARIBE, H. (Ed.), *Brasil, sociedade democrática*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985, p. 480-485; depois em *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 11, n. 33, p. 5-19, jan./abr. 1985 (doravante citado no texto com a sigla SNF 33), também publicado como Anexo IV em *Escritos de Filosofia II*.

30 Cf. Democracia e dignidade humana. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 15, n. 44, p. 11-25, set./dez. 1988 (doravante citado no texto com a sigla SNF 44).

31 Cf. Ética e Direito. In *Escritos de Filosofia II*, p. 135-180, versão refundida de: Antropologia e direitos humanos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 37, n. 145, p. 13-40, 1977.

Pretendo, num primeiro momento, expor sumariamente o pensamento de Henrique Vaz *juxta propria principia*, servindo-me dos seus textos e também de duas entrevistas com ele publicadas.³² Em seguida, pretendo destacar algumas questões teóricas que os textos levantam para o filósofo, isto é, o homem da compreensão, e concluir refletindo sobre alguns desafios práticos que essa compreensão de democracia propõe ao homem da ação, para concluir com a apresentação da compreensão que Henrique Vaz tem da tarefa da filosofia diante desses desafios teóricos e práticos.

O conceito de democracia

Logo no início da reflexão sobre “Democracia e sociedade”, Henrique Vaz oferece uma espécie de *Shibólet* para a compreensão do conceito de democracia. O privilégio concedido à questão da democracia, na reflexão dos que se preocupavam com o destino político do Brasil, no momento em que o ciclo autoritário chegava à sua exaustão, parecia repousar sobre o pressuposto inquestionável de que “a democracia designa a forma mais alta de organização política a que pode aspirar uma sociedade” (SNF 33, p. 5). Esse mesmo pressuposto também está na base da elaboração conceptual da democracia no pensamento de Henrique Vaz, operada no interior de uma reflexão cujas matrizes são a politologia clássica e a filosofia de Hegel.

O ponto de partida da reflexão sobre a democracia, seja como ideal seja como necessidade histórica, não poderia ser outro senão a origem grega da nossa civilização, na qual o seu destino de algum modo já está selado. Com efeito, no momento em que a soberania da lei toma o lugar do arbítrio despótico no governo da cidade, permitindo o exercício de uma razão política, tanto na discussão sobre a melhor forma de governo como na prática da vida política, na medida em que esta é a forma mais alta de convivência entre os homens, a idéia e a prática democráticas passam a delimitar “um espaço de significação de natureza eminentemente axiológica”, no qual “encontra seu fundamento a eminente dignidade ética do político” (SNF 33, p. 6).

Com efeito, é a essência ética do político que permite pensar a superioridade da forma democrática de vida política, por força da realização mais perfeita da *isonomia*, a igualdade dos cidadãos perante a lei, e da *eunomia*, equidade da lei, dois predicados irrenunciáveis da *politéia*, espaço de realização dos indivíduos na cidade, aos quais se acrescenta a *isegoria*, o direito de

32 A primeira entrevista é: Filosofia e forma da ação. Uma entrevista de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 2, p. 77-102, 1997. A segunda entrevista encontra-se em: NOBRE, M.; REGO, J. M., *Conversas com filósofos brasileiros*. Rio de Janeiro, Editora 34, 2000, p. 29-44.

falar, participar e decidir diretamente na *ekklesia* dos *eleutherói*, isto é, a assembléia dos homens livres, símbolo-real da totalidade do corpo político. A brilhante e fugaz experiência grega de democracia direta, “desvendou de um lado, com fulgurante evidência, a natureza ética da ação política e, de outro, manifestou na participação democrática e no exercício político da liberdade a radicalidade das suas exigências” (SNF 33, p. 7). Já está formulado aqui o núcleo da idéia de democracia no pensamento de Henrique Vaz: trata-se de uma “idéia reguladora e normativa” ou de um ideal que revela a “essência ética do político” (SNF 33, p. 8), com a qual se deve medir as efetivas práticas democráticas que pretendam construir ou reconstruir uma experiência democrática viável.

Que seja esta a natureza da idéia vaziana de democracia, confirma-se pela resposta à questão levantada por Marcos Nobre e José Marcio Rego sobre a possível utilização do conceito de utopia para descrever a sua visão do futuro da sociedade humana. Responde Henrique Vaz: “O conceito de utopia não pertence ao meu universo filosófico [...]. Nesse ponto, sigo a lição de Hegel: a filosofia trata do que é; o que *será* fica para os profetas. Reconheço que o conceito de utopia tem sido, na história intelectual e política do Ocidente, uma matriz fecunda de modelos ideais de sociedade que cumprem uma importante função histórica como alimento dessa reserva de esperança sem a qual dificilmente a humanidade prosseguiria seu caminho rumo a um futuro que se espera melhor. Talvez possamos pensar a utopia em analogia com a ‘idéia reguladora’ kantiana: necessária para orientar a marcha da história, mas inalcançável por definição”.³³ Foi seguindo a lição de Hegel que Henrique Vaz empreendeu a tarefa de pensar os desdobramentos históricos da idéia grega de democracia fundada no problemático conceito de igualdade política.

Problemático, em primeiro lugar, porque o pressuposto necessário mas não suficiente da idéia de democracia não pode ser pensado em termos quantitativos ou aritméticos, como ocorre no pensamento político moderno, no qual os indivíduos são reduzidos a “átomos movendo-se num espaço social isotrópico”, justamente porque as teorias políticas modernas repousam na “hipótese insustentável da igualdade *natural* entre os homens da qual resultaria a constituição da sociedade pelo pacto de associação entre iguais”. O conceito de igualdade política forjou-se, no pensamento grego, pela suprassunção do domínio das irredutíveis diferenças naturais, em que “a igualdade dos indivíduos é a das carências e da exigência da sua satisfação”, no domínio do político entendido como o “da relação entre os ho-

33 Cf. *Conversas com filósofos brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000, p. 42.

mens que se tece exatamente como relação da *igualdade na diferença*” (SNF 33, p. 9), ou, o que é o mesmo, no “domínio da *igualdade reconhecida*” sob a égide da idéia de justiça, matriz conceptual do Estado fundado sobre a lei ou, simplesmente, Estado de Direito (SNF 33, p. 10).

Problemático também porque no mundo moderno o econômico tornou-se uma dimensão do político, introduzindo na esfera da igualdade política aquela igualdade chamada por Hegel de abstrata, que caracteriza os indivíduos diante da natureza como seres de necessidades. Liberdade econômica e liberdade política, embora essencialmente diferentes, acabaram por fundir-se de maneira irreversível na “confusa e ambígua igualdade social sobre a qual se tenta construir a idéia moderna de democracia” (SNF 33, p. 11). Segue-se daí que uma razoável solução do problema da satisfação das necessidades passa a ser pressuposto e condição de efetivação da igualdade política. Em termos hegelianos, o Estado de direito repousa sobre o Estado da necessidade, ou, como afirma Henrique Vaz, “a adequada relação do grupo humano com a natureza como fonte de recursos (trabalho) passa a condicionar decisivamente a efetiva relação dos indivíduos entre si como sujeitos do direito (reconhecimento)” (SNF 33, p. 12).

Além do adequado enfrentamento do caráter duplamente problemático da idéia de igualdade política, a reinvenção moderna do conceito de democracia exige o desdobramento da dialética da igualdade na diferença num nível muito mais profundo, no qual ela enfrenta “o risco do seu mais decisivo aprofundamento ético, pois deve ser conservada na diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político na singularidade irreduzível da sua autonormatividade, a intransferível carga da sua responsabilidade pessoal” (SNF 33, p. 12). Trata-se, portanto, de fazer com que a idéia de liberdade ocupe na comunidade democrática na mesma posição de matriz conceptual ocupada pela idéia de justiça na comunidade política.

Ora, a idéia de liberdade, constitutiva da consciência moral dos indivíduos-cidadãos, faz da comunidade democrática a forma superior da comunidade política, na medida em que os cidadãos, enquanto indivíduos livres, são chamados a responder tanto aos imperativos da justiça expressos na universalidade da lei, fundamento da relação de igualdade, como às exigências da sua consciência moral a serem traduzidas nas ações virtuosas, cujo fundamento é a relação de liberdade. Eis porque, segundo Henrique Vaz, “o problema fundamental da comunidade democrática é o problema da *areté*, da justiça na alma como virtude ou disposição permanente (*exis* ou hábito)”. Segue-se daí que um processo de democratização ou redemocratização deva ser pensado como “articulação das condições concretas do exercí-

cio das liberdades políticas às exigências morais do projeto democrático” (SNF 33, p. 13).

Afirmar, como faz Henrique Vaz, que “na democracia a liberdade política ou é constitutivamente moral ou não é autêntica liberdade” não é pregar um moralismo abstrato, pois o exercício das liberdades políticas inclui, necessariamente, “uma solução razoável do problema da satisfação das necessidades”, bem como o “direito ao reconhecimento do universo da lei” (SNF 33, p. 13). Do mesmo modo, não é moralismo falar de exigências morais do projeto democrático, posto que, como afirma Henrique Vaz em outro lugar, “não há democracia sem uma mobilização da consciência moral dos cidadãos, quer dizer, da consciência dos cidadãos da sua responsabilidade moral na participação política; eventualmente, também, na gestão do político, uma vez que a democracia é essencialmente participativa”.³⁴

Esse conceito de democracia é retomado no texto de 1988 sobre “Democracia e dignidade humana”. Nesse texto, Henrique Vaz cumpre a tarefa teórica de estabelecer “com suficiente rigor demonstrativo, a proposição que afirma ser a democracia, no plano político, a expressão mais adequada da dignidade humana” (SNF 44, p. 11). A tarefa se impõe, em primeiro lugar, como o problema histórico da emergência dos regimes democráticos modernos e da “formulação de um conceito de democracia dotado de predicados axiológicos que definem sua excelência como regime político, justamente no momento em que se consuma a separação entre Ética e Política” (SNF 44, p. 12). Os êxitos do enfoque histórico sobre a emergência dos regimes democráticos modernos sugerem, por um lado, que “o mais grave desafio com o qual se defronta a democracia no mundo atual é representado, provavelmente, pela integração do ‘social’ no ‘político’” (SNF 44, p. 15) e, por outro, que nas sociedades políticas do Ocidente “a relação entre democracia e dignidade humana permanece uma norma à espera das condições que permitam seu efetivo cumprimento na prática política e uma proposição teórica à espera de convincente demonstração” (SNF 44, p. 16).

A demonstração convincente dessa proposição teórica é a tarefa do segundo enfoque do problema. Este consiste em assumir a moderna noção de dignidade humana “no nível de uma conceptualidade filosófica adequada a articulá-la à idéia de democracia” ou, o que é o mesmo, em “recuperar no plano ético a noção de *dignidade humana* e articulá-la com a idéia de *democracia*, essa igualmente reformulada na perspectiva de uma unidade orgânica entre Ética e Política” (SNF 44, p. 17).

Essa demonstração se revela convincente ao termo da análise da sociedade política ocidental, do ponto de vista da sua or-

34 Cf. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, n. 2, p. 101, 1997.

ganização, em três níveis ou momentos lógico-dialéticos da sua constituição. Esses níveis, já enunciados no artigo anterior, são:

- 1) o do social, definido antropologicamente pela relação intersubjetiva, no interior da qual a relação do trabalho ou da luta para a satisfação das necessidades se apresenta como a mais elementar na gênese conceptual do político;
- 2) o nível do político propriamente dito, regido pela dialética da igualdade na diferença, que surge pela suprassunção da igualdade *abstrata* do primeiro nível na igualdade *concreta* estabelecida pela matriz conceptual da idéia de justiça formulada na lei, e
- 3) o nível qualitativamente novo do democrático, assinalado pelo aprofundamento decisivo da igualdade na diferença, proporcionado pela nova matriz conceptual, que não é mais a idéia de justiça mas a de liberdade participante (cf. *SNF 44*, p. 18-20).

Mais uma vez, a democracia é afirmada como idéia reguladora do universo conceptual do político, não como idéia utópica, mas como alvo perseguido pela razão política que pretenda responder às exigências da essência moral da democracia, a começar pela solução justa e razoável do problema da satisfação das necessidades, em seguida pela adequada resposta política às exigências morais decorrentes, antes de tudo, do direito do cidadão ao reconhecimento no universo da lei e, acima de tudo, da sua consciência moral posta diante das tarefas do bem comum. Mais uma vez, a idéia de democracia é pensada a partir das exigências éticas intrínsecas à ação política como “a expressão adequada no campo político, da essencial dignidade do homem, que reside no seu ser moral” (*SNF 44*, p. 21).

A conclusão do artigo, mais uma vez, é um repto lançado à iniciativa, à capacidade e à sensibilidade moral dos homens políticos: “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” (*SNF 44*, p. 22).

Desafios para a compreensão

Antes de formular algumas considerações em torno dos pontos que, a meu ver, mais solicitam um empenho de compreensão, quero chamar a atenção para o teor da afirmação de Henrique Vaz citada no final da exposição sumária do seu conceito de democracia. Num pensamento sempre nuançado, mes-

mo quando exprime com determinação suas posições teóricas, não é comum encontrar nos escritos de Henrique Vaz expressões como: “Podemos pois afirmar, com absoluta certeza...”. O vigor da expressão parece indicar que o que está em questão aqui é uma convicção teórica profundamente arraigada em torno das exigências éticas da ação política.

No meu entender, este é o primeiro desafio que o conceito de democracia, cuidadosamente formulado no interior de uma filosofia de dimensões verdadeiramente universais, lança à compreensão, a saber, o desafio de ser compreendido como um verdadeiro *conceito* de uma filosofia que não se elaborou ao sabor dos modismos ou dos interesses dominantes, portanto uma filosofia isenta de formulações talhadas para responder a projetos pessoais. É no interior de um pensamento de modo nenhum rapsódico que esse desafio deve ser enfrentado. Uma parte significativa dessa tarefa foi realizada com sucesso por Rubens Godoy Sampaio,³⁵ ao encontrar na categoria da *intersubjetividade* da *Antropologia Filosófica* o fundamento antropológico da irrenunciável dimensão ética da ação política. Digo isso porque no conceito de democracia as exigências da consciência moral do indivíduo cruzam-se com os imperativos da justiça a serem traduzidos na ação. Portanto, a compreensão do conceito de democracia supõe que se compreenda a relação entre ética e política no pensamento de Henrique Vaz.

Para enfrentar esse problema, que em diferentes ocasiões foi objeto do meu interesse teórico,³⁶ mais uma vez encontro na consistente arquitetura da obra de Henrique Vaz a luz que me permite pelo menos ver de que se trata quando se trata da relação entre ética e política. Num denso texto intitulado “Ética e Política”,³⁷ estão sinteticamente formuladas as premissas para a compreensão do problema.

O texto parte da evocação de uma histórica conversação entre Napoleão I e Goethe, na qual o imperador manifesta “a convicção de que a *política* ocupa, para o homem moderno, o lugar que, para o homem antigo, fora ocupado pela *tragédia*” (SNF 29, p. 5). A analogia entre tragédia antiga e política moderna pro-

35 Cf. SAMPAIO, R. G., *O ser e os outros. Um estudo de teoria da intersubjetividade*. São Paulo: Unimarco Editora, 2001. Ver também, do mesmo autor: *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema* em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006.

36 Cf. PERINE, M. Ética e política. Irredutibilidade e interação de relações assimétricas. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 17, n. 48, p. 35-46, jan./mar. 1990; A constituição do político na tradição ocidental. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 543-574, out./dez. 1992; Política, poder e violência. À margem de Platão, Aristóteles, Hannah Arendt e Éric Weil. *Hypnos*. São Paulo, ano 5, n. 6, p. 35-45, 2º sem. 2000.

37 Cf. VAZ, H. C. de Lima, Ética e Política, *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 10, n. 29, p. 5-10, set./dez. 1983 (doravante citado no texto com a sigla SNF 29), publicado também como Anexo III dos *Escritos de Filosofia II*, p. 257-262.

cede do papel desempenhado em ambas pelo destino: “O destino trágico inscreve-se num céu mítico onde impera a lei da necessidade. O destino político está preso à cadeia hipotético-dedutiva que define as condições ótimas para o controle da sociedade pelo Poder. Desta sorte [...] a *política* no mundo moderno é um *fazer* na ordem da causalidade eficiente que, como o antigo Destino, age sobre as liberdades do alto de um céu misterioso: lá o capricho dos Deuses, aqui as razões do Poder” (SNF 29, p. 6).

Mas a analogia entre tragédia antiga e política moderna revela o seu profundo paradoxo, pois a reflexão sobre as origens do pensamento político ocidental mostra que o âmbito do político se constituiu sob a égide de uma racionalidade essencialmente teleológica, ordenadora da vida em comum em torno de um fim ou um bem, que é a justiça, ao mesmo tempo, na cidade e na alma de seus cidadãos. Quando, com o advento dos tempos modernos, “a *vontade de poder* se impôs como constitutiva do político, sem outra finalidade senão ela mesma e sem outras razões legitimadoras senão as que podem ser deduzidas da hipótese inicial da sua força soberana” (SNF 29, p. 7), a racionalidade ordenadora do político passou a se traduzir em termos de uma “técnica racionalmente otimizada do exercício do poder” (SNF 29, p. 5), aprofundando a cisão entre ética e política preconizada na prática por Maquiavel e consagrada na teoria pelo refluxo individualista da Ética moderna que condicionou “a idéia de ‘comunidade ética’ ao postulado rigoroso da autonomia do sujeito moral tal como o definiu Kant” (SNF 29, p. 7).

A raiz da cisão moderna entre ética e política deve ser buscada na substituição do “antigo solo ontológico que fundava a justiça na teleologia do Bem” pelo “vínculo contratual que une os indivíduos na aceitação do poder soberano” como “o fundamento da justiça política” (SNF 29, p. 8). Dito de outro modo, com palavras do próprio Henrique Vaz: “A teoria e a prática da política no mundo moderno mostram que a hipótese inicial dos indivíduos como partículas isoladas, que só o atendimento das carências e necessidades irá unir no vínculo jurídico do pacto de sociedade, tem, como contrapartida, a concepção e a efetivação histórica do Estado como sistema exterior de força cuja hipertrofia torna-se diretamente proporcional à multiplicação e à complexificação das relações sociais que hipoteticamente têm o contrato social como fundamento e o Estado como sistema regulador” (SNF 29, p. 8-9).³⁸

Essa compreensão da moderna cisão entre ética e política permite supor que uma das raízes da crise das sociedades políti-

38 A análise pormenorizada e amplamente documentada do que Henrique Vaz chama de passagem da “antropologia política clássica” à “antropologia política moderna”, encontra-se no já citado capítulo sobre Ética e Direito dos *Escritos de Filosofia II*, espec. p. 148-172.

cas contemporâneas deva ser buscada “num projeto de existência política que aceita a oposição indivíduo-poder como a oposição primeira e constitutiva do ser-em-comum político”. Ademais, dado que nesse projeto o indivíduo é pensado exclusivamente como ser de carências e necessidades, o sistema político fica submetido à racionalidade instrumental do fazer, elevado à condição de fim em si, que relega os fins propriamente éticos à “esfera das convicções subjetivas do indivíduo” (SNF 29, p. 9).

A conclusão da análise sugere que a superação da cisão entre ética e política exige a assunção de um novo ponto de partida da filosofia política, cujo pressuposto seria “a idéia de *comunidade ética* como anterior, de direito, aos problemas de relação com o poder do indivíduo isolado e submetido ao imperativo da satisfação das suas necessidades e carências”. Se é verdade, como conclui Henrique Vaz, que na comunidade ética “se traça a linha de fronteira entre Ética e Política”, então a questão fundamental levantada por ele no final da sua reflexão é mais do que pertinente, a saber: “como recompor, nas condições do mundo atual, a comunidade humana como comunidade ética e como fundar sobre a dimensão essencialmente ética do ser social a comunidade política?” (SNF 29, p. 9).

O leitura desse texto de Henrique Vaz vem confirmar a minha hipótese de que o desafio de compreender o seu conceito de democracia como um verdadeiro conceito filosófico, do qual procede a exigência de compreensão adequada da relação entre ética e política, só encontrará resposta satisfatória no interior de uma análise filosófica da ação humana. É o que também me sugere a leitura dos textos já citados: “Ética e Civilização”, “Ética e razão moderna”, “Ética e Justiça: filosofia do agir humano” e “Ética e Comunidade”.

Desafios para a ação

Na entrevista a Marcos Nobre e José Marcio Rego, Henrique Vaz é chamado a se pronunciar sobre a constatação de que “nossa sociedade produz incessantemente elementos autodestrutivos como riscos ambientais globais, ameaças de desintegração social em larga escala e alienação cultural em massa”. Na resposta à indagação, Henrique Vaz modestamente reconhece a sua incompetência para avaliar os aspectos técnicos dos fenômenos, mas conclui sua resposta com uma imagem que merece ser evocada aqui, pelo seu caráter emblemático. Eis o texto: “A história tem seus desertos, assim como a geografia. Um dos desafios mais antigos das civilizações é ousar a travessia de desertos, seja geograficamente, seja historicamente, desertos que muitas vezes o ser humano mesmo criou. Nossa civilização dispõe de todos os recursos, técnicos, políticos e éticos,

e é capaz de formular estratégias que conjurem um triste destino de criadora de desertos. Às sociedades e aos seus responsáveis cabe decidir”.³⁹

A sugestão de que a criação de desertos possa ser um triste destino da nossa civilização é no mínimo preocupante, principalmente quando se constata que dispomos dos recursos técnicos, políticos e éticos para conjurá-lo. No final de seus textos, junto com o penetrante rigor de suas análises, que poderiam sugerir certo pessimismo da inteligência, Henrique Vaz indica também alguns ensaios de efetivação da idéia de democracia e de comunidade ética, que podem motivar algum otimismo da vontade.

No final do texto “Ética e Política”, é claramente afirmado que um dos esboços simbólicos da nova forma de comunidade ética na civilização contemporânea pode ser detectado na presença atuante em nosso mundo da consciência dos direitos humanos como consciência da humanidade, “assinalando a crise e o declínio [...] do Estado do *poder* e impondo a exigência, a um tempo ética e política, da edificação de um autêntico Estado de *direito*” (SNF 29, p. 10). Diante da “interrogação sobre a capacidade e disposição da nossa sociedade para empreender a reforma moral do Estado e atender às exigências éticas do projeto democrático”, com a qual se conclui a reflexão sobre “Democracia e Sociedade”, Henrique Vaz sugere que uma enorme esperança se ergue diante de nós, “alimentada pela multiplicação das práticas populares de solidariedade, pela difusão de formas múltiplas de consciência participativa, ou seja, por ensaios de democracia vivida na sua mais alta exigência ética”. E conclui: “é por esse caminho, cremos, que deverá afinal transitar o destino da democracia entre nós e, com ele, o destino da liberdade” (SNF 33, p. 13s.). Finalmente, como já evoquei acima, a exigência de tornar concreta, na prática política das atuais democracias, a idéia de democracia como expressão adequada da dignidade humana é um repto lançado à iniciativa, à capacidade e à sensibilidade moral dos homens políticos no final do texto sobre “Democracia e dignidade humana” (SNF 44, p. 21s.).

Conclusão

Tendo refletido sobre o diagnóstico vazeano da crise ética da modernidade e sobre a sua proposta de antídoto para superá-la, resta agora concluir com a apresentação da sua compreensão da tarefa da filosofia diante dessa realidade. A tarefa da filosofia foi formulada, nos escritos de Henrique Vaz, de maneira cada vez mais clara nos últimos dez anos de sua vida filosófica, particularmente a partir da *lectio magistralis* sobre “Morte e Vida

39 Cf. *Conversas com filósofos brasileiros*, p. 43.

da Filosofia”,⁴⁰ pronunciada no encerramento da Semana Filosófica em homenagem aos seus 70 anos e aos 50 anos da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus. Precisariamos reler aquela memorável conferência, na qual expõe com a costumeira modéstia as grandes linhas da sua auto-biografia intelectual, que praticamente se confunde com a história da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, para nos darmos conta da clarividência com que é formulada a tarefa da filosofia, magistralmente realizada na sua vida, numa dialética de tradição e contemporaneidade.

Baste aqui uma única citação daquela lição magistral para resumir o seu pensamento a respeito: “Para mim, o exercício do ato de filosofia é sempre uma ‘memoração’ (uma *Erinnerung*, como diria Hegel), e uma ‘atenção’ que podemos chamar conceptualizante, ou seja, pensada, refletida e discursivamente explicada, à realidade. Duas dimensões que nascem da mesma origem do ato de filosofar – ou da decisão de filosofar, da qual fala Hegel – e que definem o espaço espiritual onde a Filosofia tem a sua morada e onde vive. Filosofia é *anámnese* – recordação – e é *nóese* – pensamento. Na verdade, toda cultura é *anamnética*, pois nem os indivíduos nem as sociedades podem viver sem continuamente recuperar sua vida vivida – seu passado – para nele perscrutar as razões da sua vida presente. Mas a Filosofia assume como tarefa *pensar* tematicamente seu próprio passado – unir *anámnese* e *nóese* – e, nessa memoração pensante, reinventar os problemas que lhe deram origem e, assim, cumprir o destino que, ainda segundo Hegel, está inscrito na sua própria essência: captar o tempo no conceito – o tempo que foi e o tempo que flui no *agora* do filosofar”.⁴¹

Essa tarefa teórico-prática é traçada para a filosofia em artigo de 1998 intitulado “Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI”.⁴² Após afirmar que a formação histórica da chamada modernidade estaria provavelmente chegando ao seu fim, ao qual seguir-se-ia “a passagem da modernidade como programa de civilização para a modernidade como forma definitiva de uma civilização”, isto é, “a forma do existir sob a norma da tecno-ciência, regendo todos os campos da nossa atividade” (SNF 80, p. 32), Henrique Vaz esboça um lugar possível para Tomás de Aquino no horizonte filosófico em que se destacam três elevações: a História, a Metafísica e a Ética. O prognóstico de um novo surto do pensamento metafísico, que traduz a secreta esperança do filósofo, é formulado em face do dilema

40 Cf. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, out./dez. 1991.

41 Id., *ibid.*, p. 689s.

42 Cf. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 18-42, jan./mar. 1998, republicado em *Escritos de Filosofia VII*, p. 239-267 (doravante citado no texto com a sigla SNF 80).

não apenas teórico, mas eminentemente prático, “que se arma em torno da maneira de viver e interpretar a relação do ser humano com o domínio da realidade objetiva, dita relação de objetividade, e que estrutura o seu estar-no-mundo. Na relação de objetividade que prevalece na nossa cultura a realidade do mundo passa a oscilar cada vez mais entre a objetividade produzida pela atividade técnica e materializada nos objetos da produção técnico-industrial de um lado e, de outro, a objetividade dada ao ser humano na sua experiência original e fundante – experiência metafísica por definição – da transcendência do Ser sobre a finitude dos seres. Ora, essa experiência propriamente metafísica implica, em última análise, em virtude do dinamismo da afirmação, a posição de um Absoluto na ordem da existência” (SNF 80, p. 41).

A mesma tarefa já tinha se esboçado como exigência de retomar a vocação pedagógica que inspira a filosofia desde a sua origem. A já citada reflexão sobre “Ética e Justiça”, no início do segundo lustro dos anos 1990, converge para a afirmação de que o caminho para superar os impasses em que nos encontramos estaria, talvez, na retomada da primeira revolução antropológica da nossa tradição, iniciada pela descoberta socrática da *psyché* como dimensão da interioridade humana portadora do *lógos*, capaz de abrir-se à universalidade do Bem para se tornar sede da virtude e princípio interior da vida na justiça. Aquela revolução antropológica, imortalizada por Platão no *Fédon*, considerado também por Henrique Vaz como “a carta magna do pensamento ocidental”,⁴³ dirige a nossa atenção para a tarefa primordial da educação ética como educação para a liberdade, formulada no *Fédon* em termos de imortalidade. Segundo Henrique Vaz: “O mundo ético não é uma dádiva da natureza. É uma dura conquista da civilização. Como também tem sido uma conquista longa e difícil o estabelecimento e a vigência do Estado democrático de Direito. Trata-se de conquistas permanentes, sempre recomeçadas e sempre ameaçadas pela queda no amoralismo, no despotismo e na anomia. E é, sem dúvida, no campo da educação que se travam, a cada geração, as batalhas decisivas dessa luta. É aí, afinal, que as sociedades são chamadas a optar em face da alternativa onde se joga o seu destino: ou a de serem sociedades da liberdade que floresce em paz ao sol do Bem e da Justiça [...], ou a de enveredarem pelos obscuros caminhos da horda sem lei”.⁴⁴

Quando uma concepção tradicional da democracia, que a define exclusivamente pelos seus aspectos formais ou por suas instituições legais, alia-se a uma concepção conservadora do

43 Cf. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, out./dez. 1991, p. 689.

44 Cf. *Ética e Justiça*, *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-454, out./dez. 1996, p. 451.

poder político, entendido unicamente como poder de distribuição de recursos escassos, corre-se o risco de só vislumbrar a ação política como uma aventura por zonas cinzentas de amoralidade, para as quais a mobilidade da opinião pública estabeleceria os limites sociais da tolerância.⁴⁵

Mas quando se ousa pensar a democracia à luz de uma filosofia do agir humano, empenhada em “dar razão (*logon dounai*) das exigências de inteligibilidade presentes nas categorias fundamentais do *ethos* como o Bem (*agathon kai kalon*) ou o Melhor (*ariston*), a Lei (*nomos*) ou a Virtude (*arete*)”⁴⁶, desenham-se aos nossos olhos estes e outros desafios à compreensão e à ação. Pensar a democracia como a mais elevada expressão política da dignidade humana, cuja raiz se encontra no seu ser moral, é o mesmo que pensar possibilidades ainda inéditas para a nossa história, possibilidades que nos permitam inaugurar caminhos para atravessar seus inevitáveis desertos e, mais ainda, formular estratégias que conjurem da nossa civilização um triste destino de criadora de desertos.

Referências Bibliográficas

BANNOUR, W. Le nihilisme. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*. L'Univers Philosophique, dirigé par André Jacob. Paris: PUF, 2000, p. 207-213.

D'AGOSTINI, F. *Lógica do niilismo*. Dialética, diferença, recursividade. Trad. M. Perine. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

DUCHAMPS, J. Nihilisme. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Les Notions Philosophiques, tome 2, dirigé par Sylvain Auroux. Paris: PUF, 2002, p. 1748-1750.

NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000, p. 29-44.

PERINE, M. Ética e sociedade. Razão teórica versus razão técnica, *Síntese*. *Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 49-68, jan./abr. 2002.

RICOEUR, P. Tolerância, intolerância, intolerável. In *Leituras 1. Em torno ao político*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 1995, p. 174-190.

SAMPAIO, R. G. *O ser e os outros*. Um estudo de teoria da intersubjetividade. São Paulo: Unimarco Editora, 2001.

_____. *Metafísica e modernidade*. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006.

VAZ, H. C. de L., *Ontologia e História*, São Paulo: Duas Cidades, 1968 (2. ed. *Escritos de Filosofia VI*. São Paulo: Loyola, 2001).

45 Para uma definição da democracia pela discussão racional e razoável ver: WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 1991, p. 293-298; para uma adequada concepção da tolerância, cf. RICOEUR, P. Tolerância, intolerância, intolerável. In: *Leituras 1. Em torno ao político*. Trad. M. Perine, São Paulo: Loyola, 1995, p. 174-190.

46 Cf. *Escritos de Filosofia IV*, p. 24.

_____. *Escritos de Filosofia I*. Problemas de Fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.

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

_____. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

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

_____. *Escritos de Filosofia III*. Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Escritos de Filosofia IV*. Introdução à Ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Escritos de Filosofia V*. Introdução à Ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Escritos de Filosofia VII*. Raízes da Modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Bio-bibliografia, In: PALACIO, C. (Org.). *Cristianismo e História*, São Paulo: Loyola, 1982. pp. 415-425.

_____. Ética e Política, *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 10, n. 29, p. 5-10, set./dez. 1983.

_____. Democracia e sociedade, *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 11, n. 33, p. 5-19, jan./abr. 1985.

_____. Democracia e dignidade humana. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 15, n. 44, p. 11-25, set./dez. 1988.

_____. Ética e civilização, *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 17, n. 49, p. 5-14, abr./jun. 1990.

_____. Ética e comunidade, *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 5-11, jan./mar. 1991.

_____. Morte e vida da filosofia, *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, out./dez. 1991.

_____. Ética e razão moderna, *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 53-85, jan./mar. 1995.

_____. Ética e Justiça, *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-454, out./dez. 1996.

_____. Filosofia e forma da ação. Uma entrevista de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 2, p. 77-102, 1997.

_____. Presença de Santo Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 18-42, jan./mar. 1998.

_____. Crise e verdade da consciência moral. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 461-476, out./dez. 1998.

VOLPI, F. *O niilismo*. Trad. A. Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 1991.



Marcelo Perine (1952) é natural de Jaborandi/SP. Possui graduação em Filosofia, pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, e em Teologia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Também possui mestrado e doutorado em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. É professor associado da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) e representante da área de Filosofia/Teologia na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Atua na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Antiga e Ética.

Algumas publicações do autor

PERINE, Marcelo. *Ensaio de iniciação ao filosofar*. São Paulo: Loyola, 2007.

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

PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

PERINE, Marcelo. Tempo do mundo e tempo da ação no Político de Platão. *Hypnos*, São Paulo, n. 11, 2006, 41-56.

PERINE, Marcelo. A tradição platônica indireta e suas fontes. *Dissertatio*, Pelotas, n. 25, 2007, p. 11-40.