

**Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
Centro de Ciências Jurídicas e Sociais  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
MESTRADO EM DIREITO**

**ALFREDO COPETTI NETO**

**APORTES FILOSÓFICOS À COMPREENSÃO DO PRINCÍPIO DA  
DIGNIDADE HUMANA: OS (DES)CAMINHOS DO DIREITO  
CONSTITUCIONAL**

**PROF. DR. JOSÉ LUIS BOLZAN DE MORAIS  
ORIENTADOR**

**SÃO LEOPOLDO  
2006**

**ALFREDO COPETTI NETO**

**APORTES FILOSÓFICOS À COMPREENSÃO DO PRINCÍPIO DA  
DIGNIDADE HUMANA: OS (DES)CAMINHOS DO DIREITO  
CONSTITUCIONAL**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO  
APRESENTADA JUNTO AO PROGRAMA  
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO DA  
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS  
SINOS (UNISINOS), PARA  
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM  
DIREITO PÚBLICO.**

**PROF. DR. JOSÉ LUIS BOLZAN DE MORAIS  
ORIENTADOR**

**SÃO LEOPOLDO  
2006**

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca da  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos**

C782a Copetti Neto, Alfredo

Aportes filosóficos à compreensão do princípio da dignidade humana : os (des)caminhos do direito constitucional / por Alfredo Copetti Neto, 2006.

148 f. ; 30cm.

**Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2006.**

“Orientação: Prof. Dr. José Luis Bolzan de Moraes, Ciências Jurídicas”.

1. Direito constitucional 2. Princípio – Dignidade humana – Direito constitucional 3. Hermenêutica filosófica 4. Direitos humanos - Dignidade humana  
I. Título.

CDU 342.4

Catálogo na Publicação:  
Bibliotecário: Vladimir Luciano Pinto - CRB 10/1112

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
CIÊNCIAS JURÍDICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD  
NÍVEL MESTRADO

A dissertação intitulada: “Aportes Filosóficos à compreensão do princípio da dignidade humana: os (des) caminhos do Direito Constitucional”, elaborada pelo aluno **Alfredo Copetti Neto**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de **MESTRE EM DIREITO**.

São Leopoldo, 06 de dezembro de 2006.

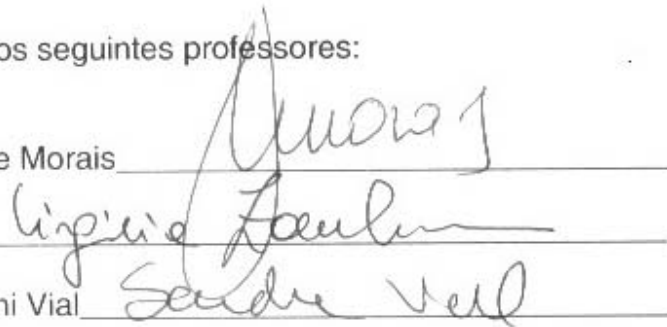
Prof. Dr. Leonel Severo Rocha,  
Coordenador Executivo  
do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. José Luis Bolzan de Moraes

Membro: Dra. Virginia Zabrano

Membro: Dra. Sandra Regina Martini Vial



The image shows three handwritten signatures in black ink, each written over a horizontal line. The first signature is for José Luis Bolzan de Moraes, the second for Virginia Zabrano, and the third for Sandra Regina Martini Vial.

*À minha avó Almerinda; aos meus  
padrinhos José Luis e Maria Beatriz.*

*Obrigado pela pré-sença incondicional!*

Meus especiais agradecimentos:

À Elizabeth, minha mãe por me ter feito acreditar que junto da *leitura* era possível tentar alcançar o *humus* da condição humana.

À Guguinha, minha linda, pela cativante convivência.

Aos amigos vilaverdeanos por me possibilitarem o resgate da infância, a cada dia mais distante.

Ao grande amigo e professor Lenio Streck por me alertar e me encorajar à procura do *não dito*.

Aos Professores deste PPGD, em especial ao Professor Doutor Fábio D'ávila, Albano Pêpe, Vicente Barreto e Alfredo Culleton. Se é verdade que este tema me persegue eles estavam juntos nesta perseguição, *a favor* do tema.

Ao *tópos* privilegiado que é o Instituto de Hermenêutica Jurídica, na pessoa de seus membros, em especial, aos amigos: André pelas *pontuais* e qualificadas interlocuções; e Roberta que, embora sua ditadura branca própria de uma *Kaiserin*, sempre se coloca à disposição nas situações mais inusitadas.

À Prof. Dra. Sandra Vial pela proteção *à italiana*.

À Simone por me fazer questionar minhas próprias respostas.

À Henriete pela versatilidade em se adequar às nossas discussões e, sobretudo, por se mostrar aberta em compartilhar o *seu* conhecimento.

Especialmente, a todos os demais que nos com-põem e que se manifestam, aos atentos, pelas atitudes compartilhadas no mundo.

*Mesmo os melhores se enganam no uso das palavras quando estas têm de significar o que há de mais discreto, de quase indizível. Creio, contudo, que o senhor não deixará de encontrar uma solução, se se agarrar a coisas que se assemelham a si, com as que agora dão repouso aos meus olhos. Se se agarrar à natureza, ao que ela tem de simples, à miudeza que quase ninguém vê e que tão inesperadamente se pode tornar grande e incomensurável; se possuir esse amor ao insignificante; se procurar singelamente ganhar como um servidor a confiança daquilo que parece pobre – então tudo lhe se lhe há de tornar fácil, harmonioso e, por assim dizer, reconciliador -, não talvez no intelecto, que ficará atrás espantado, mas sim na sua mais íntima consciência, que vigia e sabe. O senhor é tão moço, tão aquém de todo começar, que lhe rogo, como melhor posso, ter paciência com tudo o que há para resolver em seu coração e procurar amar as próprias perguntas como quartos fechados ou livros escritos num idioma muito estrangeiro. Não busque por enquanto respostas que não lhe podem ser dadas, porque não as poderia viver. Pois, trata-se precisamente de viver tudo. Viva por enquanto as perguntas. Talvez depois, aos poucos, sem que o perceba, num dia longínquo, consiga viver a resposta*

RILKE. *Cartas a um jovem poeta*  
trecho da carta enviada a Franz Xavier Kappus em 16/07/1903.

## RESUMO

O presente estudo trata da compreensão do Princípio da Dignidade Humana no Direito Constitucional. Tem o intuito de fazer um apanhado filosófico acerca de como o Homem foi visto no decorrer da história ocidental. Parte do exemplo privilegiado da literatura clássica, especificamente da obra *Antígona* de Sófocles, para trazer à tona a condição humana elementar, não-metafísica. Para tanto, auxilia-se no pensamento pré-socrático, sobretudo em Heráclito, lido a partir da Filosofia Hermenêutica. Depois, passa pelas metafísicas clássica e moderna, respectivamente, abordando as questões relacionadas ao homem com base em diversos autores. Termina apontando em direção do novo paradigma da Hermenêutica Filosófica como aquele condizente com a ordem constitucional contemporânea, cujo fundamento encontra-se no Princípio da Dignidade Humana.

**PALAVRAS CHAVE:** Princípio da Dignidade Humana - *Ethos* - Metafísica clássica - metafísica moderna - Dignidade Humana - Compreensão - Antropologia - Estado Democrático de Direito - Constitucionalismo - Homem - Mundo - Filosofia Hermenêutica - *standard* de racionalidade.



## RIASSUNTO

Il presente studio tratta della comprensione del Principio della Dignità Umana nel Diritto Costituzionale. Intende di fare un insieme filosofico su come l'Uomo è stato visto nel trascorrere della storia occidentale. Parte dall'esempio privilegiato della letteratura classica, specificamente dell'opera *Antigona* di Sofocle, per far venir fuori la condizione umana elementare, non metafisica. A questo fine, si basa sul pensiero presocratico, soprattutto in Eraclito, letto a partire dalla Filosofia Ermeneutica. Dopo, passa per le metafisiche classica e moderna, rispettivamente, trattando delle questioni riguardanti l'uomo con base in diversi autori. Finisce avviandosi in direzione al nuovo paradigma dell'Ermeneutica Filosofica come quello attinente all'ordine costituzionale contemporaneo, il cui fondamento si trova nel Principio della Dignità Umana.

**PAROLE CHIAVI:** Principio della Dignità Umana - *Ethos* - Metafisica classica - metafisica moderna - Dignità Umana - Comprensione - Antropologia - Stato Democratico di Diritto - Costituzionalismo - Uomo - Mondo - Filosofia Ermeneutica - *Standard* di Ragionalità.

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES</b> .....	11
<b>CAPÍTULO 1 – ONDE TUDO COMEÇOU? UMA ABORDAGEM HISTÓRICO-CRÍTICA DA LITERATURA AO INÍCIO DA GRANDE FILOSOFIA: A NECESSIDADE DO RETORNO À COISA MESMA PARA QUE A DIGNIDADE HUMANA POSSA SER PENSADA COMO/COM DIGNIDADE</b> .....	18
1.1 <b>DO VERBO À AÇÃO</b> .....	18
1.1.1 Em direção à <i>Antígona</i> : do mito à origem do enfrentamento do homem com o mundo. O viver trágico como um existencial .....	27
1.1.1.1 Breve contextualização .....	27
1.1.1.2 A tragédia em Sófocles: <i>Édipo-Rei</i> e <i>Édipo em Colono</i> ...	28
1.1.1.3 <i>Éthos</i> : o exemplo privilegiado em <i>Antígona</i> .....	32
1.2. <b>A ÉTICA ORIGINÁRIA DE HERÁCLITO: O CARÁTER PRÓPRIO DO HOMEM É O SEU DEMÔNIO</b> .....	49
<b>CAPÍTULO 2 – A CONSTRUÇÃO DA IDÉIA DE DIGNIDADE (DA PESSOA) HUMANA NO CONHECIMENTO DA METAFÍSICA: A FALTA DO PENSAMENTO ESSENCIAL</b> .....	63
2.1 <b>O PONTO DE PARTIDA DA METAFÍSICA CLÁSSICA: UM APANHADO GERAL</b> .....	63
2.2 <b>A EUDAIMÓNIA ARISTOTÉLICA</b> .....	66
2.3 <b>DA HUMANITAS ROMANA E DO RECONHECIMENTO DO HOMO ROMANUS AO ADVENTO DO EU INDIVIDUAL NO CRISTIANISMO DO MEDIEVO</b> .....	78
<b>CAPÍTULO 3 – O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE HUMANA ENTRE A METAFÍSICA - MODERNA - DO CONHECIMENTO E O NOVO PARADIGMA QUE SURGE PELA FOLOSOFIA HERMENÊUTICA: EM QUE PATAMAR SE MOVIMENTA O DIREITO CONSTITUCIONAL?</b> ...	107
3.1 <b>A SITUAÇÃO HISTÓRICO-POLÍTICA QUE FAVORECEU O ADVENTO DO PENSAMENTO METAFÍSICO MODERNO</b> .....	107
3.2 <b>OS RUMOS TOMADOS PELO CONHECIMENTO NA MODERNIDADE: TEOLOGIA E COSMOLOGIA COMO CONFLITO METAFÍSICO PARA PENSAR O LUGAR DO HOMEM NO MUNDO</b> .....	117

3.3	<b>DO PROJETO ANTROPOLÓGICO ABANDONADO DE KANT E SUA CONCEPÇÃO ANTROPONÔMICA DO HOMEM AO <i>HOMEM FORMADOR DE MUNDO</i> DE HEIDEGGER: A TENSÃO PARADIGMÁTICA – QUE DESENVOLVEU O <i>STANDARD</i> DE RACIONALIDADE – EM QUE SE MOVE O DIREITO CONSTITUCIONAL CONTEMPORÂNEO PARA DIZER A DIGNIDADE HUMANA</b> .....	124
3.3.1	As premissas básicas da <i>revolução copernicana</i> do conhecimento proposta por Kant .....	124
3.3.2	A incompatibilidade do <i>standard</i> de racionalidade desenvolvido pela filosofia da consciência com a nova proposta constitucional e democrática: a alternativa colocada pela filosofia hermenêutica do <i>homem como formador de mundo</i> .....	135
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	163
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	170

## CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Embora não pareça à primeira vista, o presente estudo trata, especialmente, de Direito Constitucional. Aliás, trata daquilo que se pode denominar de *caroço* constitutivo do Direito Constitucional, isto é, o Princípio da Dignidade Humana, mormente se analisado pelo viés do Estado Democrático de Direito.

Entretanto, fizemos um caminho um tanto diverso daquele que se pensaria para um trabalho estritamente jurídico, pois não partimos de uma lei, de uma premissa jurídica ou de uma situação fática, por exemplo, mas, a contrário senso, partimos em busca de uma possível compreensão da tensão existente entre o homem e o mundo.

Aliás, é importante deixar claro, para que se torne palatável o caminho trilhado, que não coadunamos com a idéia de que o tema a ser pesquisado é uma mera escolha por parte do pesquisador, mas acreditamos sim numa perseguição intersubjetiva incessante entre pesquisador e o tema a ser pesquisado.

A cargo disso, o que sempre nos chamou a atenção, desde que começamos a freqüentar os ambientes de pesquisa acadêmica, sobretudo quando bolsista de iniciação científica (Cnpq) no programa de Pós-graduação em Direito da UNISINOS, sob a orientação do Professor Doutor José Luis Bolzan de Moraes, foi a forma fragmentada, para não dizer deficitária, pela qual o Estado e, conseqüentemente, o direito estabelecia um convívio com o ser humano, com o homem.

Apreendemos, que o Estado (democrático) tinha propostas que visavam, especialmente, proporcionar a qualidade de vida à população, cuja garantia para o seu cumprimento se encontrava em um documento jurídico/político chamado Constituição, cujo surgimento se deu como um

evento, um projeto, como *espaço de articulação do poder-ser de fato*, que visava cumprir as promessas da época moderna e que, todavia, encontrava-se em naufrágio, sobretudo em virtude das posições adotadas pelos organismos de poder incumbidos de cumprir o que diz(ia) a Constituição.

Desse documento constitucional se compreendeu ainda que, muito embora não estivessem sendo respeitados seus ditames, ele era proveniente de algo maior, mais complexo, que falava, verdadeiramente, da história humana e que continha uma tecitura que remontava a séculos de pensamentos anteriores.

Daí surgiu a necessidade de se começar *do início*, ou melhor do suposto início. Portanto, era importante fazer um apanhado da história da filosofia - não, diga-se de passagem, da Filosofia da História - e de alguns pontos centrais que se perpetuavam na decorrente construção do pensamento ocidental com o passar dos tempos.

Na maioria das vezes esse pensamento não estava estritamente vinculados ao direito ou ao regramento social de um modo geral, mas à própria condição humana, voltada para a convivência dos homens entre si, deles com o mundo e com o(s) Deus(es).

Nesse sentido, o homem foi se cultivando e sendo cultivado por ações, que se especificavam em vários campos e se vinculavam a um determinado modo de vida. Contudo - exceto nos pensadores pré-socráticos, como, por exemplo, em Heráclito - tais ações estavam condicionadas a partir de um fundamento último, como o *topos* em que fosse possível o encontro da essência com a existência ou vice-versa.

Essa busca pela fundamentação absoluta permaneceu se manifestando de diversas formas e aspectos, mas, o que é salutar colocar,

é o afastamento daquela própria condição humana cotidiana, a mais singela, porém, a mais nobre em que o homem se mostraria no seu verdadeiro ser, isto é, na *pré-sença*.

A partir disso, o homem foi sendo desmembrado e direcionado para fins determinados, posto sempre em dívida ou com o mundo ou com Deus, ou seja, por uma ordenação introjetada externamente que não lhe permitia desenvolver questões fulcrais da sua condição humana, pelo fato de não existir qualquer premissa instituidora basilar, o homem foi afastado do lugar em que lhe seria possibilitado pensar sua própria existência; foi sendo afastado de seu existir.

Nossa proposta de pesquisa parte deste ponto. Noutras palavras, pretendemos remontar às questões fundamentais do existir humano, ou melhor, do afastamento das questões fundamentais do existir humano, para compreender as angústias contemporâneas, especialmente aquelas condizentes com o papel assumido pelo Princípio da Dignidade Humana no Estado Democrático de Direito, tendo em vista que o direito avoca para si a posse deste princípio, como se fosse uma categoria que lhe seja inerente, não levando em consideração todo o caráter histórico-filosófico e, sobretudo, humano que se situa por detrás daquilo que se poderia denominar de *fachada*, e que é a condição de possibilidade para sua adequada compreensão no novo paradigma constitucional.

Essa atitude do direito faz com que nos deparemos hoje com o imenso esfacelamento do Princípio da Dignidade Humana, que está sendo levado a um alto grau de indeterminabilidade ou absultização, acarretando, justamente, a sua relativização e abrindo vista, portanto, para abusos autoritários por parte dos operadores jurídicos.

Cabe, entretanto, fazer uma última ressalva quanto ao objeto do trabalho, na medida em que buscamos argumentos desde os pré-

socráticos até os autores contemporâneos, para nos aproximarmos de uma compreensão acerca do Princípio da Dignidade Humana no Estado Democrático de Direito. Por termos optado por essa formatação, corremos o risco de resvalar em uma generalização abstrata, em que o ponto de partida e os recortes dos pensamentos não ficaram expressamente estabelecidos. Entretanto, gostaríamos de atentar que nossa busca foi em direção de como se construiu, através dos tempos e dos pensamentos, a idéia contemporânea de Dignidade Humana o que nos exigiu uma pesquisa acerca de como era visto o homem desde o início do pensamento ocidental, portanto, partimos do homem, não de uma época ou de um pensamento.

Claro que optamos pela leitura a partir de um paradigma filosófico, por isso escolhemos aquele que, ao nosso ver, tratou de forma mais completa as questões humanas, o que não implica em dizer que abordamos apenas este paradigma filosófico, pois era necessária a compreensão acerca dos caminhos do homem para a formação da idéia contemporânea de Dignidade Humana.

De todo modo, algumas atitudes com características autoritárias parecem inevitáveis, especialmente no que diz respeito aos autores privilegiados na pesquisa e a forma pela qual eles foram abordados.

Assim, no capítulo primeiro, atentamos para a localização dos iniciais questionamentos filosófico-ocidentais que permearam a relação existente do homem com o mundo, isto é, do homem e mundo como unidade ao homem e mundo como diferença. Para tanto, nos valem da teoria literária e do exemplo privilegiado trágico da obra *Antígona*, de Sófocles, para que fosse possível estabelecer um diálogo com o pensamento de Heráclito, visto, sobretudo, a partir da Filosofia Hermenêutica heideggeriana.

A seguir, no segundo capítulo, percorremos a trajetória da metafísica clássica, começamos com a *eudaimonia* de Aristóteles, passamos pelos pensamentos epicurista e estóicista, chegando ao que foi o legado grego aos romanos. Depois, passamos a analisar o pensamento medieval, o advento do cristianismo e o homem como indivíduo. Nesta escala, abordamos autores como Santo Agostinho, Tomas de Aquino e Guilherme de Ockham, entre outros. Referimos a importante viragem ocorrida com o nominalismo de Ockham e sua abertura ao pensamento moderno.

Por fim, no terceiro capítulo, fizemos um breve apanhado histórico-cultural com o intuito de, meramente, situar as questões atinentes à filosofia moderna, ou seja, à metafísica moderna. Na seqüência abordamos, de forma breve, o advento das ciências com a racionalidade cartesiana no renascimento e as implicações que surgiram em relação ao homem, bem como a referência expressa feita por Pico Della Mirandola acerca da dignidade do homem. Em Kant tratamos de seu projeto abandonado de antropologia prática, o qual colocaria em risco a sua Revolução Copernicana do Conhecimento. Ressaltamos a enorme influencia que a visão Kantiana provocou nas ciências, especialmente na ciência do direito. Interrogamos o paradigma metafísico filosófico da modernidade em sua compatibilidade com o novo projeto de constitucionalismo pós-segunda guerra. Colocamos à vista o viés inovador dessa proposta constitucional, principalmente no que permeia seu fundamento, ou seja, a Dignidade da Pessoa Humana, agora como princípio instituidor de toda a ordem estatal. Ressaltamos a proposta do paradigma filosófico-hermenêutico e apontamos à possibilidade aberta por este paradigma à compreensão do Princípio da Dignidade Humana.

Trata-se, no entanto, de apenas apontar uma alternativa de cunho paradigmático - tendo em vista o nebuloso espaço em que opera a teoria do direito nos dias atuais para compreender o Princípio da Dignidade



Humana - que acreditamos seja capaz de dar suporte condizente com as propostas do novo constitucionalismo, mormente ao seu fundamento, ou seja, o Princípio da Dignidade Humana.

# **CAPÍTULO 1 – ONDE TUDO COMEÇOU? UMA ABORDAGEM HISTÓRICO-CRÍTICA DA LITERATURA AO INÍCIO DA GRANDE FILOSOFIA: A NECESSIDADE DO RETORNO À COISA MESMA PARA QUE A DIGNIDADE HUMANA POSSA SER PENSADA COMO/COM DIGNIDADE.**

## **1.1 Do verbo à ação**

No início era o verbo? Pode-se dizer que não era bem assim, pois se a vida imita a arte, em tempos distantes, na idade da epopéia<sup>1</sup>, homem e mundo encontravam-se em perfeita concordância, na plenitude, em que o mundo da significação dava-se com sentido unívoco e já acabado.

Como explica Lukács<sup>2</sup>, para o antigo homem grego o mundo era homogêneo, de forma que as separações e as oposições mostravam-se relativas. Ou seja, não somente o homem era portador de substancialidade, mas as relações que nasciam com os outros homens e as próprias estruturas dessas relações também eram ricas em substância, o que nunca permitia ao ser humano que se sentisse solitário.

O principal autor desse contexto era Homero, arquiteto épico que trazia consigo a sensação do homem vivo, perfeito sob o ponto de vista narrativo, consubstanciado num dever-ser, cujo fundamento encontrava-se na totalidade orgânica (cosmológica) das esferas metafísicas.

---

<sup>1</sup> Fala-se aqui somente da epopéia grega.

<sup>2</sup> LUKÁCS, George. *Teoria do romance*. Lisboa: Editorial Presença, [s.d]. Em específico capítulo I.

Considerado como um dos maiores educadores da Grécia primitiva, ele buscava no *mito* a advertência para todas as situações imagináveis da vida, haja vista que dessa forma encontrava, além da instância normativa necessária, o âmago de uma validade universal e invariável. "A épica é por natureza um mundo ideal, e o elemento de idealidade está representado no pensamento grego primitivo pelo mito<sup>3</sup>".

Nessa perspectiva, a Grécia antiga trazia a idéia de pessoa como máscara - *prósopon*<sup>4</sup> -, com o ator tendo um papel previamente dado. Assim, todos os atos giravam em torno da *pólis*, isto é, do mundo compreendido por um único olhar, no qual homem e mundo eram um só, fechados e acabados em si mesmos, sem mistérios, nem segredos, sem tampouco qualquer forma de oposição/contraposição.

Aliás, para o narrador onisciente, o homem era tido como uma relação accidental, em que a posse do ato de ser, entendida como autonomia para a construção identitária - característica medieval/moderna da noção de pessoa -, era suprimida pela unidade homem/mundo, calcada na inexistência /impossibilidade de qualquer criação oriunda da subjetividade humana, tendo em vista que

"(...) a totalidade, enquanto realidade primeira formadora de todo o fenômeno singular, implica que se possa realizar uma obra fechada sobre si mesma; perfeita porque tudo sucede nela sem que nela seja excluído ou aí remeta para uma realidade superior, perfeita porque tudo amadurece nela para sua própria perfeição e, atingindo-se a si mesma, insere-se no edifício interno<sup>5</sup>".

---

<sup>3</sup> Ver: LUKÁCS, op. cit. p. 35. Também: JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.61 e segs.

<sup>4</sup> VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Bergamo: Tascabili Bompiani, 2003, p.9-16.

<sup>5</sup> LUKÁCS, op. cit. p. 33-34.

Werner Jaeger, quando explicita a formação do homem grego, enfatiza o significado de *natureza* na época:

Os gregos tiveram o senso inato do que significa "natureza". O conceito de natureza, elaborado por eles em primeira mão, tem indubitável origem na sua constituição espiritual. Muito antes de o espírito grego ter delineado essa idéia, eles já consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. Chamamos de orgânica a esta concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo<sup>6</sup>.

Era dessa concepção orgânica que estava impregnada a epopéia; todavia, foi a partir dos trágicos que novas perspectivas se abriram<sup>7</sup>.

Ou melhor, foi pela arte trágica que se tornou clarificado o abismo existente entre o homem e o mundo. Foi ela que desvelou o próprio espírito criador e reflexivo humanos e que, em alguma medida, lhe apresentou a verdadeira e única realidade, isto é, a da essência<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. JAEGER, op. cit. p.10-11.

<sup>7</sup> Houve, a partir da tragédia, um afastamento dessa concepção orgânica do mundo, mas de forma alguma sua supressão. Cabe ressaltar que tal pensamento sempre esteve presente no mundo grego. Mais uma vez LUKÁCS elucida: "O mundo da epopéia responde a pergunta: como é que a vida se pode tornar essencial? Mas a resposta não amadureceu suficientemente para se tornar pergunta senão no momento em que a substância é já um apelo surgido de um horizonte distante. Para que se pudesse tomar consciência de que a vida tal como é (e todo dever-ser suprime a vida) perderá a imanência da essência, foi primeiro necessário que a tragédia respondesse a pergunta: como é que a essência se pode tornar viva? No destino que dá forma e no herói que, criando-se, se encontra a si mesmo, a pura essência desperta para a vida, enquanto que a vida, pura e simples se aniquila diante da única verdadeira realidade, a da essência". Ver: LUKÁCS, op. cit. p. 34-35.

<sup>8</sup> Sabe-se que a essência, no decorrer dos tempos, teve demasiados significados; contudo, o aqui empregado, por se tratar do surgimento do eu individual, exemplificado pela arte trágica, especificamente, tem o condão de retirar o homem da raiz do pensamento mítico consubstanciado numa visão totalitária e acabada do mundo e colocá-lo diante de sua própria existência como um ser para algo, cuja construção depende do próprio sujeito. Portanto, frisa-se que a essência no sentido aristotélico que preconizou

Assim, dessa perspectiva também nasceu a *filosofia*<sup>9</sup> e, conseqüentemente, foi dela que também surgiu a visão problemática da tragédia, uma vez que a relação que edificou o homem grego foi fruto do diálogo estabelecido entre a exterioridade do mundo circundante e a interioridade do sujeito, o que em síntese se pôde chamar de força transcendente da vida, anteriormente adormecida<sup>10</sup>.

(...) o nascimento de Palas é o Protótipo que corresponde à aparição das formas gregas. Do mesmo modo que a realidade da essência traiu a perda de sua pura imanência irrompendo na vida e engendrando-a simultaneamente é na filosofia que, pela primeira vez, essa perspectiva problemática da tragédia se manifesta e se torna problema. Quando a essência, que se afastou inteiramente da vida, se tornou a única realidade transcendental, quando, no acto estruturante da filosofia, até o destino trágico se cobriu como arbitrário, empírico, bruto e despido de sentido, quando a paixão do herói se revelou comportamento terrestre e a sua realização, limitação do sujeito contingente, a resposta trágica à questão do ser já não aparece como uma evidencia imediata, mas como um milagre, como um arco-íris firmemente projetado por cima dos abismos<sup>11</sup>.

A transfiguração do homem vivo foi feita pelo herói trágico, que, dotado de conhecimento criativo, rompeu com qualquer idéia de unidade e totalidade.

---

as diferentes visões metafísicas se mostra em uma visão diferenciada daquela descoberta pela tragédia.

<sup>9</sup> Ver, para tanto, VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 475 e segs. Para o autor, o surgimento da filosofia se deu em função das novas interrogações postas e, conseqüentemente, pela exploração de novas áreas do saber que elaboraram instrumentos mentais diferenciados em nível do discurso e da racionalidade.

<sup>10</sup> Ver: LUKÁCS, op. cit. p.28.

<sup>11</sup> Ver: LUKÁCS, op. cit. p.35-36.

Ou seja, com a tragédia o homem ganhou um viés autônomo, movido pelo seu próprio impulso íntimo, que em nenhuma medida se encontrava consoante com os atos exteriores instituídos, anteriormente praticados sem a ínfima possibilidade de interrogação ou cogitação. Até porque a alma, naquela situação, não era colocada diante de qualquer abismo que a deixasse incômoda ou que nela provocasse algum tipo de reflexão.

Jaeger entende que a tragédia focou-se na realidade. Dito de outro modo, o louvor anteriormente dado somente aos feitos dos heróis míticos, sob o aspecto literário trágico, modificou-se, sendo enfatizadas agora as pessoas reais cujos dramas individuais eram (pro)pulsionados à atuação. A partir disso, floresceu o conhecimento reflexivo e a palavra ganhou novo escopo, chegando a atingir de forma contundente o caráter mortal do homem.

Evidenciou-se a problemática do eu e, nesse sentido, o drama individual passou a ser privilegiado, em detrimento do que era vivido, anteriormente, de forma coletiva e linear.

A figura do autor épico foi transmutada para o autor trágico; contudo, a palavra "autor" não perdeu o sentido originário, isto é, sua raiz etimológica, pois a expressão *auctor* produz o termo *auctoritas*, que supõe aquilo que tem autoridade. Por sua vez, a palavra *auctor* é proveniente do verbo *augere*, que em grego foi simbolizado pelo Ü, que significa "aumentar, fazer crescer"; ou pelo Ý, no sentido de "brilhar"<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Nesse sentido, ver: MEZZARROBA, Eurides. *Autoridade*. p. 84-8 In: BARRETTO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de filosofia do direito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

Nesse viés, o autor, que na época cumpria o papel de verdadeira autoridade, continuou tendo sua função típica e ímpar na *pólis*, embora agora com um enfoque modificado. Ou seja, passou do épico ao trágico: aquele enfatizava o *eu* em conexão perfeita com o mundo circundante; e este acentua o desenvolvimento da personalidade individual, calcada na força vital e na capacidade de sofrimento do homem trágico<sup>13</sup>.

Não se pode olvidar, entretanto, que esta superação/supressão evidenciada, exemplificativamente, na literatura clássica trouxe consigo o que se pode chamar de uma ruptura paradigmática, tendo em vista seu caráter genuíno, que poderia resumir-se pela resignificação do conceito de vida<sup>14</sup>.

Essa nova posição trazida à tona se deu em função da superação imposta à existência pela essência, ocorrida em virtude do questionamento do eu sobre si mesmo, que o cindiu do mundo e, de certa forma, a ele o opôs<sup>15</sup>.

A filosofia nasceu nesse sentido e desse contexto, que nada mais expressou que a não aceitação do instituído atemporal, quer seja o deus, o rei ou a tradição fixada na concepção mitológica<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. JAEGER, op. cit. p. 314.

<sup>14</sup> Cf. LUKÁCS, op. cit. p. 52.

<sup>15</sup> Ver, para tanto, VERNANT, op. cit., p. 441 e segs

<sup>16</sup> VERNANT, op. cit., p. 189 e segs, conta que o mito de Héstia explica a idéia de tradição para os gregos. Ou seja, o fogo mantido aceso na lareira micênica, cuja responsabilidade fica a cargo da mulher, marca o habitar humano e assegura a perpetuidade dos antepassados e da família. Já, no que permeia a tradição num viés contemporâneo, ver: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo.I* 14.ed. Petrópolis: Vozes, 2005, parágrafo 6º. Também, GADAMER, Hans Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*.6.ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 29-34.

A substituição, ou melhor, a superação - ocorrida entre os séculos VI e V a.C de forma pioneira na história - do saber mitológico da tradição pelo saber lógico da razão foi traduzida pela audácia do indivíduo em exercer sua faculdade de crítica racional da realidade<sup>17</sup>.

Com relação a isso, a assertiva de Comparato expressa a reviravolta que a tragédia grega propiciou no ser humano, colocando-o em face daquilo que, anteriormente, mostrava-se adormecido:

A tragédia grega, muitos séculos antes da psicanálise, representou a primeira grande introspecção no subterrâneos da alma humana, povoados de paixões, sentimentos e emoções, de caráter irracional e incontrolável. O homem aparece, aos seus próprios olhos, como um problema, ele é em si mesmo um problema, no sentido que a palavra tomou desde logo entre os geômetras gregos: um obstáculo à compreensão, uma dificuldade proposta à razão humana<sup>18</sup>.

Noutras palavras, pode-se expressar essa *viragem* paradigmática pela busca de uma relação mais ativa e produtiva do homem com o antigamente imposto, que agora não mais se encontra como explicação do mundo, do conhecimento e de todo o agir<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup>Cf. COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 4.ed. São Paulo: Saraiva, 2005, p. 9.

<sup>18</sup>Ver: COMPARATO, op. cit. p. 9.

<sup>19</sup> Acredita-se que, mesmo depois dessa viragem paradigmática, o mundo, o conhecimento e o agir humano continuam sendo objetos da filosofia, mas, a partir de agora, recorre-se a novos fundamentos – não mais mitológicos. No entanto, mesmo assim a relação entre mito e *lógos* (razão) permanece tensa e ambígua (da mesma forma que a relação entre essência e vida, como nos mostra Lukács, pois nunca devemos esquecer de que se trata de um período de transição de uma visão de mundo, mitológica, para outra, filosófica. Por que será, por exemplo, que Platão, um dos representantes da filosofia (razão), tem como mais famoso um mito chamado mito da caverna? Ou por que será que Heidegger recorre, na analítica existencial, ao mito da cura – cuidado? Segundo Vernant (op. cit. p. 479), o que ocorreu foi a invasão da natureza em todo o campo do real, ou seja, embora os deuses continuem a fazer parte da vida, eles não mais intervêm nos esquemas explicativos humanos.



Assim, foi na tentativa de edificar respostas permeáveis às suas próprias indagações que o homem grego deu origem à filosofia<sup>20</sup>, a qual estava intimamente ligada, como já referido, ao acontecimento da descoberta da essência<sup>21</sup> pela arte trágica.

Como verbaliza Lukács:

Esta ligação indestrutível com a existência e com a estrutura efectiva do real, fronteira decisiva entre a epopéia e o drama, resulta necessariamente do facto de o objecto de qualquer poesia épica não ser mais nada senão a vida. Enquanto que o conceito de essência, logo que enunciado, requer a transcendência e se cristaliza num ser novo e superior de que a forma exprime um dever-ser que na sua realidade nascida da forma, se mantém independente de todos os conceitos dados que pertencem ao simples existente, o conceito de vida exclui uma objectividade tão nítida de transcendência catada condensada. Por meio da força da forma, os mundos da essência conservam-se lançados por cima da existência e tanto os seus modos como os seus conteúdos são apenas determinados pelas virtualidades internas dessa força. Os mundos da vida, por outro lado, conservam-se fixos aqui em baixo; as formas só poderão recebê-los e estruturá-los, conduzi-los até ao seu sentido imanente; o seu papel reduz-se ao de Sócrates, parteiro de pensamentos; jamais por nenhuma magia, elas poderiam introduzir na vida nada que venha delas mesmas e não esteja já presente nesta<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf, VERNANT, op. cit. p. 476, especificamente o pensamento filosófico começou na cidade grega de Mileto, com os filósofos jônicos Tales, Anaximandro, Anaxímenes. Eles, literalmente, colocaram a razão junto dos homens, isto é, a retiraram do céu, dos deuses e a colocaram na terra.

<sup>21</sup> Segundo JAEGER, op. cit. p. 328, a humanidade surge pelo antropocentrismo do espírito ático, no sentido do conhecimento da verdadeira e essencial forma humana.

<sup>22</sup> LUKÁCS, op. cit. p.50.

Essa ruptura paradigmática que ocorreu na Grécia antiga foi a superação do que havia de mais puramente helênico<sup>23</sup>, e, de certa forma, com o que havia de mais puramente grego, na medida em que “o mundo tornou-se grego na sucessão dos tempos, mas o espírito grego tornou-se, neste sentido, cada vez menos grego<sup>24</sup>.”

Enfim, a arte trágica transformou o mundo! Revolucionou-o de um pólo ao outro, fez com que, aliás, florescesse a possibilidade de a humanidade estar comprometida consigo mesma, na medida em que lhe foi aberto o acesso à linguagem, ou seja, à condição pela qual o homem poderia ser criador de mundo.

Pois, então, ao exemplo do belo poema de Goethe, que no romantismo alemão concluiu que *era no início a ação*<sup>25</sup>, o verbo não mais era o início, ou, se fosse o início, seria, necessariamente, uma ação, um fazer como condição para, como disse Heidegger, consumir a relação do ser com a essência do homem.

---

<sup>23</sup>A filosofia helênica regulava o mundo grego na época alexandrina. Era compreendida por três grandes linhas mestras: Estoicismo, Epicurismo e Ceticismo. Em síntese, propunha a todo custo desenvolver a paz e a serenidade de espírito ao homem. Nesse sentido ver: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins fontes, 2003. Em específico os vebetes: Helenística, filosofia; Alexandrismo; Estoicismo; Epicurismo; Ceticismo.

<sup>24</sup> LUKÁCS, op. cit. p.36.

<sup>25</sup>Embora se tenha referido o poema *Fausto* de Goethe, não se pretende usar aqui o sentido que este autor empregou à *ação*, que está evidenciado no humanismo do Renascimento e interpretado sob um ponto de vista metafísico, mas aquele de HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Editora Moraes, 1991, p.1, onde se busca a essência do agir como consumir – *producere* -, que somente é possível para aquilo que já “é”, ou seja, o ser. Portanto, “o pensar consuma a relação do ser com a essência do homem”, haja vista que, no pensar, o ser tem acesso à linguagem. “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem.Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa habitação. A guarda que exercem é o consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam. Não é por ele irradiar um efeito ou por ser aplicado, que o pensar se transforma em ação. O pensar age enquanto exerce como pensar”.

Nesse prisma é que - muito embora não existisse na Grécia a figura do indivíduo-sujeito num viés autônomo, pois este era suprimido em favor da vida boa da *pólis* -, a literatura, em seu papel elementar de chegar mais próximo à *coisa mesma*, de resgatar a realidade perdida ou de antecipar o mundo da vida, já dava os primeiros passos em direção à idéia sofisticada de pessoa como autonomia e com finalidade em si mesma, cujos primeiros aportes foram, efetivamente, dados mais à frente, na cultura judaico-cristã.

1.1.1 Em direção à *Antígona*: do mito à origem do enfrentamento do homem com o mundo. O viver trágico como um existencial.

#### 1.1.1.1 Breve contextualização

A trilogia tebana de Sófocles, em específico *Antígona*, é um bom exemplo de como a proposta da arte trágica atravessou os tempos e ainda hoje é plano de discussão em diversas áreas dos saberes e em diferentes níveis dessas áreas.

Isto porque trouxe consigo uma questão que se poderia denominar até mesmo de multitemporal e multicultural, ou seja, uma questão cívico-civilizatória que é constantemente (re)inventada em diversas dimensões, às vezes deixada de lado, esquecida, mas nunca suprimida.

Fala-se de um termo complexo, carregado de sentido - *éthos* -, que em Sófocles se enraíza numa dimensão do humano oriunda do estético, do ético e do religioso, os quais se

interpenetram e se condicionam reciprocamente, despertando a conscientização da ação humana.

Aliás, pode-se dizer que, com este autor, pela primeira vez na história se despertou “a criação original e a experiência originária de uma formação consciente do homem<sup>26</sup>”.

Para tanto, importante esclarecer preliminarmente as amarras contextuais das obras trágicas *Édipo-Rei* e *Édipo em Colono*, cujo intuito se edificou na legítima criação do caráter humano - proveniente da essencialidade e opondo-se ao que não havia essência -, de cuja referência não se poderia prescindir<sup>27</sup>.

#### 1.1.1.2 A tragédia em Sófocles: *Édipo-Rei* e *Édipo em Colono*

Tanto em *Édipo-Rei* como em *Édipo em Colono*, Sófocles já indiciava uma postura dramática genuína, com figuras e personagens humanos, de carne e osso, possuídos pela mais elevada violência, mas também pela ternura, de grandeza heróica próxima não só da nobreza, mas também do cidadão comum<sup>28</sup>.

Édipo, após matar seu pai, Laio, casou-se com sua mãe, Jocasta, irmã de Creonte, com a qual teve duas filhas: Antígona e Ismene; e dois filhos: Polínicos e Eteócles.

---

<sup>26</sup> Cf. JAEGER, op. cit. p 322.

<sup>27</sup> Ver: JAEGER, op. cit. p. 319.

<sup>28</sup> Ver: JAEGER, op. cit. p. 318 – 19.

Édipo governou Tebas como um grande e valente rei, os filhos cresceram com paz e prosperidade aparentes; entretanto, com o passar dos tempos, foi-lhes revelada a verdade, que, primeiramente, expressou-se pelas palavras de um cego, o adivinho Tirésias.

TIRÉSIAS – Já me retiro mas direi antes de ir, sem nada recear, o que me trouxe aqui, pois teu poder não basta para destruir-me.

Agora ouve: o homem que vens procurando entre ameaças e discursos incessantes sobre o crime contra o rei Laio, esse homem, Édipo, está aqui em Tebas e se faz passar por estrangeiro, mas todos verão bem cedo que ele nasceu aqui e essa revelação não há de lhe proporcionar prazer algum; ele, que agora vê demais, ficará cego; ele, que agora é rico, pedirá esmolas e arrastará seus passos em terras de exílio, tateando o chão à sua frente com um bordão.

Dentro de pouco tempo saberão que ele ao mesmo tempo é irmão e pai dos muitos filhos com quem vive, filho e consorte da mulher de quem nasceu; e que ele fecundou a esposa do próprio pai depois de havê-lo assassinado!

Vai e reflete sobre isso em teu palácio e se me convenceres de que agora minto então terás do dizer bem alto que não há sapiência em minhas profecias!<sup>29</sup>

Ao saber da desgraça, Édipo impõe-se uma punição e perfura seus próprios olhos. Dessa forma, torna-se incapacitado para o governo e deixa o trono nas mãos de seus dois sucessores, Polínicos e Eteócles, os quais pactuam uma alternância anual no comando de Tebas.

Passado o primeiro ano, Eteócles ignora o acordado com o irmão e se recusa a transmitir-lhe o cargo, despertando a ira de Polínicos.

---

<sup>29</sup> SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989, p. 41-2.

Édipo, que fora expulso de Tebas e responsabilizado por despertar a vingança dos deuses, que se voltaram contra a cidade, por sua vez, amaldiçoa a ambos filhos, cujas ambições não permitiram a sensibilidade ao infortúnio do pai, dizendo que os irmãos se matariam um ao outro.

Vagando como mendigo pela Grécia, Édipo, acompanhado da filha Antígona, é acolhido por Teseu, rei de Atenas.

TESEU - Confia quanto a mim; não te abandonarei.<sup>30</sup>

Posteriormente, Ismene vai ao encontro do pai e da irmã, juntando-se a ambos em Atenas.

Creonte, irmão de Jocasta, que fora informado, na consulta ao oráculo, de que a terra onde vier a repousar o cadáver do cunhado será abençoada pelos deuses, tenta, de forma infrutífera, retirá-lo de Atenas e levá-lo de volta a Tebas.

Polínicos, após a desavença com o irmão, vai à procura de Édipo, em Atenas para que este o apóie numa investida armada contra Tebas. Retornando sem o apoio do pai, Polínicos pede à irmã, Antígona, que lhe dê uma sepultura digna, no caso de sua morte.

POLÍNICES - Ai de mim por minha viagem fracassada! Ai de mim por meus numerosos companheiros! Que fim terá a caminhada para a qual saí de Argos? Ah! Como sou infeliz! Não posso anunciar a todos os amigos este insucesso, nem faze-los recuar, e só me resta agora marchar em silêncio para enfrentar o meu destino inelutável! Ah! Filhas dele! Ah! Minhas queridas irmãs!

---

<sup>30</sup> SÓFOCLES, op. cit, p. 139.

Ao menos vós, que ouvistes as imprecções impiedosas deste pai, não me afronteis. Em nome de todos os deuses vos suplico: Se um dia sua maldição se consumir e se tiverdes meios de voltar a Tebas, dai-me uma sepultura e oferendas fúnebres! Assim, aos elogios que hoje recebeis por vossa carinhosa ajuda a este homem somar-se-ão outros louvores não menores pelos cuidados que me houverdes dispensado.<sup>31</sup>

Édipo, já bastante debilitado, ouve o trovão de Zeus e, acompanhado por Teseu, para o qual pede segredo em relação ao seu sepulcro, direciona-se ao local onde deixaria o mundo dos vivos. Édipo some, sem deixar nenhuma evidência, rumo aos deuses.

ÉDIPO - Dir-te-ei, filho de Egeu, qual será o tesouro que deveis preservar, tu e tua cidade, imune, imune aos males inerentes à velhice. Agora vou mostrar-te sem guia nenhum o pedaço da terra onde devo morrer. Em tempo algum, porém, poderás revelar a qualquer outro homem o lugar oculto, nem mesmo a região onde ele se situa, se queres que eu te envie no futuro ajuda igual à de escudos a lanças incontáveis mandados por vizinhos para socorrer-te. Conhecerás mais tarde o mistério sagrado lá no local, só tu, pois nem eu mesmo posso transmiti-lo a nenhum de teus concidadãos, nem às minhas próprias crianças, apesar de meu amor por elas. Terás de guardá-lo por toda a vida, e na hora de tua morte confia-o somente ao súdito mais digno, para que por seu turno ele o revele um dia a um sucessor fiel e assim se faça sempre. Desta maneira manterás a tua pátria ao abrigo das incursões devastadoras dos soldados de Tebas(...)<sup>32</sup>

Antígona e Ismene, ineficazmente tentam encorajar Teseu a lhes revelar o local onde o pai se encontra sepultado.

---

<sup>31</sup> SÓFOCLES, op. cit, p. 173.

<sup>32</sup> Ver: SÓFOCLES. op. cit, p. 180.

Após a resposta negativa de Teseu, ambas retornam a Tebas com o intuito de impedir a luta na qual os dois irmãos se matariam.

A peça *Antígona* tem início com um diálogo entre Antígona e Ismene a respeito do édito proibitivo de Creonte, agora Rei de Tebas, que impede qualquer ato fúnebre ao irmão invasor da cidade, Polínices<sup>33</sup>.

#### 1.1.1.3 *Éthos*: o exemplo privilegiado em *Antígona*

Ost, em seu *Contar a lei*, afirma, no capítulo III, que “No começo era minha consciência<sup>34</sup>”. Trazendo uma visão sofisticada da obra *Antígona*, de Sófocles, o autor belga discute “a objeção da consciência que se vale apenas dela mesma, frágil e soberana força do eu que se opõe<sup>35</sup>”.

Após a decisão positivada de Creonte em proibir qualquer ato fúnebre a Polínices, que caiu morto em batalha e materializou a maldição de Édipo aos filhos - um morto pelas mãos do outro -, Antígona empenha-se por suas próprias convicções, invocando as leis não escritas dos deuses, em tomar uma decisão contrária àquela posta por Creonte<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Cabe referir ainda que os nomes próprios *Antígona* e *Ismene* trazem à tona o intrínseco caráter das personagens, pois em Antígona encontra-se o prefixo *anti*, que expressa de antemão contrariedade. Já em Ismene existe o prefixo *iso*, que denota a concordância. Assim, enquanto Antígona se revolta contra a lei tirânica de Creonte, Ismene não vê outra saída a não ser respeitar a lei posta em vigência.

<sup>34</sup> Ver: OST, François. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. Em específico capítulo III.

<sup>35</sup> Ver: OST. op. cit, p. 173.

<sup>36</sup> Cabe ressaltar, para fins elucidativos, que, etimologicamente, uma decisão é sempre uma *de-cisão* no sentido de ruptura e está inserida num contexto em que se defendem posições diversas, todavia, a *de-cisão* de Antígona traz à tona o surgimento do eu individual contraposto à ordem estabelecida, embora haja dúvidas acerca da legalidade da posição de Creonte.



Agora, desrespeitando o édito proibitivo de Creonte, por acreditar que seu direito era mais válido, Antígona vai de encontro à lei positiva, retrocedendo às fontes, ao direito originário e instituinte - direito natural clássico - dos demais direitos postos em desacordo.

É nessa perspectiva genuína e instituinte que, com Ost, pode-se falar em dignidade humana na época:

Mas quando, desconfiando de toda a mediação oficial, o sujeito refere-se, em "sua alma e consciência", a ideais transcendentais aos quais parece ter livre acesso - invocando, ontem, "as leis não escritas dos deuses", hoje, a irrecusável dignidade da pessoa humana - o direito estabelecido ("positivo"), suas normas, seus procedimentos e suas instituições, vêm-se em posição incômoda, como que paralisados por esse curto circuito entre o demasiado íntimo do foro interno e o demasiado sublime do ideal. Esta será, muito precisamente, a posição de Creonte, solidamente apoiado nas contingências do político e nas certezas da lei positiva, frente à intratável Antígona que, num único vôo, pretende alcançar os cimos de uma justiça irrestrita<sup>37</sup>.

Ocorre que entre os antigos a morte era concebida como mistério, contraditória em relação a tudo aquilo que possuía uma explicação natural, ou seja, "a morte destaca-se como enigma que perturba<sup>38</sup>", o qual era respondido pela tríade mito, culto e religião.

Se o natural era a vida, de alguma maneira a morte tinha que a ela ser incorporada. Daí surge o culto aos mortos como resposta metafísica à morte. "A visão geral é o panvitalismo

---

<sup>37</sup> Ver, para tanto, OST, op. cit. p.174.

<sup>38</sup> Ver, JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 18.

primitivo, e a morte que eventualmente ocorre é o fato especial: como este parece negar a verdade básica, ele próprio tem que ser negado<sup>39</sup>”.

Dessa forma, a importância do culto aos mortos, no início da humanidade, ganhou escopo na medida em que o ser só poderia ser compreendido como vida, e em que a vida só se perpetuaria para além da morte com as honrarias fúnebres<sup>40</sup>.

Por isso, nesta perspectiva, o ato de Antígona vai ao encontro da explicação de Coulanges; entretanto, dando ênfase a esse ato, também arraiga-se a uma fratria original, uma *philía*, que identifica todos os membros de uma família e os direciona para uma humanidade primária, fora de qualquer separação determinada e-ou instituída pela *pólis*<sup>41</sup>.

Quanto às crenças religiosas da antiguidade, com propriedade reflete Coulanges:

Para a alma poder fixar-se na morada subterrânea destinada a esta segunda vida, era necessário, igualmente, que o corpo, ao qual a alma permanecia ligada, fosse coberto de terra. A alma que não possuísse sua sepultura, não tinha morada, e permanecia errante. Em vão se aspirava ao repouso que amava, depois das agitações e dos trabalhos desta vida; permanecia condenada a errar sempre, sob a forma de larva ou de fantasma, sem jamais se deter, sem jamais receber as oferendas e os alimentos de que tanto necessitava. Desgraçada, logo essa alma se tornaria perversa.

---

<sup>39</sup> Cf, JONAS, op. cit. p. 19.

<sup>40</sup> Cf, JONAS, op. cit. p. 19. Também, COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma*. 12.ed. São Paulo: Hemus, 1996, em específico livro primeiro, capítulo I.

<sup>41</sup> No tocante à *philia* originária de cada família, ou seja, à manutenção da tradição que ficava a cargo da mulher, cuja responsabilidade era, exclusivamente, voltada para o habitar humano, a casa onde a família vivia, ver o mito de Héstia, descrito de forma unânime por VERNANT, op. cit. p. 189-241.

Atormentaria então os vivos, provocando-lhes doenças, destruindo-lhes as searas, assustando-os com aparições lúgubres, para deste modo os advertir de que tanto o seu corpo como ela própria desejavam sepultura. E daí vieram-nos as crenças nas almas do outro mundo. Toda a antiguidade via-se persuadida de que, sem sepultura, a alma vivia desgraçada e que tão só pelo seu enterramento adquiria a felicidade para todo o sempre. Não era pela ostentação da dor que se oficiavam as pompas fúnebres, mas para repouso e felicidade da alma do morto<sup>42</sup>.

Portanto, as razões do pedido de Polínicos a Antígona, bem como o edito proibitório de Creonte, são totalmente compreensíveis, na medida em que aquele temia mais a morte à privação de sepultura, pois desta dependia sua felicidade eterna; já este, em contrapartida, castigaria terrivelmente seu opositor com a privação dos ritos fúnebres e, conseqüentemente, lhe infringiria um suplício quase eterno à alma<sup>43</sup>.

Nesse diapasão, o impasse central em *Antígona*, de Sófocles, se dá em torno da oposição entre o *nómos* – como direito positivo –, instituído por Creonte, e a *díke* – como justiça divina –, evocada por Antígona<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> COULANGES, op. cit. p. 13.

<sup>43</sup> COULANGES, op. cit. p. 14.

<sup>44</sup> No que tange à *díke* como justiça e ao *nómos* como direito positivo, ver as passagens em: JAEGER, op. cit. p. 134-38. COMPARATO, op. cit. p.13. MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 24-31. VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 18, para quem, “ao costume tradicional – ao *nomos* de Atenas, ao seu direito – eis que agora, numa crise de confiança, opõe-se a justiça (*dike*) (...)”. Ainda, OST, op. cit. p.194-97, explica que o *nómos* está precisamente no centro dos debates entre Antígona e Creonte. Segundo o autor: “Na origem, *nomos* é a regra que preside às partilhas, a norma que diz o limite – muitos costumes *pastoris* lhe são associados, como o direito de pastagem”. Somente a partir do século V em Atenas que *nomos* passou a ter sentido de regra fixa. Todavia, evocou também idéias novas de liberdade e de igualdade, relacionando-se com a cidadania e a democracia. Nesse sentido, Antígona rejeitou o *nomos* de Creonte – o édito político – e o qualificou como mera proibição. Com efeito, “para Antígona, ao contrário, o *nomos* político encontra sua legitimidade, mas também seu limite, no respeito às exigências de *Dike*, a equidade, a justiça tradicional e não

Enquanto para Creonte o *nómos* tinha mera função regulatória político-social do Estado, sendo expresso em éditos e proclamações (*kérugma*), para Antígona o *nómos* político só teria validade se de acordo com as *nómimas* divinas e imemoráveis, respeitando as exigências da *díke*<sup>45</sup>.

CREONTE - (...) Com semelhantes normas mantereí intacta a glória da cidade, e pauta-se por elas o édito que mandei comunicar ao povo há pouco, relativamente aos filhos de Édipo: que Etéocles, morto lutando pela pátria, desça cercado de honras marciais ao túmulo e leve para o seu repouso eterno tudo que só aos mortos mais ilustres se oferece; mas ao irmão, quero dizer, a Polinices, que regressou do exílio para incendiar a terra de seus pais e até os santuários dos deuses venerados por seus ascendentes e quis provar o sangue de parentes seus e escravizá-los, quando a ele foi ditado que cidadão algum se atreveria a distingui-lo com ritos fúnebres ou comiseração; fique insepulto o seu cadáver e o devorem cães e aves carniceiras em nojenta cena. São estes os meus sentimentos e jamais concederei aos homens vis maiores honras que as merecidas tão somente pelos justos. Só quem quiser o bem de Tebas há de ter a minha estima em vida e mesmo após a morte<sup>46</sup>.

Sabendo do édito proibitivo de Creonte, Antígona é enfática em sua posição:

ANTÍGONA - Mas Zeus não foi arauto delas para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela justiça, companheira da morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje,

---

escrita dos deuses que as regras consuetudinárias mais fundamentais (*nómima*) exprimem”.

<sup>45</sup> Ver: OST, op. cit. p. 196-97.

<sup>46</sup> Ver: SÓFOCLES, op.cit. p. 204.

não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram.

E não seria por temer homem algum, nem mais o arrogante, que me arriscaria a ser punida pelos deuses por violá-las.

Eu já sabia que teria de morrer (e como não?) antes até de o proclamares, mas se me leva a morte prematuramente, digo que para mim só há vantagem nisso.

Assim, acerca de infortúnios como vivo, a morte não seria então uma vantagem?

Por isso, prever o destino que me espera é uma dor sem importância. Se tivesse de consentir em que ao cadáver de um dos filhos de minha mãe fosse negada a sepultura, então eu sofreria, mas não sofro agora.

Se te pareço hoje insensata por agir dessa maneira, é como eu fosse acusada de insensatez pelo maior dos insensatos<sup>47</sup>.

Desse ponto fulcral da obra são edificadas inúmeras teses e tensões, as quais passam pelas relações de amor, poder, família, Estado, dever, gênero, dentre outras, cristalizando sempre questões antropológicas fundamentais<sup>48</sup>.

Com efeito, pode-se dizer, partindo de Hegel,<sup>49</sup> que a peça trágica *Antígona*, de Sófocles, trouxe à tona as pressões latentes na sociedade grega, cujo acontecer rompeu com o fundamento unitário, apegado a um estilo comunitário de totalidade.

O filósofo alemão elucida que, sobretudo a tragédia grega traz à tona as contradições internas da vida daquela sociedade, a qual, por sua vez, não dispunha de recursos intelectuais adequados para a compreensão da individualidade e da subjetividade, para propulsionar um espaço jurídico capaz de,

---

<sup>47</sup> Ver: SOFOCLES, op. cit. p.214-15.

<sup>48</sup> Ver: OST, op. cit. p.199.

<sup>49</sup> Ver, para tanto: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*.3.ed. Petrópolis: Vozes, 2005, em especial páginas 308 e segs.

dialeticamente, relacionar-se com a idéia de desobediência civil<sup>50</sup>.

Desse modo, *Antígona* “põe em relevo conflitos potenciais e concretos na tradição do país, revelando a falta de unidade de um mundo que exigia a existência da unidade. Antígona tornou evidente a contradição no espírito grego, e os sofistas, na leitura de Hegel, revelaram tanto sua necessidade para o princípio da subjetividade quanto sua incapacidade de assimilá-lo<sup>51</sup>”.

Com efeito, a contraposição entre *mýthos* e *lógos* ganhou força no mundo helênico, haja vista que preponderou a necessidade de uma nova compreensão da linguagem, referente a conceitos que direcionassem a racionalidade emergente. Fala-se da palavra não mais mágico-religiosa, mas num sentido aberto, possibilitadora de diálogos, que fosse eficiente numa discussão filosófica, política ou jurídica<sup>52</sup>.

Enfaticamente, é a noção de *lógos* que possibilita a discussão da antítese-completitude entre *phýsis* e *nómos*<sup>53</sup>, na

---

<sup>50</sup> Ver: HEGEL, op. cit. P. 308 e segs.

<sup>51</sup> Cf: MORRISON, op. cit. p. 29.

<sup>52</sup> Ver: BARRETTO, op. cit. p. Em específico o verbete: BENTES, Hilda Helena Soares. *Filosofia do direito na antiguidade*, p.338.

<sup>53</sup> A palavra *nómos* era entendida por norma/convenção, já a palavra *phýsis* tinha sua raiz etimológica no verbo grego *phýomai/phiô*, que significava o processo de nascimento e desenvolvimento das coisas. Para tanto, ver: BENTES, Hilda Helena Soares. *Filosofia do direito na antiguidade*. In: BARRETTO, op. cit. p. 340. Ver também: GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 31-32, para quem o termo “natureza” – *phýsis* para os gregos – contemplava tanto o mundo natural como o mundo social. “Os atos praticados no que hoje chamaríamos de natureza implicavam, na cosmologia antiga, conseqüências para aquilo que hoje chamamos de sociedade, bem como os atos praticados no que hoje chamaríamos de sociedade implicavam conseqüências para aquilo que hoje chamamos de natureza”. Nesse sentido, *phýsis* e *nómos* referiam-se indistintamente como criação da vontade e da razão divina, sendo separados somente na modernidade. Ainda, JAEGER, op. cit. p. 196, esclarece que à

medida em que esse resultado tem na reflexividade da *pólis* seu aperfeiçoamento, pois é nela que se afirmou o homem livre, cuja capacidade foi ao alcance da deliberação sobre os assuntos públicos, tendo como finalidade a construção de uma ordenação harmônica<sup>54</sup>.

Entretanto, em *Antígona*, paradoxalmente, na visão de Ost, o que possibilitou o alargamento da discussão e até mesmo a abertura aos conflitos internos da sociedade foram os pensamentos lineares, tanto de Antígona quanto de Creonte, ou seja, este permaneceu prisioneiro de uma concepção simplificada do bem público e da lei, defendendo uma *polis* estagnada, rígida e unidimensional; enquanto aquela, da mesma forma, fundou-se numa justiça atemporal e divina para sustentar decididamente um amor egoísta que opera apenas no campo familiar, consubstanciado no *génos*<sup>55</sup>.

O que ambos ignoraram, segundo Ost, foi a força do viés deliberativo público, cunhado na alteridade e na complementaridade, o que exigiria uma visão complexa da situação:

Nesse jogo trágico dos contrários, a essência do social aparece em sua verdade paradoxal: o que é necessário afigura-se impossível, o que parece impossível é no entanto necessário, e o importante não é tanto resolver esse paradoxo (está aí, precisamente, a ilusão simplificadora e mortífera) quanto viver sua tensão, não esquecendo nunca o perigo que representa seu esquecimento ou sua pretensa superação<sup>56</sup>.

---

*physis* se subordinavam o conhecimento e a observação física. Seu interesse fundamental era aquilo que hoje se chama de metafísica.

<sup>54</sup> No que concerne à superação do mito pelo *lógos*, em específico à harmonia da natureza – positividade – ver: VERNANT, op. cit. p. 479.

<sup>55</sup> Ver: OST, op. cit. p. 200.

<sup>56</sup> Ver: OST, op. cit. p. 202.

Embora essa análise de *Antígona*, de Sófocles, seja extremamente relevante – pois, como acentua Ost com Barel: “quando se diz propositalmente uma coisa e seu contrário, o que se quer dizer é, em realidade, uma terceira coisa<sup>57</sup>” –, surge na obra um (o) problema existencial em que a personagem Antígona se põe no horizonte da temporalidade, cujo passo é dado em direção ao *éthos* histórico e, inevitavelmente, à sua compreensão<sup>58</sup>.

Pretende-se assim tornar evidente a interrogação sobre a ação humana e as estruturas histórico-sociais que dela resultaram, pois o *éthos*, estando de certa forma presente na razão profunda da *phýsis*, cuja manifestação acontece no finalismo do bem, ele próprio rompe com a linearidade do *mesmo* e, pela liberdade propiciada pela *práxis*, possibilita o advento do diferente<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Ver: OST, op. cit. p. 201. Também, LUCAS, Douglas Cezar. *Desobediência civil*. In: BARRETTO, op. cit., p. 205-08. Além de: DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins fontes, 2002, especialmente capítulo 8, titulado: A desobediência civil, p. 315 e segs, para quem: a responsabilidade do governo é fundamental com quem interroga uma lei de maneira perspicaz. Argumenta o autor americano que devem-se estabelecer políticas conciliatórias, pois “regras inflexíveis em nada ajudarão”, p. 332, e por fim complementa: “As proposições draconianas simples, segundo as quais o crime deve ser punido e todo aquele que interpretar mal a lei deve suportar as conseqüências, possuem uma influência extraordinária tanto sobre a imaginação profissional como sobre a imaginação popular. Mas a regra jurídica é mais complexa e mais inteligente do que isso e é importante que ela sobreviva”. p. 341.

<sup>58</sup> A idéia de compreensão aqui empregada diz respeito à compreensão do homem enquanto homem, que, nos caminhos de Heidegger, caracteriza uma condição antecipadora de sentido, fazendo parte dos existenciais estruturantes do ser-aí. Ver: HEIDEGGER, *Ser e tempo*, op. cit., § 31.

<sup>59</sup> Ver, quanto à origem histórica do *éthos*: VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 11. Contudo, ressalta-se que não se pretende aqui trazer a visão hegeliana do Pe. Lima Vaz de uma antropologia cristã, mas se consulta sua obra filosófica, exclusivamente, à explicação do *éthos* histórico. Também não se pretende fazer uma cisão entre finalismo do bem e liberdade, mas, somente, referir sua diferença, pois foi dessa diferença que surgiram as dimensões constitutivas do agir humano.



Ou seja, é a partir da construção instituinte do *éthos* que se funda a idéia de desobediência civil, a qual, por sua vez, se caracteriza pela manifestação de uma atitude consciente e intencional, na qual a posição de indivíduos livres e iguais adquire pertinência<sup>60</sup>.

Frisa-se que a desobediência civil ostenta a intenção de apelo à consciência pública, haja vista que, no caso de Antígona, além de transgredir o édito proibitivo de Creonte, a heroína fez questão de evidenciar sua atitude, com intuito de redobrar a aversão à regra visada, para que, desse modo, fosse possibilitada legitimamente sua negação<sup>61</sup>.

Mais: Antígona arrastou consigo apoios importantes, ao desafiar o poder de Creonte, haja vista que agregou a seu lado Hêmon, filho de Creonte e seu futuro marido; bem como Tirésias, o adivinho.

Desse modo, apelou à consciência adormecida dos demais e, além de tratar com irrelevância a bela morte, pacificamente assumiu por inteiro o risco da sanção imposta pelo tirano, isentando de qualquer culpa tanto a irmã, Ismene, quanto o guarda tebano<sup>62</sup>.

O traço a que se pretende fazer alusão está na força instituinte do gesto de Antígona, que relaciona internamente o

---

<sup>60</sup> Cf: OST, op. cit. p. 224-25.

<sup>61</sup> Cf: OST, op. cit. p. 225. Também, Thoreau, pai do anarquismo, em sua obra titulada *A desobediência civil*, é enfático em dizer que: "Leis injustas existem: devemos contentar-nos em obedecer a elas ou esforçar-nos em corrigi-las, obedecer-lhes até triunfamos ou transgredi-las desde logo?" E por fim completa: "(...) o Estado nunca enfrenta intencionalmente a consciência intelectual ou moral de um homem, mas apenas seu corpo, seus sentidos. Não está equipado com inteligência ou honestidade superiores, mas com força física superior". Cf, THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1997. p. 25 e 39.

<sup>62</sup> Ver: SÓFOCLES, op. cit. v.523, v.72, v.462, v.465, v.833, v.838.

ato de desobediência civil ao *éthos*, ou seja, o *éthos* em Antígona se apresenta como fundamentado da razão humana apoiada pela tradição; portanto autônoma, sob o ponto de vista da possibilidade transformadora da relação do homem com o mundo, pois ligada não só à consciência, mas a tudo aquilo que era construído pela ordem normativa<sup>63</sup> e que identificava a ação correta à situação<sup>64</sup>, paradoxalmente oposta ao engessamento moral heterônomo e coexistente instituído pelo poder tirânico de Creonte<sup>65</sup>.

Conforme Galuppo, no que se refere à antiguidade clássica aconteceu uma ruptura em relação à forma de organização das sociedades primitivas, na medida em que o conhecimento do direito<sup>66</sup> não mais era fundado no modo de agir do líder, mas era identificado segundo um modo de ser social.

Assim, o comportamento dos indivíduos foi contraposto a uma relação dialógica que estabeleceu um “padrão cultural comunitário” relativo a determinada época<sup>67</sup>.

Esse padrão pode ser caracterizado por um *éthos* comunitário que se manifesta no próprio indivíduo, cujo advento determina um ser livre<sup>68</sup>, um sujeito de direitos “não apenas

---

<sup>63</sup> A ordem normativa aqui referida pretende abranger não enunciados normativos estritos, mas especificamente a experiência humana existente dentro de um contexto de historicidade e faticidade.

<sup>64</sup> Cf: GALUPPO, op. cit. p. 32-33.

<sup>65</sup> Ver, para tanto: ALBORNOZ, Suzana. *O exemplo de Antígona: ética, educação e utopia*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1999, p. 61.

<sup>66</sup> Embora na antiguidade o conhecimento do direito se distancie do próprio fenômeno jurídico, segundo Galuppo, este distanciamento é ainda tênue, ou seja, o conhecimento do direito não se separa do próprio direito, mas se separa do comportamento de uma pessoa específica e começa a se identificar com a própria sociedade. Cf, GALUPPO, op. cit. p. 33.

<sup>67</sup> Cf, GALUPPO, op. cit. p. 33-34.

<sup>68</sup> Segundo OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 12. a liberdade como essência do homem é constituída pela abertura do homem ao mundo, isto é, “(...) toda a positividade de suas conquistas se

digno de respeito, mas também fonte de uma reivindicação pessoal de direito e de justiça<sup>69</sup>, em que se acentuava tanto a ordem normativa quanto a ordem natural<sup>70</sup>.

Então, nesse sentido, o *éthos* vem à tona. E esse vir à tona do *éthos* se dá, de certa forma, evidenciado pela autodeterminação da *práxis* sobre a *phýsis*. Dito de outro modo, o *éthos* reinstaura a natureza pela manifestação (*práxis*) do hábito, de forma não mais transiente da *phýsis*, mas evidenciando a estrutura da sua dimensão histórica, suportada pela tradição<sup>71</sup>.

Pode-se edificar uma concepção de *éthos* que se estabelece numa relação dialógica entre o geral e o particular, ou entre o costume e o hábito.

O *éthos* como costume "(com *éta* inicial) designa a morada do homem. O *ethos* é a casa do homem<sup>72</sup>". Isso significa que o mundo só é habitável a partir do *éthos*, pois ele determina o modo próprio do existir humano.

Contudo, o lugar humano do *éthos* não é dado ao homem, mas sempre por ele construído e reconstruído. "Nunca a casa do *ethos* está pronta e acabada para o homem, e esse seu essencial inacabamento é o signo de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante<sup>73</sup>", cujo fundo encontra-se

---

'inverte' em negatividade: nenhuma configuração cultural é definitiva". E completa: "É dessa tensão entre positividade e negatividade que constitui a 'transcendência' própria ao homem, portanto, sua liberdade, a essência do homem".

<sup>69</sup> Ver: OST, op. cit. p. 228.

<sup>70</sup> GALUPPO entende que o termo "natureza" – *phýsis* - compreende, na antiguidade clássica, tanto a esfera natural quanto a esfera social. Cf, GALUPPO, op. cit. p. 31-32.

<sup>71</sup> Ver: VAZ, op. cit. p. 11, 17.

<sup>72</sup> Ver: VAZ, op. cit. p.12

<sup>73</sup> Ver: VAZ, op. cit. p.13.

sempre num vir-a-ser, que está permanentemente acontecendo e trazendo à tona os costumes.

Já o *éthos* como hábito (com *épsilon* inicial) enraíza-se num comportamento repetitivo dos mesmos atos do indivíduo e determina seu modo de ser ético, tornando-se *héxis*, ou seja, “como princípio próximo de uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autarkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem<sup>74</sup>”.

Para tanto, o *éthos* como hábito é o resultado de uma prática, ou seja, só é possibilitado pela *práxis*<sup>75</sup>, tida como condição de possibilidade para estabelecer o diálogo (acontecer) entre o *éthos* como costume e a vontade do sujeito, que está inserido num determinado contexto e que, dentro de uma circularidade, revelará o *éthos* como hábito, pois o costume “é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como habito (*ethos-hexis*)<sup>76</sup>”.

Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*práxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos. A *práxis*, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito, num ir e vir que se descreve exatamente como um círculo dialético: a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *práxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta

---

<sup>74</sup> Ver: VAZ, op. cit. p.14.

<sup>75</sup> Segundo ALBORNOZ, op. cit. p. 54, a *práxis* mostra-se como um caráter intrínseco de liberdade, pois ela só acontece como momento privilegiado da comunicação e da decisão humanas, isto é, é a condição para a dignidade que possibilita a cada cidadão subverter a decisão coletiva.

<sup>76</sup> Ver: VAZ, op. cit. p.15.

ou singularidade do sujeito ético, no *ethos* como hábito ou virtude. A ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como o seu fim realizado na forma do existir virtuoso<sup>77</sup>.

Com efeito, cabe agregar ainda a esse contexto reflexivo o patamar importantíssimo em que a tradição<sup>78</sup> se coloca, pois é nela que a estrutura do *ethos* ganha forma e consistência, haja vista que é a possibilidade de seu enriquecimento, a ponto de ele mesmo se tornar uma “realidade objetiva como obra de cultura<sup>79</sup>”.

Para dar conta dessa realidade, a tradição arraiga ao *éthos* um viés historicizado<sup>80</sup>, cujo intuito é o de lhe garantir um lastro que suporte sua própria necessidade instituída<sup>81</sup>.

Este viés historicizado, de certo modo, é o que condiciona e faz aparecer a perenidade normativa do *éthos* à sociedade<sup>82</sup>, que, conseqüentemente, torna evidente um dinamismo estrutural próprio, vinculando-o a uma idéia de tempo qualitativo, cuja principal dimensão é aquela propiciada pelo processo reiterativo do mundo vivente, o qual

---

<sup>77</sup> Ver: VAZ, op. cit. p. 15-6.

<sup>78</sup> O significado literal do termo tradição é dado por Vaz e significa *paródosis, traditio*, cuja referência encontra-se na passagem de uma riqueza simbólica que uma geração transmite à outra. Para tanto, ver: VAZ, op. cit. p.17.

<sup>79</sup> VAZ, op. cit. p. 17.

<sup>80</sup> O tempo historicizado da tradição é a transgressão do tempo quantitativo da natureza, o qual, por sua vez, possibilita a cadência própria da história do *éthos*. Para tanto, ver: VAZ, op. cit. p.19.

<sup>81</sup> Ao contrário da *phýsis*, o *éthos* reordena de forma própria a constância que se observa nos fenômenos naturais. Segundo VAZ: “Na *physis* estamos diante de uma necessidade *dada*, no *ethos* tem lugar uma necessidade instituída(...)” VAZ, op. cit. p. 17.

<sup>82</sup> O termo aqui empregado, “perenidade normativa”, de forma alguma pretende engessar a idéia de *éthos* a ponto de desumanizá-lo; entretanto, o condiciona à tradição, cuja mudança somente ocorrerá diante de uma prática transformadora do homem na própria facticidade do mundo em que vive. Assim, pretende-se afastar qualquer possibilidade relacional do *éthos* ao viés relativista. No que tange à ação do homem e sua historicidade ver: OLIVEIRA, op. cit. p.13 e segs.

transgressivamente admite crises, conflitos, evoluções e involuções, rompendo com qualquer forma de linearidade.

Segundo Vaz, “na estrutura do tempo histórico do *ethos*, o passado, portanto, se faz presente pela *tradição*, e o presente retorna ao passado pelo reconhecimento de sua exemplaridade<sup>83</sup>”.

Então, é nessa construção dialógica complexa, na qual se estabelece a relação entre o *éthos* como costume, na sua realidade abstrata, e o indivíduo livre, possibilitado pela *práxis* empírica, que advém todo o movimento da conquista humana do próprio ser, cuja manifestação se dá tanto no *éthos* como hábito (*éthos-héxis*), como também numa recusa da normatividade do *éthos*, o que, por conseguinte, causa um *conflito ético*<sup>84</sup>.

As palavras de Vaz são propícias à compreensão do conflito ético:

O conflito ético se desenha, pois, como fenômeno constitutivo do *ethos* que abriga em si a indeterminação característica da liberdade. No risco do conflito ético, manifesta-se a fluidez e a labilidade da socialidade humana, essencialmente distinta das rígidas formas associativas do reino animal. O conflito ético atesta igualmente a peculiaridade da natureza histórica do *ethos*, em permanente interação com novas situações e novos conflitos que se configuram e se levantam ao longo do caminho da sociedade no tempo. Nesse sentido,

---

<sup>83</sup> Ver: VAZ, op. cit. p.20.

<sup>84</sup> Como bem explicita Vaz, “(...) o conflito ético se distingue essencialmente seja do nihilismo ético, que é a negação pura e simples do *éthos* (na medida em que tal negação é possível), seja da ação eticamente má ou da *falta*, que é uma recusa da normatividade do *ethos*. Na verdade, a falta tem lugar no interior do movimento que conduz normalmente para a ação eticamente boa: ela assinala uma ruptura no processo de interiorização do *ethos* como costume no *ethos* como hábito ou como virtude”. VAZ, op. cit. p. 29-30.

o conflito ético não é uma eventualidade acidental, mas uma componente estrutural da historicidade do *ethos*. Ele se dá propriamente no campo dos valores e seu portador não é o indivíduo empírico, mas o indivíduo ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *ethos*. Somente uma personalidade ética excepcional é capaz de viver o conflito ético nas suas implicações mais radicais e tornar-se anunciadora de novos paradigmas éticos, como foi o caso na vida e no ensinamento de Buda, de Sócrates e de Jesus<sup>85</sup>.

O conflito ético, então, exige uma criação ética superior dentro da mesma unidade ética, isto é, o patamar contestatório do próprio *éthos* encontra-se delineado a partir da recusa de valores a um determinado contexto, operando numa reviravolta de valores com intuito de atingir aquilo que já havia sido construído como fundamento do *éthos* tradicional<sup>86</sup>.

O conflito ético, portanto, é tornado evidente, isto é, manifestado<sup>87</sup> na *transgressão* do indivíduo em relação ao *éthos* que se rompe. Essa ruptura com a segurança protetora do *éthos* tradicional faz com que o indivíduo possa se (re)encontrar na sua diferença, mas, inevitavelmente, a partir de sua liberdade, pressuposto pelo qual se fundamenta a idéia acerca do acontecimento da dignidade do homem.

---

<sup>85</sup> Cf, VAZ, op. cit. p.30-31.

<sup>86</sup> A democracia ateniense do século V a.C. é um exemplo interessante do conflito ético. Sócrates, no mundo grego, e Jesus, no judaísmo palestino, operaram num caráter transgressivo, apelando, dessa forma, à garantia de um absoluto do bem e da justiça. Ver, para tanto, VAZ, op. cit. p. 32-33. Nesse mesmo diapasão, pode-se considerar também Antígona como a figura feminina e antecipada de Cristo. Ver, também, HEGEL, op. cit. p. 308-19. E, ainda, ALBORNOZ, op. cit. p. 63.

<sup>87</sup> HEIDEGGER esclarece o termo manifestação como "(...)um anunciar-se de algo que não se mostra", ou seja, nesse sentido, o conceito de fenômeno é pressuposto, não definido, pois, aquilo que se manifesta, não se mostra, mas se anuncia. Portanto, toda manifestação depende de um fenômeno, todavia, um fenômeno não é uma manifestação. Nesse sentido, entende-se que a *transgressão* é a manifestação do conflito ético. Ver, HEIDEGGER. *Ser e tempo I*. op. cit. p. 59.

Sendo assim, pode-se encontrar a dignidade do homem na procura de seu verdadeiro ser, na sua humanidade, cujo pressuposto é a assunção, diante da facticidade do mundo, de uma *práxis* transformadora em busca de um caminho do *éthos* como "o corpo histórico da liberdade, e o traço do seu dinamismo infinito inscrito na finitude das épocas e das culturas<sup>88</sup>".

Sem sombra de dúvida, a partir de tudo que foi exposto, mas de maneira alguma pretendendo exaurir o texto de *Antígona* numa interpretação fundamental - até porque mostra evidente essa impossibilidade -, o ponto fulcral que incessantemente se desenhou nessa leitura foi a lembrança de que a base do direito é a existência humana, a qual consiste em dizer que só será autêntica se considerada em todos os seus percalços morais e políticos, cuja resposta (historicizada) jamais será encontrada em tecnoburocracias especializadas<sup>89</sup> provenientes de abstrações metafísicas.

Partindo deste ponto é que se pretendeu aproximar a leitura primeira do texto de *Antígona*, de Sófocles, ao *éthos*, como modo pelo qual se manifestava o sentimento da situação fática, por um lado, e a abertura à compreensão, por outro.

Assim, seria privilegiada a existência humana dentro de um contexto de faticidade e historicidade, acompanhada de uma

---

<sup>88</sup> Cf, VAZ, op. cit. p.34-5.

<sup>89</sup> Freitag entende que uma ação moral é pressuposto de um sujeito da ação, livre, possuidor de vontade e de razão, que consiga orientar os próprios atos seguindo critérios/princípios, responsabilizando-se por eles, assumindo conscientemente as conseqüências desses atos. Para tanto, a moralidade exige uma visão multidisciplinar, sendo ela impossível de ser estudada compartimentada. Assim, seu pressuposto é um tratamento capaz de integrar várias óticas, quais sejam, a da filosofia, a da sociologia e a da psicologia. Cf, FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona: A questão da moralidade*. 4.ed. Campinas:Papirus, 1992, p. 15. O direito, por conseguinte, somente sob este aspecto transdisciplinar poderá discutir seriamente a questão.



perspectiva de revisão de acordo com o justo dar-se dos tempos, em que a ação primeira seria a pergunta pelo sentido originário do ser.

## **1.2 A ética originária de Heráclito: *O caráter próprio do homem é o seu demônio***

Quando Martin Heidegger é questionado a respeito da necessidade de um conceito de ética em sua obra intitulada *Carta sobre o humanismo*, o filósofo alemão é enfático em sua resposta:

A "Ética" aparece junto com a "Lógica" e a "Física", pela primeira vez, na escola de Platão. As disciplinas surgem na época que permite a transformação do pensar em "Filosofia", a Filosofia em (Ciência) e a Ciência mesma em um assunto de escola e de atividade escolar. Na passagem por esta Filosofia assim entendida, surge a ciência e passa o pensar o mesmo até Hegel, quando a filosofia recebe o estatuto de científica (ciência, aqui, num sentido moderno). Os pensadores antes desta época não conhecem nem uma "Lógica", nem uma "Ética" e nem uma "Física". E, contudo, o seu pensar não é nem ilógico nem imoral. A "Física" era, porém, pensada por eles, numa profundidade e amplitude, que toda a "Física" posterior nunca mais foi capaz de alcançar. As tragédias de Sófocles ocultam - permita-se-me uma tal comparação - em seu dizer o ἦθος, de mais originário, que as preleções de Aristóteles sobre a "Ética". Uma sentença de Heráclito que consiste apenas em três palavras, diz algo tão simples que dela brota e chega à luz, de maneira imediata à essência do ἦθος. A sentença de Heráclito é a seguinte (Fragmento 119): ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. De maneira geral costuma traduzir-se; 'o caráter próprio do homem é o seu demônio'<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Ver, para tanto: HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*. op. cit., p. 36.

Um conceito de ética como aquele construído logicamente na história do Ocidente aproxima-se do conceito de humanismo no sentido metafísico<sup>91</sup>. Desse modo, afasta-se da “dimensão *éthica* do ouvir<sup>92</sup>”, ou seja, do que o homem deve ouvir e como deve ouvir, pois o homem é aquilo que escuta e como escuta<sup>93</sup>.

O fragmento 50 de Heráclito possibilita o compreendido acima: “Ouvindo não a mim, mas ao *lógos* é sábio concordar ser tudo um<sup>94</sup>”.

Nesse sentido, o *lógos* é uma das palavras que constrói o fio condutor do pensamento heraclítico; contudo, enfaticamente, o *lógos* de maneira alguma se resume num enunciado lingüístico empobrecido, dominado pelo homem e a serviço dele. Pelo contrário, o homem está muito aquém do *lógos*<sup>95</sup>. O *lógos* ultrapassa o homem, que se torna seu porta-voz esclarecido, mas de maneira alguma é seu fundador. Em síntese, o *lógos* é a possibilidade para a consciência adquirida, o saber genérico, o estar presente no mundo<sup>96</sup>.

---

<sup>91</sup> Heidegger entende que o humanismo pensado em sentido metafísico não pensa a humanidade do homem na proximidade do ser, ou seja, o *humanitas* do *homo humanus*. Cf, HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*. op. cit., p.26.

<sup>92</sup> Ver, para tanto: COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p.222.

<sup>93</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001, p.27, especificamente quando esclarece a *questão da técnica* faz a pergunta a respeito do que ouvir, do que escutar e responde: O destino (que significa por a caminho, destinar), o apelo da verdade do ser, cujos mistérios (da verdade e do ser) o homem deve preservar. Pois, segundo HEIDEGGER, é pelo destino que se determina a essência de toda a história.

<sup>94</sup> Cf, COSTA, op. cit. p. 197.

<sup>95</sup> HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. p. 305, esclarece que “o fragmento 50 de Heráclito trata da relação homóloga do *logos* humano ao *logos*. Nesse fragmento pensa-se a relação do próprio ser com a essência do homem. A essência do homem não é, porém, pensada como sendo um ‘ponto’ da relação enquanto o *logos* é o outro, mas no sentido de que a essência do homem se constitui e se funda, precisamente, na relação entre ser e homem”.

<sup>96</sup> Segundo Severino, “não é possível expressar com uma só palavra o valor semântico complexo da palavra *logos* (que avulsa vem traduzida como ‘razão’, e que indica mais que o deixar falar as coisas sem sobrepor a esse um sentido estranho)”. Ver, neste sentido, SEVERINO, Emanuele. *Antologia filosófica: dei greci al nostro tempo*. Milano:

Essa proposta heraclitiana de ouvir o *lógos* pode ser lida como uma espécie de escuta da natureza do próprio homem. Cabe ressaltar de antemão, porém, que tal escuta não corresponde ao discurso comum de quem não sai de si, e que é, portanto, restrito, mas ao (dis)curso com-um de seres e palavras<sup>97</sup>, cujo pressuposto é o reconhecimento da existência da alteridade, de outros *eus*, que, além de serem sujeitos dos mesmos direitos do próprio *eu* singular e individual, são providenciais à existência deste. "Pensar é viver no discurso: dizer e escutar<sup>98</sup>".

Com base em Heráclito, Heidegger enriquece sua proposta hermenêutica de "escuta do ser", no sentido de que "o homem é o pastor do ser", pois foi chamado pelo próprio ser para cumprir a função primordial de guardar sua verdade, isto é, a verdade do ser<sup>99</sup>.

Segundo Heidegger, o homem ocupa um lugar de proximidade do ser, da qual surge a sua condição mesma de ser jogado, de estar-aí, ou seja, "o homem é, em sua essência ontológico-historial, o ente cujo ser como existência consiste no

---

BUR Saggi, 2005, p. 17. Tradução livre do italiano. Também, JAEGER entende que Heráclito de Éfeso, a partir do *lógos*, foi o criador de uma filosofia em que o sentido é originado pela máxima: "*investigai-me a mim próprio*". Desse modo, conforme o autor, seria impossível expressar o retorno da filosofia para o homem de maneira mais suprema do que aquela feita por Heráclito, haja vista que é nela que a consciência do *eu* ganha espaço. Isto tudo porque é pela primeira vez que aparece a dimensão da profundidade do *lógos* e da alma: "*Por mais longe que vás, não encontrarás os limites da alma: tão profundo é o seu logos*". Então, "o *logos* de Heráclito é um conhecimento onde nascem, ao mesmo tempo, a palavra e a ação". Ver, assim, JAEGER, op. cit. p. 224-25.

<sup>97</sup> Nesse sentido, ver: SCHÜLER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM editores, 2000, p. 17-9.

<sup>98</sup> Cf, SCHÜLER, op. cit. p. 20.

<sup>99</sup> Cf, HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*, op. cit. p.26.

fato de morar na vizinhança do ser. O homem é o vizinho do ser<sup>100</sup>”.

O filósofo alemão adverte ainda que a existência nada tem a ver com o *ego cogito* cartesiano; aliás, faz questão de diferenciar “Ex-sistência” de “*existentia*”<sup>101</sup>, e enfatiza a primeira como sendo “o morar ex-stático na proximidade do ser”, a vigilância, o cuidado pelo saber<sup>102</sup>.

Assim, Heidegger assume a mesma postura de Heráclito quanto ao *lógos* e estabelece, a seu modo, a necessidade de o homem estar desperto para o que acontece e, a partir disso, envolver-se diretamente naquilo em que vive, desenvolvendo o bem pensar<sup>103</sup>.

Como a escuta do *lógos* só é possibilitada àqueles que estão despertos na ocorrência da coisa, os que dormem estão distantes do *lógos*, pois não são “cortados” como por um bisturi no momento do ato que constitui o sentido, ou seja, por aquilo que constitui o discurso como ação<sup>104</sup>, instantaneamente capturado e incessantemente (re)visitado para (re)compor a interpretação em movimento.

---

<sup>100</sup> Cf. HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*, op. cit. p.26.

<sup>101</sup> HEIDEGGER entende que “a ex-sistência, pensada extaticamente, não coincide, nem quanto ao conteúdo, nem quanto à forma, com a *existentia*. Ex-sistência, significa, sob o ponto de vista do seu conteúdo, estar exposto na verdade do ser. *Existentia* (existence) quer ao contrário, dizer *actualitas*, realidade efetiva, em oposição com a pura possibilidade da idéia. Ex-sistência nomeia a determinação daquilo que o homem é no destino da verdade. *Existentia* permanece o nome para a efetivação daquilo que uma coisa é, enquanto se manifesta na sua idéia. A frase: ‘O homem ex-siste’, não responde a pergunta se o homem é real ou não, mas responde à questão da ‘essência’ do homem”. Ver, nesse sentido, HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*, op. cit. p.13.

<sup>102</sup> Cf. HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*, op. cit. p.26.

<sup>103</sup> Cf. COSTA, op. cit. p. 228, Heráclito distingue o pensar simples do pensar efetivo em seu fragmento IX: “bem pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a”.

<sup>104</sup> Ver, SCHÜLER, op. cit. p.24.

Esse complexo movimento interpretativo é iniciado pelo ouvir efetivo, passa pelo bem pensar, pelo agir e pelo falar, formando a *homologia*<sup>105</sup>, jogo de correlações que tem seu princípio no fim. Em outras palavras, a escuta da própria natureza é a causa primária da sabedoria e, por conseguinte, do bem pensar, pois aquele que bem pensa é sábio, diz coisas verdadeiras e age de acordo com a natureza, ou melhor, de acordo com o ouvir efetivo do *lógos*<sup>106</sup>.

Não se pode olvidar que o *lógos* heraclitiano não estava ligado a qualquer possibilidade de interpretação metafísica, na medida em que nele se agregava o termo *daímon*<sup>107</sup>, cujo significante é carregado de sentido, e referia-se, sobretudo, ao sopro vital, à voz interior, à consciência que deve ser ouvida.

Desse modo, o *daímon* enfatiza o caráter mundano do *lógos*, haja vista que não aponta para nada além da natureza, mas enfaticamente remete para onde o homem pertence em sua essência, para o lugar onde ele habita, à sua morada, “à verdade do ser como elemento primordial do homem enquanto alguém que ex-siste<sup>108</sup>”, à sua ética originária<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> A *homologia* é a maior das virtudes, pois é a correlação do ouvir, do pensar, do agir e do falar. COSTA, op. cit. p. 229.

<sup>106</sup> O fragmento IX ainda possui outra importantíssima relevância, tendo em vista que é o único em que Heráclito versa sobre a questão da verdade, sobre “coisas verdadeiras”, que condiz com a *homologia*, isto é, com a sabedoria compreendida como a audição efetiva do *logos*. COSTA, op. cit. p.229.

<sup>107</sup> O termo *daímon* recebeu inúmeros significados no decorrer dos tempos, foi até mesmo compreendido como a própria divindade, o destino, o nume, o gênio, o conselho dos anjos, a voz interior, o demônio... Contudo, o que jamais se modificou foi aludir o termo *daímon* com a escuta. Ver COSTA, op. cit. p. 230-31.

<sup>108</sup> Cf, HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*. op. cit. p. 38.

<sup>109</sup> HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*. op. cit. p. 36-8. Também, COSTA, op. cit. p. 230.

Imprescindível ainda referir no pensamento de Heráclito o papel ocupado pelo o *fogo*<sup>110</sup>, ou seja, o símbolo que o autor pré-socrático avocou como sendo a sustentação da convergência identitária dos opostos<sup>111</sup>, o qual permite, por sua vez, a percepção privilegiada do *lógos*.

O fogo pode ser tido como “o *tópos* privilegiado<sup>112</sup>”, “a metáfora material do *logos*<sup>113</sup>”, haja vista que propicia a compreensão deste pelas suas próprias propriedades dialógicas, atingindo todas as coisas, reunindo e separando, aglutinando as antíteses.

Além disso, a fundação do *lógos* no fogo enriquece a compreensão da transcendência do homem pelo *lógos*, o caráter temporal, o dinâmico, a junção intersubjetiva que a acolhe, como metaforicamente explica Heidegger:

---

<sup>110</sup> Heráclito se vale dos mitos para fundar sua filosofia no fogo, em específico no mito de Prometeu – símbolo da humanidade, filho de Jápeto e Clímene, que pertenciam à estirpe dos titãs, descendentes de Urano e Gaia e inimigos dos deuses olímpicos -, que roubou o fogo dos deuses para entregar ao homem, com intuito de lhe propiciar uma vida melhor. Por isso foi punido por Zeus. Sua punição consistia em ficar acorrentado a uma rocha tendo seu fígado bicado por um pássaro. Sendo o fígado um órgão capaz de se reconstituir (os antigos sabiam disso), e estando o pássaro sempre a postos, a punição jamais chegava ao seu término. O fogo, então, seria a capacitação para o começo da civilização. Ver: JAEGER, op. cit. p. 284-314. Heráclito, por sua vez, fez o mesmo que Prometeu, pois tirou o fogo dos deuses e entregou ao homem. O fogo para Heráclito é relacionado diretamente ao *lógos*, haja vista que reúne e separa, atinge todas as coisas e mantém coeso o jogo entre antíteses. Ver: COSTA, op. cit. p. 235. Por ter feito esse trabalho de assepsia do fogo, Heráclito também é castigado pelos deuses, sendo condenado à melancolia e à obscuridade. Conta a lenda que Heráclito, por sua própria vontade, tentando livrar-se de hidropisia, doença adquirida nas montanhas, teria sido enterrado em esterco, voltando a se confundir com o cosmos, com o que é inorgânico e orgânico, para devolver senão ao homem, ao menos a si mesmo, a natureza que ele traiu ao optar pela filosofia, portanto, pela civilização. Ver: SCHÜLER, op. cit. p. 224. A cosmologia de Heráclito, nesse sentido, nada seria senão o retorno ao mito, tornado filosofia. Uma estória simbólica de como chega-se ao que Freud chamou de "O mal estar na civilização". Ver: FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

<sup>111</sup> Cf, SEVERINO, op. cit. p.17. “A unidade das coisas diversas acontece em função de suas próprias divesificações umas das outras e de suas próprias oposições umas às outras”. Tradução livre do italiano.

<sup>112</sup> COSTA, op. cit. p.235.

<sup>113</sup> COSTA, op. cit. p.234.

A colheita de espigas apanha os frutos do solo e os recolhe. *Traubenlese*, a vindima colhe as uvas dos sarmentos da cepa. Ora, apanhar e colher se dão e acontecem num juntar. Enquanto ficarmos presos à visão comum, temos a tendência de considerar esse juntar, como a colheita, ou até, como toda a colheita. Ora, colher é mais do que um simples juntar. A toda colheita pertence sempre um recolher, que acolhe. E no recolhimento vige e opera uma ação de albergar, que conserva. Aquele “*mais*” do colher ultrapassa o mero ajuntamento, por não lhe vir acrescentar-se de fora e, muito menos ainda, por lhe ser o último ato, servindo-lhe de conclusão. O conservar da colheita toma para si e assume o início de todos os passos do colher no encadeamento de sua seqüência. Olhando-se apenas a sucessão dos atos, vemos somente uma série em que o apanhar e colher se segue o juntar, a este, o recolher, a este, o albergar, em silos e no seleiro. Assim, confirma-se a impressão de que conservar e preservar não pertenceriam à colheita. Todavia, o que seria de uma colheita se não fosse, ao mesmo tempo, movida e carregada pelo traço fundamental de um abrigar? Abrigar é o primordial na essência estruturante da colheita<sup>114</sup>.

Esse abrigar da colheita, que ultrapassa a própria colheita, pode ser traçado em Heráclito como o abrigar, o congruir do *lógos* pelo fogo que ultrapassa o homem. A partir disso é o cosmo, na sua função endógena, que se refaz e se destrói continuamente, afastando a idéia de mundo gerado por deuses ou pelo próprio homem<sup>115</sup>.

O *lógos* repousa numa “postura recolhedora<sup>116</sup>” cujo acontecimento se dá numa união que “de-põe e pro-põe<sup>117</sup>” e que abriga o *des-coberto*, haja vista que o *des-coberto* coloca

---

<sup>114</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*, op. cit, p. 185.

<sup>115</sup> COSTA, op. cit. p.237.

<sup>116</sup> HEIDEGGER. *Ensaio e conferências* .op. cit. p. 194.

<sup>117</sup> HEIDEGGER. *Ensaio e conferências*. op. cit. p. 194.

em evidencia o vigente, ou seja, aquilo que *tendo chegado, dura e per-dura no des-coberto*<sup>118</sup>.

O engajamento na busca incessante para trazer à tona o vigente significa perdurar-se no des-cobrimento da verdade do ser<sup>119</sup>, cuja possibilidade se encontra na proximidade do *lógos*, na vigília do discurso com-um<sup>120</sup>, na *homologia*.

Noutras palavras, é na proximidade do *lógos* que o homem estabelece sua morada, donde advém a compreensão do sentido último – não metafísico – da vida, que engloba experiência, alteridade, e, com isso, “estende-se à esfera total do humano<sup>121</sup>”.

Tal esfera remonta ao conhecimento do ser, que se manifesta de acordo com a ordem de valores estabelecida na vida. É o diálogo entre o *lógos* humano, que se encontra recolhido na coletividade originária,<sup>122</sup> e o *lógos* como sentido do cosmos que torna evidente a profunda relação ética do homem com o mundo, pois é na palavra e na ação – conhecimento, escuta do *lógos* – que o *éthos* desenhado em Heráclito vem à tona.

Nesse sentido, não se pode olvidar que, como salienta Streck<sup>123</sup>, o *lógos* humano se enriquece – recolhido na

---

<sup>118</sup> HEIDEGGER. *Ensaio e conferências*. op. cit. p. 195.

<sup>119</sup> HEIDEGGER. *Ensaio e conferências*. op. cit. p. 203.

<sup>120</sup> SCHÜLER, op. cit. p. 31. Segundo o autor, a vigília do discurso com-um é a possibilidade àqueles que ouvem, pois saem de seus territórios em busca de outro. O ouvir desterritorializa reterritorializando na alteridade.

<sup>121</sup> Cf, JAEGER, op. cit. p. 225.

<sup>122</sup> Ver, nesse sentido, STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 3.ed. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2001, p. 114.

<sup>123</sup> Ver, STRECK, *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*, op. cit., p. 114.



coletividade originária -, na medida em que o presente-ausente do *lógos* se torna vigente, ou seja, do seu próprio ser.

Daí a máxima abrangente de que tudo é um; portanto, tudo é troca, tendo em vista que é na relação que a coisa adquire a possibilidade de sentido. Dito de outro modo, é na relação com o outro, com o mundo e consigo mesmo, que o homem em geral constrói a própria pessoa<sup>124</sup>, tornando-se insubstituível sob o ponto de vista da essência de seu agir<sup>125</sup>.

A essência do agir do homem é o habitar na proximidade do *lógos*, ou seja, o habitar que, na verdade, é em si construir. Construir porque o habitar constitui - pro-duz, conduz para diante de - o ser do homem, pois é seu traço fundamental<sup>126</sup>.

Nesse sentido, não se constrói para habitar; ao contrário, habitando é que se constrói. É no permanecer, no de-morar-se na coisa<sup>127</sup>, que o habitar propicia ao homem a paz de um abrigo, um resguardo.

Resguardo esse que é capaz de deixar o homem a salvo; não apenas tende a erradicar o perigo, mas condiciona a

---

<sup>124</sup> Cf, ABBAGNANO, op. cit. p.761. Pessoa em seu sentido mais comum é a relação do homem consigo mesmo e com o mundo.

<sup>125</sup> Cf, HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*, op. cit. p.1. A essência do agir está no consumir, que por sua vez "significa desdobrar alguma coisa até à plenitude de sua essência; levá-la à plenitude, *producere*".

<sup>126</sup> HEIDEGGER, *Ensaio e conferências*, op. cit. p.128-39.

<sup>127</sup> Cf, HEIDEGGER, *Ensaio e conferências*, op. cit. p.139. "A essência do construir é deixar-habitar. A plenitude da essência é o edificar lugares mediante a articulação de seus espaços. *Somente em sendo capazes de habitar é que podemos construir*. Pensemos, por um momento, numa casa camponesa típica da Floresta Negra, que um habitar camponês ainda sabia construir há duzentos anos atrás. O que edificou essa casa foi a insistência de deixar terra e céu, divinos e mortais, serem, *com simplicidade*, nas coisas".

liberdade<sup>128</sup> e (re)instaura o próprio vigor do homem à construção de sua pessoa.

Hölderlin vê o habitar do homem na poesia: “Cheio de méritos, mas poeticamente o homem habita esta terra<sup>129</sup>”. Desse modo, o habitar é poético, isto é, proveniente da *poiésis*, cuja denotação vai ao encontro também da construção.

Todavia, a ênfase que se deve dar à frase de Hölderlin é o direcionamento condicional que a poesia recebe, pois o habitar poético nada tem a ver com a fantasia, com o atemporal e com o que ocorre fora do mundo prático, mas, ao revés, é ela, a poesia, que traz o homem à terra, ao real, à proximidade do *lógos*<sup>130</sup>.

É o caráter corriqueiro, banal e comum que releva a morada do homem a um patamar mensurável sob o ponto de vista do ser em sua essência. Aliás, é na dimensão da medida de sua finitude que o homem constrói e sustenta seu habitar.

Mas, sobretudo, a dimensão da medida da finitude do homem encontra-se paradoxalmente no desconhecido, que se revela naquilo que aparece pelo des-ocultamento que deixa ver

---

<sup>128</sup> A liberdade, ou melhor, a sua essência, segundo HEIDEGGER, *Ensaio e conferências*, op. cit. p.28, nem a vontade, nem à causalidade do querer humano, mas “a liberdade rege o aberto, no sentido de aclarado, isto é, do des-encoberto”.

<sup>129</sup> HÖLDERLIN, Friedrich. *No azul sereno...* in: HEIDEGGER, *Ensaio e conferências*, op. cit. Anexo. p. 257.

<sup>130</sup> Como bem ressalta Heidegger, a poesia e o pensamento somente encontram-se na medida em que se limitam na diferença de seus modos de ser. Segundo o autor, o mesmo não é o igual, mas “o mesmo é, ao contrário, o mútuo pertencer do diverso que se dá pela diferença, desde uma reunião integradora”. Cf, HEIDEGGER. *Ensaio e conferências*, op. cit. p. 170.

o que se encobre, “no sentido de resguardar o que se encobre em seu encobrir-se<sup>131</sup>”.

Nesse viés, a medida do homem se mostra perturbadora, desconfortável, intimamente ligada à reflexão, que, de maneira alguma, constitui a maleabilidade das coisas, mas em contrapartida revela-se num “levar em conta integrador<sup>132</sup>”, que só é possível para aqueles que permanecem na escuta do *lógos*<sup>133</sup>.

O “levar em conta integrador” encontra-se com o (no) habitar poético, pois “a morada do homem contém e conserva o advento daquilo a que o homem pertence em sua essência<sup>134</sup>”.

A respeito dessa afirmativa, a sentença colocada por Heráclito é salutar: “o homem habita na medida em que é homem, na proximidade de Deus<sup>135</sup>”.

Tal frase encontra-se com a história narrada por Aristóteles, no sentido de que Heráclito havia sido procurado por um grupo de forasteiros, os quais, ao chegarem onde o pensador morava, surpreenderam-se, haja vista que o encontraram aquecendo-se junto ao forno, num local comum, corriqueiro, diferente daquilo que haviam imaginado, isto é, em

---

<sup>131</sup> Ver, para tanto, HEIDEGGER. *Ensaios e conferências*, op. cit. p.174. Mais uma vez, metaforicamente, o autor alemão explicita o dito quando reconhece que “a medida consiste no modo em que o deus que se mantém desconhecido aparece, *como tal através do céu*”.

<sup>132</sup> HEIDEGGER. *Ensaios e conferências*, op. cit. p.174.

<sup>133</sup> Segundo Heidegger, a poesia é a tomada de medida que acontece em favor do habitar humano; entretanto, mais uma vez em acordo com Hölderlin, isso só será possível para aqueles *cheios de méritos*, ou seja, aos que habitam poeticamente. HEIDEGGER. *Ensaios e conferências*, op. cit. p. 175.

<sup>134</sup> HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*, op. cit. p. 37.

<sup>135</sup> HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*, op. cit. p. 37.

circunstâncias que demonstrassem os traços do excepcional e do raro, próprias de um pensador.

Conta Aristóteles que, para encorajá-los a entrar em sua morada, Heráclito teria dito o seguinte: "*pois também aqui estão presentes os deuses...*"<sup>136</sup>.

Por essa atitude, o autor traz ao mundo prático o pensamento, tendo em vista que "também aqui", junto ao forno, neste lugar corriqueiro, onde cada coisa e cada circunstância, cada agir e cada pensar são costumeiros e banais, isto é, familiares, "pois, também aqui", no âmbito do familiar, a coisa é de tal modo "que os deuses estão presentes"<sup>137</sup>.

No costumeiro, no banal, no comum, no ordinário é onde vigora o extraordinário, é onde se encontra o familiar humano, ou seja, é na habitação, é na vida cotidiana o lugar no qual o homem é levado a pensar sobre a verdade, sobre a verdade do ser como elemento primordial, constitutivo de todo agir e de todo existir<sup>138</sup>.

Assim é a ética originária de Heráclito, rigorosa porque busca conhecer a verdade do ser, anterior a qualquer conceito metafísico de ética, que pensa o ente *como* ser e que recai numa ontologia sem fundamento, porque mais livre, mais

---

<sup>136</sup> HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*, op. cit. p. 37.

<sup>137</sup> HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*, op. cit., p. 38.

<sup>138</sup> Cabe referir que, segundo Heidegger (*Heráclito*, op. cit., p. 28-30), para gregos não existia religião, absolutamente, portanto, na Grécia não foi possível qualquer leitura da existência de uma teologia. Dessa forma, a relação dos gregos com os deuses era, exclusivamente, um *saber*, não uma fé.

propícia para deixar que o ser surja na sua intersubjetividade, em vez de fechado em si mesmo<sup>139</sup>.

Porém, para o alcance desse patamar é imprescindível a colocação de Heidegger no que concerne à palavra:

O homem tem a palavra no sentido de que a palavra está no meio dos homens e, tanto quanto sabemos, somente no meio dos homens é que ela os interpela em todas as suas relações, para corresponder a esse apelo num dizer. E isso de tal maneira que tudo o que se manifesta já aparece, simultaneamente, como palavra – mesmo quando não pronunciada. Esse acontecimento em que tudo o que se manifesta já provém da palavra é, por si mesmo, o fundamento para que o homem se depare com o in-dizível. O in-dizível não poderia aparecer se tudo o que aparece se mantivesse originariamente tecido na esfera do dizer e da palavra. Cada pintura, cada templo, cada som de flauta nada seria se não tivesse que se aninhar na esfera da palavra. Numa meditação que, em vez de “sentidos profundos” e de “erudição”, exige apenas a coragem do simples, o que se mostra é que o homem, aquele que na sua essência “tem a palavra”, perdeu a palavra de todas as palavras. E a perdeu porque diz sem pensar a palavra “ser” como o mais vazio de todos os vazios, sem, no entanto, conseguir jogá-la totalmente fora, porque para fazê-lo teria que perder a sua própria essência<sup>140</sup>.

Nesse sentido, a dignidade humana certamente não será encontrada em nível metafísico, conceitual, estanque e objetificado, mas somente em nível do acontecer historial do

---

<sup>139</sup> Cabe referir que a intersubjetividade encontra seu cerne na linguagem, ou seja, é na linguagem que a coisa é, existe. Nesse sentido, a linguagem não pode ser tida como uma terceira coisa que se põe entre o sujeito e o objeto, mas ela (a linguagem) é produtora de mundo e possui o homem. O homem só é na linguagem, na compreensão. Resumidamente, a invasão da filosofia pela linguagem é o que caracteriza o *ontological turn* trazido à tona na segunda metade do século XX. Ver, para tanto, JUST, Gustavo. *Guinada interpretativa*. In: BARRETTO, op. cit., p. 394 e segs

<sup>140</sup> HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*, op. cit., 1998. p. 96.

ser hermenêutico, cuja primordial característica é a retomada discussão acerca da escuta do ser, como acima foi questionado.

Para tanto, importante percorrer os engarrafados caminhos do pensamento ocidental, especificamente aqueles que influenciaram, de forma veemente, a discussão sobre a compreensão do Princípio da Dignidade Humana na contemporaneidade.

## **CAPÍTULO 2 – A CONSTRUÇÃO DA IDÉIA DE DIGNIDADE (DA PESSOA) HUMANA NO CONHECIMENTO DA METAFÍSICA: A FALTA DO PENSAMENTO ESSENCIAL**

### **2.1 O ponto de partida da metafísica clássica: um apanhado geral**

Foi da filosofia, como já se disse, que nasceu o indivíduo, pois a partir do século V a.C., tanto na Ásia como na Grécia, pela primeira vez na história, o saber consubstanciado no mito tradicional foi suplantado pelo saber lógico, racional e, dessa forma, a possibilidade de crítica à realidade se tonificou<sup>1</sup>.

Entretanto, tal etapa pertence ao período axial, cuja pertinência enquadra-se naquilo que é chamado de “o eixo histórico da humanidade<sup>2</sup>”, que vai do período entre os séculos VIII e II a.C.

Dessa forma, o desenho primário do período axial é marcado por uma era pré-cristã, época em que surgiram os primeiros profetas sírios, inspiradores dos profetas de Israel, como Isaías – precursor do monoteísmo -, além de Homero, na Grécia.

---

<sup>1</sup>A palavra indivíduo, aqui usada, não tem o escopo de enfatizar aquele sentido empregado, especificamente, pelo cristianismo no medievo, mas, sim, como já dito no início do capítulo anterior, pontuar algumas considerações para a compreensão do surgimento das diretrizes em que a vida humana se fundou e que até os dias atuais, de alguma maneira, se mantém; seu início encontra-se no momento em que a realidade não foi mais recebida como pronta e acabada, ou seja, com o questionamento do eu individual. Ver COMPARATO. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. op. cit. p. 9.

<sup>2</sup>Diz-se “eixo histórico da humanidade”, tendo em vista que naquele período foram arquitetadas as diretrizes fundamentais da vida que se encontram em vigor até nossos dias. Ou seja, “é a partir do período axial que, pela primeira vez na história, o ser humano passa a ser considerado, em sua igualdade essencial, como ser dotado de liberdade e razão, não obstante as múltiplas diferenças de sexo, raça, religião, ou costumes sociais”. Ver, para tanto, COMPARATO. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. op. cit. p. 8-9;11.

Contudo, mais adiante, entre os séculos VI e V a.C., com os autores pré-socráticos, exemplificados por Parmênides<sup>3</sup> – precursor da primeira teoria do ser, fundamentalmente estática e objetivista – e, ainda, Heráclito<sup>4</sup> – arquiteto que construiu uma imagem dinâmica do mundo, baseada no *lógos* e na unidade do cosmos – que a pergunta pelo ser tornou-se evidente<sup>5</sup>.

Mas, sobretudo, foi ao seguimento de Heráclito, na sua teoria do eterno devir, que ganha escopo, cerca de cem anos mais adiante, um movimento filosófico, político e revolucionário denominado sofística<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Parmênides, ao contrario de seus predecessores, identificou a *phýsis* com o ser e declarou a impossibilidade absoluta de identificar o ser ao não ser. Dessa forma, formulou seu princípio fundamental: “o ser é, e é impossível que não seja”. Ver, para tanto, SEVERINO, op. cit. p. 23.

<sup>4</sup> Especificamente, a respeito de Heráclito, ver o último item do primeiro capítulo deste trabalho.

<sup>5</sup> Conforme, STRECK, *Hermenêutica jurídica e(m) crise*, op. cit., “(...) é freqüente colocar-se em oposição Parmênides e Heráclito, o primeiro sendo apontado como o filósofo do imobilismo, e o segundo, como o pensador do devir. Se essa oposição é legítima, ela não deve, porém, deixar em completa penumbra o fato de que há entre ambos semelhanças comumentes apontadas. Tanto quanto em Parmênides, a palavra para Heráclito mantém uma relação com o enigma e com o silêncio, que lhe é essencial. E também tanto quanto Parmênides, Heráclito, além de nos oferecer uma reflexão sobre o ser e o devir, apresenta uma reflexão sobre o estatuto da palavra e da verdade que o aproxima, mais do que o distancia, de seu contemporâneo de Eléia”.

<sup>6</sup> O termo “sofista” é originário das palavras gregas *sóphos* e *sophía*, habitualmente traduzidos por sábio e sabedoria. Com o passar dos tempos, lhes foram atribuídos vários sentidos. No início, era empregado para referir aquelas pessoas que desempenhavam determinada função com arte ou rigor ou capacidade especial maior que qualquer outra pessoa. Todavia, foi especificamente no século V a.C. que o termo foi empregado com o sentido de “homem sábio”, direcionado a quem escrevia ou ensinava, e tinha especial conhecimento a transmitir. A *sophía* era fundamentalmente prática e estava ligada intimamente à arte, à retórica e à política. In: [http://br.geocities.com/maeutikos/filosofia/filosofia\\_sofistas.htm](http://br.geocities.com/maeutikos/filosofia/filosofia_sofistas.htm), acesso em: 02/08/06. Nesse sentido, o movimento sofístico causou uma enorme contradição à perenidade naturalística existente na época, pois a posição sofística era baseada no convencionalismo, no relativismo e no homem empírico. Aristóteles chegou ao ápice de denominar a sofística de “sabedoria aparente mas não real”. Ver, para tanto, ABBAGNANO, op. cit. p. 918, em específico, *sofística*. Segundo STRECK (op. cit. p.115.), “A palavra, para os sofistas, era pura convenção e não obedecia nem à lei da natureza e tampouco às leis divinas (sobrenatural). Como era uma invenção humana, podia ser reinventada e, conseqüentemente, as verdades estabelecidas podiam ser questionadas. Os sofistas provocavam, assim, no contexto da Grécia antiga, um *rompimento paradigmático* (...)”. Apesar do caráter cético e até mesmo pejorativo empregado em relação aos sofistas, naquela época, por Platão e Aristóteles, JAEGER (op. cit. p. 334 e segs.) entende que os juízos sofísticos foram de fundamental importância para a construção do pensamento ocidental, sobretudo pelo empenho em ensinar a *areté* política.



Os ensinamentos dos sofistas estenderam-se não só ao movimento do cosmos, como em Heráclito, mas ao homem na sua natureza empírica, como medida de todas as coisas, bem como à própria relatividade destas<sup>7</sup>, haja vista que tinham o intuito de - por meio da *aretê* política - possibilitar a formação espiritual e a arte educativa.

Não obstante, pode-se aludir a algumas posições e reviravoltas que fundamentaram características e determinaram paradigmas às ações e pensamentos humanos no decorrer dos tempos, iniciando-se, exemplificativamente, com Aristóteles e o nascimento da metafísica clássica<sup>8</sup>; passando pelo Império Romano e as influências sofridas do estoicismo, bem como do aristotelismo; pelo medievo, na sua condição cristã, que protagonizou o advento do conceito de pessoa, bem como abriu vista, com Guilherme de Ockham, à transição para a metafísica do conhecimento, fruto da racionalidade moderna<sup>9</sup>.

Assim, foi com base nesse emaranhado histórico-filosófico que toda a convivência humana prosperou e, a partir disso, a idéia nuclear à construção da Dignidade Humana passou a ser compreendida e afirmada no mundo civilizado.

---

<sup>7</sup> Ver, para tanto, KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p.34.

<sup>8</sup> A metafísica projetada por Aristóteles tinha o sentido de ciência primeira, fornecendo a todas as outras um fundamento comum. Como explica ABBAGNANO, op. cit. p.661, "a metafísica implica, assim, uma *enciclopédia* das ciências, um inventário completo e exaustivo de todas as ciências, em suas relações de coordenação e subordinação, nas tarefas e nos limites atribuídos a cada um (...)". Resumidamente, a metafísica clássica tinha o condão de adequar o homem à coisa, isto é, a essência da coisa.

<sup>9</sup> A metafísica moderna teve origem em Bacon, mas foi com Kant que ganhou tónus e a pretensão de ser "uma ciência de conceitos puros", ou seja, uma ciência que abarque os conhecimentos que podem ser obtidos independentemente da experiência, como base nas estruturas racionais da mente humana". Ver, para tanto, ABBAGNANO, op. cit. p. 665. Dessa forma, a metafísica moderna ou a metafísica do conhecimento era determinada pela capacidade do homem de submeter a coisa ao seu intelecto, na medida em que o homem era o senhor da coisa.

## 2.2 A *eudaimónia* aristotélica

Aristóteles é considerado o maior pensador da antiguidade, tendo em vista sua construção a respeito de conceitos como justiça, virtude e ética.

Nesse sentido, delineou-se em seu pensamento realista, referencialmente, a construção do homem virtuoso, cujo fundamento encontrava-se na vida boa da *pólis*.

Todavia, cabe ressaltar que, contextualmente, a teoria de Aristóteles foi baseada na moralidade proveniente do conceito de natureza, cujo principal interesse, assim como o de Platão, girava em torno de rechaçar qualquer possibilidade relativista proveniente do movimento sofístico<sup>10</sup>, e, a partir disso, preservar a harmonia social.

Desse modo, a metafísica aristotélica interrogou o ente enquanto ente e encobriu o ser, ou seja, somente possibilitou uma visão ôntica, objetificada, entificada, daquilo que necessitava um pensamento que fosse ao encontro do próprio ser<sup>11</sup>.

Fala-se, sobretudo, do pensamento que parte da transcendentalidade do *dasein*, "isto é, quando se leva em

---

<sup>10</sup> Essa aversão aos sofistas fez com que Aristóteles, primeiramente, fosse estudar o ser das coisas, isto é, a sua essência, aquilo que elas são em si mesmas, pois não aceitava a independência da palavra à coisa. Como diz STRECK, referindo-se a Aristóteles (op. cit. p.119): "É a essência da coisa que confere às palavras a possibilidade de sentido". Desse modo, a filosofia de Aristóteles foi chamada de ontologia, pois, como mais uma vez explicita STRECK (op. cit. p. 120): "(...) as palavras são para ele símbolos de estado de espírito, o que nos levaria a subordinar a proposição ao juízo, a palavra ao pensamento, a linguagem ao espírito, ratificando, dessa forma, a afirmação de ser uma ontologia". Sintetizando: segundo Aristóteles "a verdade está enquanto tal preservada da corrupção e da mudança para sempre". Cf. STRECK, op. cit. 120-21.

<sup>11</sup> Ver, para tanto, STRECK, Lenio Luiz. *HEIDEGGER, Martin*. In: BARRETTO. op. cit., p. 428-9.

consideração aquela dimensão em que misteriosamente o ser se revela no *dasein*<sup>12</sup>”.

Não se pode olvidar que a metafísica buscou um processo de universalização, buscou uma teoria da realidade em sua totalidade, cuja possibilidade veio à tona somente com o encobrimento da temporalidade e da historicidade.

Assim, o ser do homem só foi pensado enquanto ser potencial, que necessitava, linearmente, buscar sua efetividade, sua essência, que já estava determinada pela voracidade da razão e situada além (aquém) do devir e da história<sup>13</sup>.

Nesse sentido, é peculiar a colocação de Streck, pois:

Muito embora a metafísica fale do ser constantemente e das mais variadas formas, ela não responde, em nenhum momento, à questão da verdade do ser, porque nem suscita a questão. O que ela diz é um ente enquanto ente. A metafísica contém um *lógos* (enunciação) sobre o *ón* (o ente)<sup>14</sup>.

Portanto, foi no encobrimento do ser que operou toda a metafísica aristotélica, na medida em que sua postura enquadrou-se numa ordem essencial, incondicional e absoluta.

Aliás, o lugar em que se tornou evidente essa postura foi na *pólis*, tendo em vista que dela emergiu a organização da vida humana

---

<sup>12</sup> A palavra “*dasein*” é proveniente da filosofia heideggeriana e sua melhor tradução expressa-se com o termo “ser-aí”, abertura. Ver, para tanto, STRECK, op. cit. 122. também, a obra clássica de HEIDEGGER, op. cit. *Ser e tempo*. Parte I.

<sup>13</sup> Cf. OLIVEIRA, op. cit. p.14-5.

<sup>14</sup> STRECK, op. cit. p. 121.

e, principalmente, dela também adveio a possibilidade de efetivação do homem enquanto homem<sup>15</sup>.

É imprescindível dizer que tal efetivação, na concepção aristotélica, que aconteceria somente na *pólis* com a “afirmação do homem livre apto a deliberar sobre assuntos públicos<sup>16</sup>”, tinha por finalidade a construção universal de um ideal ético em que a essência humana desenvolveria sua potencialidade.

Manfredo Araújo de Oliveira,<sup>17</sup> quando se refere à postura de Aristóteles em relação a essa convergência entre homem e *pólis* - espaço público ético - é enfático em ressaltar a visão universalista como sendo o tendão de Aquiles para tornar a vida intersubjetiva possível:

O ético é, então, o que pertence ao “etos”, ao mundo institucional da *pólis*. É exatamente esse etos que realiza o processo de universalização que efetiva o homem enquanto homem. Por essa razão, a determinação ética é essencialmente política, uma vez que a *pólis* é práxis que atualiza o ser potencial do homem. A *polis*, nesse sentido, emerge para Aristóteles como a atualização da natureza do homem. A essência do homem, que é, em primeiro lugar, potência, atualiza-se enquanto *polis*. Ela é a forma histórica de sociabilidade que superou toda, arbitrariedade e particularismo e se apresenta enquanto realização do homem enquanto tal<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Especificamente à *pólis*, cabe referi-la como lugar privilegiado em que ocorre a cisão existente entre o mundo grego e o não grego, ou seja, o mundo bárbaro. Nesse sentido, existe um intrínseca ligação do pensamento helênico à consolidação da *pólis* como ponto fulcral ao aperfeiçoamento do *lógos*, cujo cerne encontrava-se na possibilidade de organização à convivência dos cidadãos, que por meio de leis (direito) buscam a efetivação universal à (da) vida boa. Ver: OLIVEIRA, op. cit. p. 15. Também: BENTES, op. cit. In: BARRETTO, op. cit., p. 337-43.

<sup>16</sup> BENTES, op. cit. In: BARRETTO, op. cit., p. 337-43.

<sup>17</sup> In: OLIVEIRA, op. cit. p. 15-6.

<sup>18</sup> In: OLIVEIRA, op. cit. p. 15-6.

A despeito disso, então, tal é o *locus*, a circunstância na qual (se) constrói (a)o homem uma vida feliz, uma vida virtuosa.

Entende Aristóteles<sup>19</sup> que o bem é a finalidade objetiva de toda a ação humana, é tudo aquilo que apresenta um valor ao homem; portanto, o bem só poderia ser a realização da felicidade<sup>20</sup> plena de todos os homens.

Assim, a felicidade é o fim supremo da vida humana – seu mais valioso bem - que se basta em si mesmo e, conseqüentemente, “todos os outros bens da vida não passam de meios para se atingir essa felicidade última<sup>21</sup>”.

Então, é imprescindível referir, no que consente à felicidade humana, à vida boa - cujo pressuposto basilar foi encontrado na vida justa, que, por sua vez, estava ligada, intrinsecamente, à organização da sociedade política na qual o cidadão se ocupava -, o patamar em que a igualdade<sup>22</sup> tinha sido colocada, como sendo o próprio objetivo da justiça, voltada para o bem geral da *pólis*<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Ver, para tanto, ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 4.ed. 2001, p.19.

<sup>20</sup> Segundo o autor: “a felicidade, acima de tudo, parece ser absolutamente conclusiva nesse sentido, uma vez que sempre a procuramos por si mesma, e nunca como um meio para se chegar a outra coisa qualquer”. ARISTÓTELES, op. cit. p. 23-4.

<sup>21</sup> Ver: COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.102.

<sup>22</sup> No entendimento de VILLEY, op. cit. p. 44, o sentido de igualdade (*íson*) posto por Aristóteles consiste em dois tipos de operações em que a justiça consegue ser exercida. O primeiro sentido de igualdade refere-se à proporção, ou seja, à igualdade geométrica; já o segundo sentido de igualdade é aquele que visa corrigir o desequilíbrio, a chamada igualdade aritmética. Entretanto, esta segunda é considerada subsidiária.

<sup>23</sup> Cf. COMPARATO, *Ética...*, op. cit. p.102-5. A discussão de Aristóteles girava em torno da política como arte de organização integral da vida da *pólis*, pois a felicidade como bem supremo – que só seria possível enquanto vida virtuosa - estava intimamente ligada à igualdade geométrica, cuja função era verificada pelo advento de uma ordem social politizada, capaz de proporcionar a todos os cidadãos a vida feliz. Ou seja, a felicidade era o objeto de toda ação justa que consistia na organização da *pólis*. Frisa-se que tal assertiva foi construída a partir da função própria do homem, que segundo o Aristóteles, “(...) é um certo modo de vida de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão, e a função própria de um homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade ou a prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo

Este bem geral que acontecia no espaço público, quando realizado com equilíbrio entre os diversos homens livres que ali se reuniam, caracterizava o principal tipo do justo, ou seja, o justo político<sup>24</sup>, cujo condão estava em aproximar o homem de sua essência, isto é, da efetividade do seu ser enquanto tal<sup>25</sup>, pois essa foi a finalidade que a ordenação do cosmos – natureza (*phýsis*) – determinou ao homem.

Daí a especificidade que Aristóteles traz ao homem, com a máxima: “a natureza de cada um é seu fim<sup>26</sup>”. Aqui se torna evidente seu dualismo metafísico, pois, baseado no empirismo e compartilhando a crença de que existia certa estrutura ontológica na base da natureza humana e do cosmo, o autor grego enfatizava a procura acerca da essência das coisas<sup>27</sup>.

A partir disso, a plenitude do ser do homem não era atingida de imediato, ou seja, a natureza do homem não era aquilo que ele apresenta em ato, mas o que ele tendia a ser como potência, como forma/fim<sup>28</sup>.

com a forma de excelência adequada – se este é o caso, repetimos, o bem para o homem ver a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas”. Ver, para tanto, ARISTÓTELES. op. cit, 2001, p.24.

<sup>24</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 44.

<sup>25</sup> OLIVEIRA, op. cit. p. 16.

<sup>26</sup> VILLEY, op. cit. p. 48. *Apud* ARISTÓTELES.

<sup>27</sup> Na esteira de MORRISON (op. cit. p.49), cabe referir que, ao contrário da teoria platônica, cuja essência encontrava-se como pura, advinda do reflexo de alguma idéia fora das estruturas espaciais, Aristóteles pôs sua atenção para o modo pelo qual as coisas funcionavam, pois cada coisa tinha a potencialidade de se tornar algo, ou seja, as coisas se desenvolviam de modo previsível, visando a um certo fim. Esse processo consistiu, portanto, no bem, que era a função natural e específica que cada coisa tendia a desenvolver. Assim, Aristóteles ainda permaneceu sob a influência de Platão no que tange à essência, entretanto, esta se encontrava na etapa final do desenvolvimento, e não no estado original. Nessa medida, Aristóteles foi considerado como um filósofo otimista.

<sup>28</sup> A relação ato x potência pôde ser considerada como o dualismo fundante da metafísica aristotélica, pois segundo ABBAGNANO (op. cit. p. 91; 782), “ato é a própria existência do objeto: está para a potência ‘assim como construir está para saber construir’”, ou seja,“(…) o ato precede a potencia tanto em relação ao tempo como em relação à substância, pois, embora a semente venha antes da planta, na realidade ela só pode

Tal forma já estava, portanto, determinada pela natureza – força, instinto inato que, na visão de Aristóteles, impulsionava o ser a realizar seu fim<sup>29</sup> -, como sustentou Villey:

Assim, o ser do homem não é a criança vagando nas suas fraldas, nem o doente, nem o inválido, mas antes o adulto que atingiu seu perfeito desenvolvimento. Há bem mais na “natureza” dos seres vivos que o que eles são presentemente; há o que eles estão destinados a ser em sua plena realização, seu *fim*, que seria também sua felicidade<sup>30</sup>.

Então, foi dessa concepção que emergiu o pensamento aristotélico, sobretudo quando se referiu à política, ou seja, quando lançou mão da tese de que o homem era um animal político (*zôon politikón*)<sup>31</sup>.

Nessa medida, o homem tinha inclinação à existência cívica predeterminada naturalmente, a qual era o fundamento de sua ação individual estabelecida pela ciência ética<sup>32</sup>.

provir de uma planta”. Já potência é “em geral o princípio ou a possibilidade de uma mudança qualquer”.

<sup>29</sup> VILLEY, op. cit. p. 49.

<sup>30</sup> VILLEY, op. cit. p. 49.

<sup>31</sup> Ver: ARISTÓTELES, *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, livro I. A inter-relação que o autor estabeleceu entre homem e *pólis* – dimensão cultural da liberdade, possibilitadora da atividade política – estava diretamente ligada à natureza do homem, pois somente na *pólis* o homem poderia desenvolver sua função que seria a felicidade plena, promovendo sua inteligência e a linguagem. Ou seja, segundo ele, o homem era potencialmente político, contudo, o único lugar propício ao desenvolvimento dessa potência – ato – era a *pólis*, assim, o homem só existiria como ato na medida em que participasse integralmente desta. Aliás, sustentou ainda que os fundadores da *pólis* foram grandes benfeitores, contudo, frisou que a participação não era própria a todos os homens, mas somente daqueles homens livres (cidadãos) que exerciam suas liberdades na *ágora*. Dessa forma, Aristóteles deixou claro que a natureza fez as raças desiguais (cidadãos, escravos e metecos), cabendo somente aos virtuosos – dedicados à vida contemplativa ou filosófica, os fundadores da *pólis* – a possibilidade máxima de atualização.

<sup>32</sup> A formação da ciência ética ou da ciência do *éthos* estava intimamente ligada ao modelo de *lógos* epistêmico, consubstanciado na razão, cuja postura girava em torno de exprimir a ordem do mundo na primeira noção científica de natureza (*phýsis*). Na visão de Aristóteles, Sócrates foi quem deu início à ciência ética em suas tentativas de formulação de condutas racionais teleológicas direcionadas à virtude, que, por sua vez, obedecia, analogicamente, à competência técnica (*téchne*). Ocupando-se da postura de Sócrates, Platão estabeleceu, especificamente, uma relação entre a ciência do bem-estar da alma e a técnica médica como modelo de método adequando ao seu objeto. Ainda

Aristóteles, tal como Platão, pretendeu edificar a ética a partir da episteme, contudo, diferiu dele quanto à idéia de bem.

Segundo Platão, o bem era visto como *Idéia* e “submete ao seu finalismo transcendente à exigência do melhor que se faz presente no indivíduo, na cidade e no universo: a unicidade do bem transcendente confere ao discurso ético a feição de uma ontologia finalista<sup>33</sup>”. Já Aristóteles viu a ética como ciência na medida em que estudava a *práxis* humana, cuja orientação estava voltada ao seu próprio fim, qual seja, a *eudaimónia*. Nesse sentido, “o bem como *Forma* admite uma predicação analógica propriamente dita (*pollachôs légatai*), fundada sobre a tendência de cada ser a realizar seu próprio bem ou perfeição (*enérgeia*) segundo o dinamismo imanente de sua natureza<sup>34</sup>”.

Todavia, o operar técnico metodológico não foi deixado de lado, e a ética epistêmica aristotélica enfrentou o problema fundamental da ciência, ou seja, o problema da razão fundamental universalizada e objetivada<sup>35</sup>.

A ciência ética, nessa medida, era fundada em um duplo aspecto: no *lógos* teórico, voltado à universalidade imutável; no *lógos* prático, cujo objeto encontrava-se no estabelecimento das regras do que deveria ser.

---

com Platão, foi a partir da idéia de lei, legitimada pela noção de justiça na *pólis*, que ganhou tónus a ciência do *éthos*, pois buscava uma fundamentação racional do agir humano que fosse ao encontro da igualdade (*isonomia*) e da ordem das coisas (*eunomia*). Dessa forma, Aristóteles propôs a ciência da ética como ciência do bem e da justiça, que foi reconhecida, a partir disso, como ciência da ação justa e boa – ação segundo a virtude (*aretê*) -, fundamentada como ciência primeira, isto é, ontológica. Portanto, a ciência do *éthos* foi construída a partir de três tópicos fundamentais, quais sejam: a lei, o bem e a virtude. Ver, para tanto, VAZ, op. cit. especificamente o capítulo segundo. p.36-78.

<sup>33</sup> VAZ, op. cit. p.64.

<sup>34</sup> VAZ, op. cit. p.64.

<sup>35</sup> Esse problema foi visto *como* problema a partir da filosofia que provocou a ruptura com a metafísica, cujo começo encontra-se em Nietzsche e teve seu ápice na metade do século XX, sobretudo pelo pensamento heideggeriano. HEIDEGGER op. cit. *Ser e tempo I*, p. 63-4, defende que o *lógos* no sentido aristotélico é um modo determinado de deixar e fazer ver, portanto, *en-cobre* o sentido do ser, pois o *lógos* “não pode ser apontado como ‘lugar’ primário da verdade”.



Sendo assim, o comportamento humano, sob este ponto de vista, dividia-se entre dois opostos de necessidades, quais eram: a necessidade de ser e a necessidade de operar por um lado; e a necessidade da essência e a necessidade do fim, por outro.

Tal assertiva era resumida pela máxima que consistia o ser de um modo geral, ou seja, o ser só era em razão de sua essência, mas, para alcançá-la ele deveria obedecer às leis e regras que tornassem viável a execução de seu fim, no caso do homem, a *eudaimónia* – patamar mais elevado da ação ética.

Assim, a ética pensada num viés epistêmico deveria, necessariamente, na visão de Aristóteles, desenvolver-se como ciência prática (*praktiké episthème*), cujo objetivo apontava para encontrar o meio-termo entre o intelectualismo e o empirismo<sup>36</sup>.

Dessa forma, o ponto de partida surgiu com referência às discussões entre a *theoría* e a *práxis* em que o pensamento grego estava envolto. No entanto, o âmago que possibilitou o diálogo teórico-prático foi o termo *phrónesis* (*prudentia* em latim), definido na tradição ocidental a partir de Aristóteles como “sabedoria prática<sup>37</sup>”.

A *phrónesis*, então, tal qual foi edificada, isto é, no exercício do agir, possibilitou à *práxis* o status de teoria prática, tendo em vista que, para sua construção não foram deixados de lado nem o rigor metodológico, nem a exatidão conceptual próprias das ciências; porém, ambos foram

---

<sup>36</sup> Ver ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, op. cit. livro VI. Também, VAZ, op. cit. capítulo terceiro.

<sup>37</sup> Ver ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, op. cit. livro VI. Também, VAZ, op. cit. capítulo terceiro.

adaptados convenientemente, caracterizando, de certo modo, uma lógica no (do) agir ético<sup>38</sup>.

Esse agir ético era tido como resultado da relação existente entre a beatitude – *eudaimónia* –, atividade própria da alma segundo a virtude voltada para o bem, excelência; e as coisas humanas do *éthos* histórico.

Ao tecer tais considerações, Aristóteles apontou o homem sábio, ou seja, aquele direcionado à virtude<sup>39</sup>, cuja excelência estava na realização concreta da idéia de bem como forma<sup>40</sup>.

Ganhou tónus, a partir disso, o engessamento metafísico da teoria exposta por Aristóteles, ou seja, a idéia de bem como forma, ou bem absoluto, fundamento da natureza do homem, que já se encontrava presente como potência e, nessa medida, tangenciava o agir do ser do homem em direção à virtude já conceituada, entificando-o.

De outra banda, existia a possibilidade de o homem não atingir plenamente sua natureza, pois esta se encontrava ligada ao querer racional<sup>41</sup>.

Nesse sentido, portanto, era imprescindível ao homem, em primeiro lugar, a compreensão daquilo que necessariamente era o seu fim, sua

---

<sup>38</sup> VAZ, op. cit. capítulo terceiro, entende que o agir ético estava relacionado à vida prática do homem, que era dirigida por aquela parte da *psyché* regulada de modo racional, ou seja, àquela parte responsável por desenvolver a atividade verdadeiramente humana voltada à excelência, ao bem.

<sup>39</sup> No entender de ARISTÓTELES (*Ética a Nicômacos*, op. cit. p.42), a virtude era a excelência moral voltada ao meio termo; “a excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria)”, contudo, quando a virtude tem como referência o bem, ela é um extremo. “Ou seja, a definição que expressa a sua essência, a excelência moral é um meio termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo”.

<sup>40</sup> Ver ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, op. cit. p.18-9.

<sup>41</sup> Ver OLIVEIRA, op. cit. p. 78-9.

felicidade, seu viver de bom modo. Todavia, tal possibilidade de compreensão estava condicionada, isto é, restrita a um único caminho, qual seja, a vida política, a ação como cidadão, que lhe garantiria a liberdade, condição para o pensar racional que possibilitaria encontrar a substância plena do seu agir<sup>42</sup>.

Assim, a *pólis* era o lugar do homem como ser racional, na medida em que era a propulsora da verdadeira humanidade, que, como comunidade perfeita, radicava a essência de todas as sociedades e desencadeava o poder-ser do homem como atualização de sua natureza.

Essa realização – atualização – da natureza do homem estava intimamente ligada à sua *práxis*, que, na cidade tomava forma de arte<sup>43</sup> e ganhava escopo universal, metódico e científico, como ressaltou Manfredo Araújo de Oliveira:

É porque a *práxis*, na cidade, assume a forma de uma arte que a cidade pode ser considerada para Aristóteles a atualização da razão, pois a arte é, em primeiro lugar, distinta das ações que não o são, em virtude de ela ser um “procedimento metódico”, regrado e fixado em seus passos. Quem domina o método é especialista na respectiva arte. Ora, o método fundamenta-se no conhecimento que Aristóteles denomina “ciência” e distingue-se da experiência e da percepção; caracteriza-se por ser uma captação da essência das coisas e supera a experiência à medida que compreende a essência a partir das causas e dos princípios. É a ciência que torna a arte arte, já que sua característica é a compreensão racional<sup>44</sup>.

Nessa estrita medida, pode-se dizer que a consistência do homem estava na universalidade do seu ser racional como situado na *pólis*. Dito

---

<sup>42</sup> Ver OLIVEIRA, op. cit. p. 78-9.

<sup>43</sup> A arte, traduzida da palavra grega *techné*, era a natureza do conhecimento, condição para a nova *práxis*. A arte era uma nova forma de saber, isto é, poder fundamentado num saber, que significava conhecer bem algo, ser perito em alguma coisa. Cf. OLIVEIRA, op. cit. p. 38. Especificamente Aristóteles, segundo ABBAGNANO. op. cit. p. 81, restringiu tal conceito e o definiu como hábito acompanhado pela razão de produzir alguma coisa.

<sup>44</sup> Cf. OLIVEIRA, op. cit. p. 81.

de outra forma, o ser do homem estava previamente dado na *pólis* e somente nela poderia plenamente acontecer.

Então, a ação individual - *práxis* - no seio da *pólis*, que buscava realizar o ser do homem, só era efetivada como *práxis* da arte, que consistia na busca racional do universal.

Essa busca racional do universal, quando perseguida e teoricamente alcançada pelo indivíduo, fazia com que este encontrasse o meio termo, a estabilidade da vida política, que o aproximava da consistência precisa da felicidade.

Além disso, o alcance da vida política - ordem - era o pano de fundo que permitia ao homem encontrar a sua própria autonomia e, de certo modo, a sua liberdade - condições da vida feliz - que o orientariam na vida de modo digno, ou seja, na realidade de sua própria natureza racional.

Nisso consistia o ser (metafísico) do indivíduo, pois a sua realização dependia da realização do universal, isto é, o indivíduo era o responsável por fazer com que o universal se transformasse em realidade, e, em contrapartida, o universal possibilitava o pleno alcance do ser do indivíduo.

Sob esse fundamento de adequação do homem à natureza (coisa) foi edificada a metafísica clássica. Assim se (des)construiu o pensamento acerca do ser; assim, nesse dualismo, nessa conceitualização, o ser foi objetificado, encoberto e, conseqüentemente, colocado fora de sua verdade originária, sendo-lhe, sobretudo, talhada sua autonomia de agir e de pensar<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Ver HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*. op. cit. p.10 e segs.

De todo modo, o pensamento de Aristóteles teve função ímpar na construção das amarras conceituais que desenvolveram uma boa parte do pensamento medieval cristão, sobretudo para a idéia de pessoa, definida por Boécio como sendo “a substância individual de natureza racional<sup>46</sup>”.

Assim, a pessoa foi adequada à própria substância do homem individual, assimilando integralmente o sentido aristotélico de substância, na medida em que seria a “forma (fôrma) que molda a matéria e que dá ao ser de determinado ente individual as características de permanência e invariabilidade<sup>47</sup>”.

Para tanto, cabe discorrer, primeiramente, acerca do legado grego aos romanos<sup>48</sup>, haja vista que a incorporação do estoicismo em Roma, especificamente no período republicano, abriu vista inédita à construção do humanismo<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Ver ABBAGNANO, op. cit., em específico o verbete: *pessoa*. p.761.

<sup>47</sup> Cf. COMPARATO. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. op. cit. p.19.

<sup>48</sup> Não se pode olvidar que este legado, basicamente, foi construído por duas correntes de pensamento diversas, ou seja, o epicurismo e o estoicismo. Todavia, pretende-se privilegiar o estoicismo, por sua ligação inerente à conceituação do eu individual, que atravessou os tempos e foi de fundamental importância à construção da idéia de homem que culminou no cristianismo. Porém, o epicurismo propunha uma visão contrária, baseada de forma pioneira na formação artificial do estado, tendo em vista que os indivíduos, convencionalmente, por interesses particulares acordaram à vida em sociedade. Cabe referir ainda, que, na visão epicurista, somente poderiam viver sob as leis do *contratto* aqueles que fossem participantes da elite, isto é, os livres e iguais, permanecendo de fora os escravos. As idéias epicuristas são retomadas no início da modernidade, com HOBBS e, depois, ROUSSEAU. Ver sobre: BLOCH, Ernst. *Diritto naturale e dignità umana*. Torino: G. Giappichelli Editore, 2005, p.9-14. Também, ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epícuro, 341-270 a.c.* In: BARRETTO, op. cit. p. 267-8.

<sup>49</sup> Cf. HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*. op. cit. p.7-8. Frisa-se que HEIDEGGER explica o surgimento da idéia de Humanismo a partir da *humanitas romana*, todavia, posiciona-se contrário a ele, na medida em que, na sua concepção, a *humanitas* do *homo humanus* não pode ser pensada a partir de um ponto de vista fixo na natureza.

### **2.3 Da *humanitas* romana e do reconhecimento do *homo romanus* ao advento do eu individual no cristianismo do medievo<sup>50</sup>**

Com as conquistas de Alexandre, o Grande – fundador do império grego – as cidades-estados gregas, *locus* do homem político na doutrina aristotélica, não se encontravam mais munidas daquela intensa racionalidade anteriormente existente, tendo em vista a crescente dissipação de poder oriunda da expansão territorial, bem como a mudança convulsiva referente ao modo de vida existente<sup>51</sup>.

Depois das conquistas de Alexandre, falar-se do homem político significava não mais falar estritamente da relação do homem com a *pólis*, mas, sim, falar do homem como indivíduo, que paradoxalmente significava, também, afirmar o homem como ser universal, ou seja, aquilo que fosse relacionado ao indivíduo estaria, necessariamente, vinculado, ainda, à humanidade enquanto espécie em geral<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Cumpre fazer menção que se utilizou o termo “medievo” como sendo de ordem exclusivamente didática, pois se sabe que a dita “Idade Média” não existe, haja vista que sua criação foi obra dos humanistas do renascimento, cujo intuito era a proclamação direta da herança da civilização antiga, dando um salto de quase mil anos na História Ocidental. Ver, para tanto, AQUINO, Marcelo F. de. *Tomás de Aquino entre a antiguidade tardia e a modernidade renascentista*. No prelo.

<sup>51</sup> Ver, para tanto, MORRISON, op. cit. p.60. Também, COMPARATO. *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*, op, cit, p.107 e segs, explica que a guerra do Peloponeso pôs em confronto as duas maiores cidades gregas, Atenas e Esparta, durante vinte e sete anos, assinalando o declínio político dos povos helênicos. Cerca de cinqüenta anos depois, Felipe da Macedônia direcionou sua máquina bélica à conquista de toda a Grécia, sendo que seu filho, Alexandre, atingiu o cume dessa expansão, conquistando o leste do Mediterrâneo e chegando até a Índia. Tendo em vista toda a revolução ocorrida na forma de vida das cidades-estados, a não readaptação dos soldados às suas antigas funções, bem como o necessário abandono do comércio exterior e da agricultura, as pequenas unidades políticas existentes foram absorvidas, completamente, por uma organização imperial.

<sup>52</sup> Diz-se que foi Alexandre o precursor da idéia de homem enquanto indivíduo – homem enquanto homem. Nesse prisma, foi necessária uma dupla consideração: do indivíduo em relação à sua própria vida; do indivíduo em relação aos outros que compunham com ele o mundo habitado. Para ser compreendida a primeira consideração, surgiram as filosofias de conduta; para atender a segunda se edificaram novas idéias sobre fraternidade humana. MORRISON (op. cit. p. 60, *apud* TAN) vincula essas mudanças a uma situação específica, isto é, quando Alexandre, durante um banquete em Opis, referiu acerca da

Os próximos quinhentos anos que sucederam Aristóteles foram rendidos à corrente filosófica da *stoá* - estoicismo<sup>53</sup> -, cujo alcance territorial atingiu diretamente o pensamento romano<sup>54</sup>, direcionando-se, ainda, para além do pensamento antigo, fundamentando também o pensamento medieval cristão.

Pode-se dizer que, com Cícero,<sup>55</sup> as bases do direito natural romano foram preenchidas pelo estoicismo, na medida em que ele acreditava que toda a racionalidade existente era imanente à natureza e, nesse sentido, o direito tinha de ser edificado em sua consonância<sup>56</sup>.

---

necessidade da união dos corações (*homonoia*) e de um Estado unido entre macedônios e persas.

<sup>53</sup> Segundo KAUFFMAN (op. cit. p. 35), *Stoa* foi assim chamada a corrente filosófica dominante à época (334-262 a.C) em função do pórtico *stoa poikile*, em Atenas, local onde Zenão de Cício se encontrava com seus discípulos para discutir sobre filosofia. Cf, MENDONÇA, Paulo Roberto S.. *Estoicismo*, In: BARRETTO, op. cit. p.295-7, o Estoicismo que foi edificado como tendência filosófica antiga e era dividido em três etapas: o estoicismo antigo, com origem no século III a.C – que dividiu a filosofia em lógica, física e ética; o estoicismo médio – que marcou o contato da filosofia grega com a filosofia romana, sendo seu grade precursor Cícero; o novo estoicismo ou estoicismo imperial – fase estritamente romana da escola estóica. Numa noção geral, o estoicismo tinha o escopo filosófico universalista próprio da antiguidade, fundamentado na idéia de *lógos* – força superior da natureza – como razão universal. Era direcionado à auto-suficiência e ao bem estar individual. Ocupava-se da busca da felicidade, cuja consistência voltava-se em edificar uma sabedoria de dupla face: que pudesse determinar aquilo que estaria sob o domínio do homem; que aceitasse dignamente o que se encontrava fora do alcance humano. Ou seja, “tudo aquilo que ocorre de bom e de ruim no universo é produto de uma razão cósmica incontrolável pelo ser humano, pois o *logos* possui leis próprias, que condicionam as noções de felicidade e infelicidade”.

<sup>54</sup> VILLEY (op. cit. p.66 e segs.) entende que muitas obras gregas foram traduzidas para o latim com o intuito de atingir o pensamento romano. Todavia, ao contrário dos gregos, que tinham uma vida filosófica intensa, os romanos estavam mais direcionados às necessidades práticas do direito; dessa forma, tomaram emprestado o pensamento de diversas escolas gregas simultaneamente, sobressaindo-se a filosofia de Aristóteles no começo do período clássico, bem como o estoicismo. Assim, cabe referir que muitas vezes as noções aristotélicas de justiça, de equidade, de lei e de direito natural estão intrinsecamente vinculadas às concepções estóicas e são fontes de instrução dos inúmeros intelectuais romanos. Todavia, VILLEY argumenta que, em sua concepção, o direito romano começa a surgir na história a partir da doutrina de Aristóteles e graças a ela não foram, primeiramente, fundidos direito e moral.

<sup>55</sup> Cícero, juntamente com o historiador Políbio, foi o grande divulgador da ética estóica; contudo, foi Panécio, em 146 a.C, quem a trouxe para Roma. COMPARATO. *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*, op, cit, p.111.

<sup>56</sup> MENDONÇA, Paulo Roberto S. *Estoicismo*. In: BARRETTO, op. cit. p.295-7,

Segundo Cícero<sup>57</sup>, era determinado pela natureza que o homem deveria ser respeitado, simplesmente pelo fato de trazer consigo a condição humana. Em seu entender, a lei natural era manifestada na consciência ética do homem, e, a partir dela, fundamentava-se toda a moralidade em que o direito romano seria construído.

Vê-se a posição de Cícero na clara passagem do *De republica*:

A verdadeira lei é a razão superior em conformidade com a natureza, disseminada entre todos os homens; constante e imutável, deve chamá-los a seus deveres através de seus preceitos, e impedir que incorram em erro por meio de suas proibições; e não deve nunca controlar ou proibir os homens virtuosos em vão, enquanto suas regras e restrições fracassam entre os maus. Mutilar essa lei é ultrajante; emendá-la é ilícito, e revoga-la é impossível; não podemos nos desobrigar dela, quer por ordem do Senado, quer de uma assembléia popular; não precisamos que nos seja esclarecida ou interpretada por ninguém; tampouco será uma lei em Roma e uma lei diferente em Atenas, nem diferente amanhã do que é hoje; será sempre uma e a mesma lei, eterna e imutável, unindo todos os povos e todas as épocas; e Deus, seu criador, expositor e sancionador, será, por assim dizer, o único e universal regente e governante de todas as coisas, e aquele que desobedecê-la, tendo em vista que com seu ato terá voltado as costas para si próprio e para a natureza mesma do homem, sofrerá a mais pesada das penas, ainda que evite os outros castigos que a lei considera justos para sua conduta<sup>58</sup>.

Dessa forma, mostra-se notório que a ética ciceroniana foi de suma importância não apenas para a formação do direito em Roma<sup>59</sup>, mas tornou-se imprescindível, ainda, à construção da própria filosofia estóica, sobretudo pela máxima que consistia na inclinação natural do homem para amar seu semelhante<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Cf., MENDONÇA, Paulo Roberto S. *CÍCERO, Marco Túlio, 106-43 a.C.* In: BARRETTO, op. cit. p. 124-5.

<sup>58</sup> Ver para tanto, MORRISON, op. cit. p. 63, *apud* Cícero.

<sup>59</sup> Cf. MENDONÇA, Paulo Roberto S. *CÍCERO, Marco Túlio, 106-43 a.C.* In: BARRETTO, op. cit. p. 124-5, Cícero foi quem fez a ponte do pensamento grego com os juristas romanos, inclusive, também, das noções aristotélicas de justiça e equidade.

<sup>60</sup> COMPARATO. *Ética: direito moral e religião no mundo moderno...*, op, cit, p.113.



Conforme Villey<sup>61</sup>, Cícero em seu *De officiis*, dentre os estoicistas médios, foi quem elaborou deveres concretos de conduta às ações humanas<sup>62</sup>, e, a partir disso, abrandou a posição dos escravos e dos peregrinos, que, na Grécia clássica, não possuíam nenhum reconhecimento de dignidade superior.

Nessa medida, então, o estoicismo foi uma verdadeira filosofia moral, que repercutiu de inúmeras formas no modo de vida da época, sobretudo como o fio condutor da maioria das fontes contedísticas do direito romano, cujo alicerce enriqueceu-se pelo reconhecimento da existência de um sistema de princípios, ligado, principalmente, “à tendência natural de respeito à dignidade própria e à dos outros homens (*aidôs*)<sup>63</sup>”.

Para tanto, muito embora a corrente estóica não tivesse desenvolvido um mesmo pensamento sistemático, tal como fez a academia platônica e o liceu aristotélico, pois representou uma gama enorme de pensadores durante cerca de seis séculos, teve algumas idéias gerais que possibilitaram a elaboração de grandes reflexões, inclusive

---

<sup>61</sup> Ver, para tanto, VILLEY, op. cit. p.68.

<sup>62</sup> Dentre os deveres elencados por Cícero estão: “dever de respeitar em cada homem, mesmo que escravo, a razão, a humanidade; de sinceridade; de respeito à palavra empenhada; de respeito aos deuses; de piedade nas relações familiares”. Ver, para tanto, VILLEY, op. cit. p.68.

<sup>63</sup> COMPARATO. *Ética: direito moral e religião no mundo moderno...*, op, cit, p.117. Foi a partir dessa concepção estóica de direito que se ergueu um direito ideal, comum a todos os povos. indistintamente, o direito dos povos – *ius gentium*. De toda sorte, entende BLOCH que, à época do império, o direito era baseado, principalmente, no costume e regulava acima de tudo o direito de propriedade pelo édito pretoriano. Assim, com a ascensão territorial, o ingresso da filosofia estóica no direito romano teve o escopo de fundamentar, baseado na razão universal, o direito comercial internacional entre diversos estados, este era o verdadeiro *ius gentium*. Nesse sentido, os princípios de igualdade e de aliança fraterna cósmica, desenvolvidos pelo estoicismo, foram usados para legitimar a proteção ao interesse econômico, deixando o caráter originário filantrópico em segundo plano. Ver, para tanto, BLOCH, op. cit. 17.

aquelas que construíram as bases racionais do saber teológico do início do medievo<sup>64</sup>.

Fala-se, nessa medida, a respeito da renovada formação do conceito de pessoa, que os estóicos lançaram com o intuito de estabelecer uma unidade substancial de todo o ser humano<sup>65</sup>.

Ou seja, na medida em que se formulou o conceito de pessoa como *hypóstasis* – direcionado à *ousía* – se afirmou, a partir disso, o conteúdo individual de algo, próprio da personalidade, sagrado em relação à sua realidade objetiva, cuja tradução para o latim deu-se pelo termo *substantia*, em oposição à palavra *prósopon* – que tinha o sentido de destacar a função social exercida por cada homem na *pólis* – direcionada ao que se via externamente, ao rosto, à aparência<sup>66</sup>.

Explica Abbagnano, que tal conceito, formulado pelos estóicos, foi recepcionado nos primeiros séculos do cristianismo, especificamente nas decisões tomadas no *Concílio de Nicéia* em 325 d.C., tendo em vista a necessidade de expressar as *relações* entre Deus e Cristo (entendido como *lógos* ou verbo) e, entre eles e o Espírito<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> COMPARATO (*Ética: direito moral e religião no mundo moderno*, op, cit, P.108-9) refere que sem as bases estóicas não se teria produzido a grande reflexão teológica dos padres da igreja, como, por exemplo, o Concílio de Nicéia não formularia, em 325, o dogma da Santíssima Trindade, nem explicaria o mistério da dupla personalidade de Jesus.

<sup>65</sup> Importante salientar que foi Panécio – estóico tradicional – um dos primeiros elaboradores do conceito de pessoa, ao referir que a natureza universal do ser humano é distinta da personalidade própria de cada indivíduo. COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*, op, cit, P.118.

<sup>66</sup> Ver COMPARATO. *A afirmação histórica dos direitos humanos...*, op. cit. p. 15-6.

<sup>67</sup> A noção de pessoa como *relação*, tal como foi usada para dizer a relação entre o Deus e o Cristo, tinha o sentido próprio do conceito de papel artístico que o homem representava socialmente, expressado na Grécia pelo termo *prosopon*, pois, como comenta ABBAGNANO, o conceito de papel poderia ser reduzido ao de relação. “Um papel outra coisa não é senão um conjunto de relações que ligam o homem a dada situação e o definem com respeito a ela”. Cf. ABBAGNANO, op. cit. p.761, em específico o verbete: *pessoa*. Entretanto, como expressa Comparato, existia na igreja duas interpretações antagônicas à identidade de Jesus: uma que defendia sua natureza exclusivamente divina; outra que dizia que Jesus fora gerado pelo Pai. Nesse sentido, “os padres conciliares recorreram, para a solução da controvérsia, aos conceitos estóicos de

Todavia, inúmeras discussões foram travadas posteriormente, e os padres da igreja, comandados por Santo Agostinho, não aceitaram o conceito de pessoa como *relação*, tendo em vista seu caráter accidental. Nesse sentido, edificaram tal conceito como sendo exclusivamente de substancialidade - *hypóstasis*<sup>68</sup>.

Ao afirmar que pessoa significava exclusivamente substância, a igreja direcionou a idéia de pessoa divina – Deus – como sendo aquela que estava em relação consigo mesma (*ad se*) e não em relação ao filho<sup>69</sup>.

Com base nessa discussão, Boécio, no século VI d.C, elaborou um nova definição de pessoa<sup>70</sup>, como sendo aquela “substância individual de natureza racional<sup>71</sup>”.

De todo modo, tais bases não seriam possíveis de serem construídas se se remontasse à máxima estóica referente à unidade do gênero

*hypostasis e prosopon*, decidindo, como dogma de fé, que a *hypostasis* de Jesus Cristo, apresentava uma dupla natureza, humana e divina, numa única pessoa, vale dizer, numa só aparência”. Cf. COMPARATO. *A afirmação histórica dos direitos humanos*, op. cit. p. 19.

<sup>68</sup> Cf. ABBAGNANO, op. cit. p. 761-2, em específico o verbete: *pessoa*. “Por outro lado, a própria palavra P., lembrando a máscara de teatro, parecia implicar o caráter aparente e não substancial da pessoa. Daí nasceram as longas disputas trinitárias que caracterizam a história dos primeiros séculos do Cristianismo e que levaram às decisões do Concílio de Nicéia (325). Para evitar a associação entre a noção de P. e a máscara, os escritores gregos adotaram em vez de *prósopon*, a palavra *hypóstasis*, que em seu significado de ‘suporte’, revela as preocupações que sugeriram a escolha”.

<sup>69</sup> Cf. ABBAGNANO, op. cit. p.761-2, em específico o verbete: *pessoa*.

<sup>70</sup> COMPARATO entende que “ao rediscutir o dogma proclamado em Nicéia, Boécio identificou de certa forma *prósopon* com *hypóstasis*, e acabou dando à noção de pessoa um sentido muito diverso daquele empregado pelo Concílio”. Ver, para tanto, COMPARATO. *A afirmação histórica dos direitos humanos*, op. cit. p.19. Já ABBAGNANO, embora reconheça a definição clássica de Boécio, traz à tona as anotações de S. Tomás de Aquino (*S. Th., I, q.29, a.4, contra*), para quem Boécio “admitia que ‘todo atinente à P. significa uma relação’; além disso, não havia outra maneira de esclarecer o significado das pessoas divinas, senão a de esclarecer as relações entre elas, com o mundo e com os homens”. Ver ABBAGNANO, op. cit. p.761, em específico o verbete: *pessoa*.

<sup>71</sup> BOÉCIO. *Escritos/Boécio; tradução introdução, estudos e notas Juvenal Savian Filho*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, em específico o texto, *Contra Êtíques e Nestório, III*, p.165.

humano, que reconheceu no homem a dignidade, por considerá-lo, indistintamente, como filho de Zeus, direcionando-o à posse de direitos inatos e iguais, que lhe serviriam em qualquer parte, sem prejuízo de existirem demasiadas diferenças de ordem individual ou local<sup>72</sup>.

Em suma, a visão de mundo erguida pelo estoicismo foi recepcionada em Roma como o fundamento de legitimidade de toda a ordem social e jurídica, ou seja, situada na natureza, tida como princípio supremo da ordem terrestre, que andava muito além da vontade humana, haja vista seu caráter universal, que unia a esfera divina e a esfera terrestre<sup>73</sup>.

De toda sorte, a escola estóica fundada por Zenão trouxe questões até hoje discutidas, que, como expressa Ernst Bloch, ascenderam a um nível conceitual mais ou menos determinado:

lo Stoicismo há insegato un diritto naturale uguale per tutti sulla base dell'unità della stirpe umana. È singolare e ricca di conseguenze l'affinità com i profeti dell'antico Israele, i primi a proclamare um messaggio análogo. L'unità delle stirpe umana, il diritto naturale alla pace, alla democrazia formale, all'aiuto recíproco – fu grazie alla Stoa che tali principi iniziarono ad essere elevati al livello di concetti più o meno determinati<sup>74</sup>

Em contrapartida, o cristianismo, muito embora tenha se valido da maioria dos princípios da filosofia estóica, cindiu as esferas humana e divina, afirmando ser Deus o único ser supremo – criador do céu e da terra -, não mais a natureza, e, dessa forma, o elegeu como “modelo

---

<sup>72</sup> Ver, para tanto, COMPARATO. *A afirmação histórica dos direitos humanos*, op. cit. p.16.

<sup>73</sup> Ver COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*, op, cit, p.122.

<sup>74</sup> Ver BLOCH, op. cit. p. 14.

absoluto para as nossas vidas, pois Ele é, em si mesmo, segundo o Evangelho, a fonte primeira e eterna da verdade, da justiça e do amor<sup>75</sup>”.

Pode-se dizer que dentre os pensadores cristãos dois hão de ser considerados – um na alta Idade Média, que vai da formação dos reinos germânicos, a partir do século V, até a consolidação do feudalismo, entre os séculos IX e XII; outro na baixa Idade Média, que vai até o século XV, caracterizada pelo crescimento das cidades, a expansão territorial e o florescimento do comércio - como aqueles responsáveis pela construção do paradigma metafísico teológico medieval que esculpiu os ditames da fé católica, e que, conseqüentemente, desencadeou a idéia de liberdade humana vinculada à onipotência divina.

Remonta-se, para tanto, a Santo Agostinho e São Tomás de Aquino - cujos alicerces teóricos encontram-se, respectivamente, no platonismo e no aristotelismo -, na medida em que ambos, cada qual à sua maneira e sua específica influência histórico-filosófica, formulou os elementos teóricos condizentes à noção diferenciada de poder erigido pelo dogma cristão.

Ou seja, aos poucos, o poder que ditava a ordem universal não mais era vinculado à natureza, ao cosmos – em sentido ascendente –, mas a uma autoridade descendente, de ordem divina, que consistia na possibilidade de o homem ser cidadão, também, do reino dos céus<sup>76</sup>.

Nota-se, no entanto, que a distância temporal entre os dois maiores pensamentos medievais situa-se numa diferença de, aproximadamente, X séculos.

---

<sup>75</sup> Ver COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*, op. cit, p.123.

<sup>76</sup> Ver, para tanto, BONI, Luiz Alberto de. *Filosofia do direito na idade média*. In: BARRETTO, op. cit. p. 347-8.

Desse modo, enquanto Agostinho<sup>77</sup> presenciou a ascensão do cristianismo como religião oficial do Império — que consistia numa tentativa, não muito eficaz, de impedir a dissipação do poder imperial<sup>78</sup> —, Tomás de Aquino<sup>79</sup> se direcionava às idéias modernas do final da escolástica<sup>80</sup> em que a razão já ganhava novo tônus.

Todavia, as condições de Santo Agostinho eram precárias, no sentido em que ele foi contemporâneo de um período cujas bases da cultura greco-romana encontravam-se em decadência, ou seja, próximo à queda do império romano do ocidente<sup>81</sup>.

Com o império em decadência e, de certa forma, com a ordem civilizacional abalada, principalmente no que diz respeito ao esfacelamento do poder político e econômico, Agostinho foi levado a converter-se à vida monástica<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> Santo Agostinho foi uma das principais figuras intelectuais responsáveis pela transição do classicismo à Idade Média. Cf. MORRISON, op. cit. p. 69.

<sup>78</sup> O imperador Constantino (306-337) foi quem, em 325 d.C., convocou o concílio de Nicéia na qualidade de *bispo do exterior*, chamando os padres conciliares de *bispos de assuntos internos*. Dessa forma, Constantino como *pontifex maximus*, dirigiu a Igreja e por decreto determinou que as decisões dos padres conciliares fossem tornadas leis em todo o império, proclamando, de certa forma, a vitória da fé, mas também salvaguardando a unidade imperial. Todavia, somente algum tempo depois, com Teodósio I (379-395), o cristianismo se tornou religião oficial. Ver, para tanto, BONI, Luiz Alberto de. *Filosofia do direito na idade média*. In: BARRETTO, op. cit. p. 347-8,

<sup>79</sup> Tomás de Aquino, filósofo e teólogo, foi precursor do pensamento dominante na baixa Idade Média, cujo cerne encontrava-se na possibilidade de relação entre razão e fé. Cf. ABBAGNANO, op. cit. p. 962, em específico o verbete: *tomismo*.

<sup>80</sup> Em sentido próprio, a escolástica era a filosofia cristã da Idade Média. Chamava-se *scholasticus* o professor de artes liberais, bem como o docente de filosofia ou teologia que ensinava na catedral e na escola do convento. Tinha como problema fundamental o encaminhamento do homem à verdade revelada. De certa forma, diz-se escolástica qualquer filosofia que defenda racionalmente qualquer tradição ou revelação religiosa. Cf. ABBAGNANO, op. cit. p. 344, em específico o verbete: *Escolástica*.

<sup>81</sup> Segundo VILLEY (op. cit. p. 75-6), existe a dúvida no sentido da Igreja e do próprio Agostinho terem passado para o lado dos bárbaros, ajudando a minar a cultura greco-romana, que já estava sendo destruída pelas místicas orientais, uma vez que os judeus e os próprios cristãos foram vistos durante muito tempo como inimigos do império. Em 430 d.C., quando Agostinho morreu, sua cidade, Hipona, estava cercada por vândalos e a queda do império era questão de tempo.

<sup>82</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 77-8.

Sua intenção fundava-se, sobretudo, no estudo da Sagrada Escritura, no valor do antigo testamento e na bondade da natureza, evidenciada pela unidade da Igreja cristã, cujo ponto de vista encontrava-se em desacordo com a filosofia pagã romana<sup>83</sup>.

Tal unidade da Igreja tinha como pano de fundo a iluminação divina, consubstanciada na ordem platônica; portanto, o conhecimento da verdade, do bem e da justiça somente era possibilitado por meio da revelação divina<sup>84</sup>.

Desse modo, o único caminho que levava ao conhecimento estava, intrinsecamente, vinculado à fé em Deus. Ou seja, aquele que com humildade reconhecesse suas limitações, aceitando sua submissão e dependência à força divina, poderia ascender ao conhecimento mais puro e verdadeiro; o próprio Deus<sup>85</sup>.

Assim, a fé seria a solução do ceticismo, pois se as entidades fundamentais não pudessem ser descobertas pela investigação humana, caberia à fé substancializar as estruturas em que a razão estaria envolta, isto é, as verdades, nesse sentido, seriam somente descobertas pela

---

<sup>83</sup> Nota-se que, em uma de suas principais obras, intitulada *A cidade de Deus*, Agostinho ressalta os vícios em que império romano estava envolto. Principalmente no que diz respeito aos seus valores, os quais não tinham o condão de serem tomados com verdade religiosa. "Religião e sociedade não são domínios idênticos. Se o cristianismo é capaz de ligar um conceito de Deus transcendente à prática da religião, tal como o Deus cristão transcendente, encarnado, funda uma *civitas*, em certo sentido visível na igreja, que representa *civitas Dei* mais por símbolo que por identificação, ainda assim o Deus cristão não é imanente como na religião romana, não está encarnado na profanidade estatal, tampouco numa *cultura cristã*. Mesmo a salvação que promete ultrapassar este mundo, cuja história é, ao final, apenas um julgamento. Todos os reinos têm caráter provisório, todo ser humano deve esperar por um reino celeste superior. Assim, o verdadeiro pensamento cristão precisa estar sempre esvaziado de toda forma de teologia civil". Cf., PICH, Roberto H. *AGOSTINHO, Aurélio*. In: BARRETTO, op. cit. p. 27-8

<sup>84</sup> Cf. MORRISON (op. cit. p.67-8) Santo Agostinho reconheceu que a busca do conhecimento implicava o conhecimento dos fins últimos. Na sua concepção isto necessitava, cabalmente, chegar ao conhecimento da existência de Deus e da busca da verdade e da vontade divinas, o que possibilitou a co-extensão entre platonismo e cristianismo.

<sup>85</sup> Cf. MORRISON, op. cit. p.68.

razão, na medida em que já estariam contidas, de forma eterna e imutável, na inteligência divina<sup>86</sup>.

Oestreich resume o pensamento de Santo agostinho, especificamente no que diz respeito à razão divina:

Il concetto ciceroniano di *lex aeterna* fu però da lui contrapposto rigorosamente a quello di *lex naturalis* mentre la legge eterna e immutabile, poiché frutto della ragione divina venne posta oltre i limiti della ragione umana, anch'essa nata da Dio. Un'espressione tipica Del giusnaturalismo agostiniano può essere la seguente: 'Nella ragione d'ogni uomo, che già sia libero di volere, sorge una legge, già impressa per natura nel suo cuore, che lo ammonisce di non fare ad altri ciò che non vorrebbe gli fosse fatto'<sup>87</sup>.

A intenção agostiniana girava em torno da busca do lugar em que a alma atormentada pudesse encontrar a paz. Nesse contexto, sua filosofia era calcada numa mescla de passado, presente e uma indicação de futuro, cuja estrutura se desenhava pelo banimento do insuportável mistério da vida, possibilitado pelo conhecimento do destino e da essência humanos.

Noutras palavras, Agostinho, como um fiel seguidor da filosofia platônica, pensava o futuro da humanidade de acordo com a necessidade de renúncia e superação do aprisionamento corporal, pois, segundo ele, a vida mais elevada, isto é, verdadeira, dependia da capacidade de se encontrar na essencialidade.

Entretanto, para que isso fosse possível, a fé se colocava como alicerce fundamental, pois era a luz que direcionava o homem às escolhas

---

<sup>86</sup> No pensamento de Agostinho, é por estarem na mente divina que as idéias são eternas e imutáveis. Não existe nada fora de Deus que determine a natureza do cosmo; quando Deus criou o cosmo, não recorreu a nada além de si próprio. Cf. MORRISON, op. cit. p.69.

<sup>87</sup> Ver, para tanto, OESTREICH, Gerhard. *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*. A cura di Gustavo Gozzi. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004, p. 21.



certas entre os diferentes objetos do desejo, substituindo o desejo por coisas terrenas (*cupiditas*) pelo desejo por coisas celestiais (*caritas*)<sup>88</sup>.

A filosofia agostiniana operava num dualismo – bem e mal –, sendo que o homem, como obra de Deus, só praticava a bondade com o auxílio da graça divina, enquanto a maldade era originada somente pelo seu livre-arbítrio (*liberum arbitrium*), na medida em que funcionava como um ato livre, em abstenção à vida verdadeira, provocando uma estagnação em nível corporal, uma enfermidade da alma, fora da relação com Deus<sup>89</sup>.

No entender de Ferraz Junior, o pensamento central de Santo Agostinho adotava uma postura paulina, aquela inscrita na *Epístola aos Romanos*, que enfatizava a distinção entre as categorias do poder (*posse*) e do querer (*velle*), anteriormente ignorada pela filosofia antiga, principalmente a aristotélica.

A partir disso, uma questão crucial passou a afetar o conceito de liberdade, pelo fato de a vontade atuar como possibilidade de escolha. Desse modo, o querer agia como se fosse uma espécie de exercício, ou não, da vontade; assim, querer significava ser livre. Aí residia o livre-arbítrio.

Em suma, a criação do homem tinha seu ponto metafísico e teológico universal, isto é, a emanção da vontade de Deus. Mas esse próprio Deus que dotava o homem de vontade, portanto, de liberdade, condição essencial da igualdade humana, também determinava que somente por meio de sua graça o homem poderia alcançar, efetivamente, o seu querer<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Cf. MORRISON, op. cit. p. 71.

<sup>89</sup> Ver, para tanto: FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 2003, p. 87 e segs.

<sup>90</sup> Ver FERRAZ JUNIOR, op. cit. p. 88.

Dito de outro modo, embora livres – dotados de vontade -, portanto iguais, os homens divergiam nas possibilidades de efetividade dessa vontade – poder – que indicava as condições da diferença<sup>91</sup>.

Assim, podem o que querem somente aqueles que foram condicionados pela graça divina, pois “Deus tem a presciência do que o homem pode e fará. Nada acontece sem que ele o permita. Mas isso não obsta a vontade livre, tal como criada por Deus. A graça divina permite que o homem possa o que quer, mas não obriga que queira o que pode<sup>92</sup>”.

Mas, frisa-se, na filosofia agostiniana o homem aparece, teoricamente, pela primeira vez na história, como um ser livre cuja capacidade advinha do seu próprio esforço, o que, de todo modo, também o tornava responsável pela sua vontade e pelos seus atos. Assim, o livre-arbítrio operava como uma espécie de poder em si, de querer ou não querer, possibilitando não só uma espécie de autonomia, mas também ressaltando o pecado como sendo fruto da vontade livre do homem, que não precisava ser apenas decorrente de obras ou de ações, mas também de intenções<sup>93</sup>.

A relação de liberdade fundamental, então, era aquela que o homem estabelecia, pelo seu próprio querer, na confiança do amor de Deus - não aquela relação estabelecida do homem consigo mesmo e com o mundo, que podia ser lida pela falta da verdadeira vontade ou pelo fechamento interno do homem à sua própria vontade, ambas encaradas como desobediência à vontade divina -, haja vista que toda a idéia de Santo

---

<sup>91</sup> Ver FERRAZ JUNIOR, op. cit. p. 88.

<sup>92</sup> Ver FERRAZ JUNIOR, op. cit. p. 89.

<sup>93</sup> Ver FERRAZ JUNIOR, op. cit. p. 88.

Agostinho girava em torno do livre arbítrio – vontade livre humana – que, se próxima do amor de Deus, seria contemplada pela graça da salvação<sup>94</sup>.

Ressalta-se que tal idéia de livre arbítrio, desenhada no início da era medieval, foi de fundamental importância aos pensamentos posteriores, referencialmente os contrapostos pelo intelectualismo de Boécio<sup>95</sup> – que se pode referir como sendo uma centelha da qual a filosofia escolástica se nutriu - e pelo voluntarismo de Duns Escoto<sup>96</sup> - crítico da filosofia tomista e precursor da teoria nominalista de Guilherme de Ockham<sup>97</sup>.

Enquanto que, para Boécio, o que tornava a escolha livre era a razão<sup>98</sup>, ou seja, o conhecimento racional que a precedia – pois “*liberum arbitrium* não significa opção espontânea do querer, mas livre movimento da razão<sup>99</sup>” –, para Escoto, o livre arbítrio se vinculava à indeterminação, uma vez que regido pela espontaneidade do querer que escolhe<sup>100</sup>.

Embora as divergências marcantes de pensamento que continuaram no decorrer da metafísica medieval, sobretudo com Tomás de Aquino e, posteriormente, com Guilherme de Ockham, a noção de livre arbítrio

---

<sup>94</sup> Ver FERRAZ JUNIOR, op. cit. p. 89-90.

<sup>95</sup> BOÉCIO, op. cit, em específico a introdução, escrita por: SAVIAN FILHO, Juvenal. p.32-3, para quem é imprescindível verificar “no pensamento de Boécio, uma tentativa de concretização, no âmbito da fé cristã, daquele ideal supremo do homem, típico da sabedoria antiga, que busca o pleno conhecimento da verdade, vendo-se impelido a investigar também as verdades da fé, quando essas lhe caem diante dos olhos, entrando no seu horizonte de investigação racional.”

<sup>96</sup> Ver, para tanto, FERRAZ JUNIOR, op. cit. p.90. Também, BONI, Luiz Alberto de. *Duns Scotus, João*. In: BARRETTO, op. cit, p.255.

<sup>97</sup> Segundo KAUFMAN, op. cit. p. 36, OCKHAM foi quem começou a derrubar a filosofia escolástica a partir do pensamento nominalista, que consistia na afirmação do ‘*problema dos universais*’, pois saía em defesa da existência, somente, do particular, singular.

<sup>98</sup> Cf. BOÉCIO, op. cit. p. 33, existem dois princípios salutareos nos escritos boecianos: “tudo então que se conhece é compreendido não segundo uma (sic.) sua força, mas, sobretudo, segundo uma faculdade daqueles que conhecem”; “entendemos no assunto e consideremos cada ponto tal como pode ser captado e inteligido, pois, como parece muito bem dito, é próprio do homem sábio procurar obter, a respeito do que se investiga, uma opinião correspondente ao que é, de fato, isso que é investigado”.

<sup>99</sup> Ver, para tanto, FERRAZ JUNIOR, op. cit. p.90.

<sup>100</sup> Cf. BARRETTO, op. cit, em específico o verbete: BONI, Luiz Alberto de. *Duns Scotus, João*, p. 255, Scotus considera, acima de tudo, o homem como uma pessoa naturalmente livre.

preparou um conceito importantíssimo, vinculando a liberdade pessoal à ausência de necessidade e a liberdade de exercício à ausência de coação<sup>101</sup>.

No que concerne à liberdade pessoal – livre arbítrio –, esta se associou a uma idéia de *dignitas humana*<sup>102</sup>, própria da teologia tomista, na medida em que se vinculou à racionalidade do homem, por um lado, e à sua imagem e semelhança com Deus, por outro.

Ou seja, a *dignitas humana* referida por São Tomas foi tomada a partir alguns temas do direito de natureza de cunho estóico-aristotélico, haja vista que colocava o homem como um ser dotado de razão, consciência, e, portanto, capaz de decisão moral<sup>103</sup>.

Tal pensamento tomista era fundado numa idéia de direito natural aristotélico, transposto para a fé cristã, que consistia na emanção, mesmo que indiretamente, da vontade Deus<sup>104</sup>.

Nesse sentido, o direito natural estava ligado à inteligência sobrenatural de um Deus racional e criador<sup>105</sup>, que ordenou o *cosmo* numa decomposição de leis<sup>106</sup> que seguiu as seguintes fases: 1ª.- Deus criou o mundo e governa-o com uma lei (*lex aeterna*), a que Ele próprio se submete<sup>107</sup>; 2ª - a parte da lei eterna que se ocupa das relações

---

<sup>101</sup> Cf. FERRAZ JUNIOR (op. cit. p.91), tal conceito de livre arbítrio foi extremamente importante no decorrer da modernidade, pois trouxe a idéia de impossibilidade do Estado ou do soberano poder constranger a liberdade individual do homem, limitando-se, somente ao seu exercício.

<sup>102</sup> Ver AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Terceira parte, Questão 1, Artigo II.

<sup>103</sup> Ver, para tanto, OESTREICH, op. cit. p. 24.

<sup>104</sup> Ver, para tanto, VILLEY, op. cit. p. 139 e segs.

<sup>105</sup> No que consente à existência de Deus, Tomás de Aquino elaborou cinco maneiras de se chegar à conclusão: as provas do movimento, da causa eficiente, do necessário, por oposição ao possível, dos graus de perfeição, e a da ordem do universo. Cf. SEVERINO, op. cit. p. 178-180.

<sup>106</sup> Essencialmente no que tange às leis formuladas por Tomás de Aquino ver: *Suma Teológica*, 1ª parte da 2ª parte.

<sup>107</sup> Tomás de Aquino admitia que toda comunidade universal era regida pela eternidade imutável da razão de Deus, em cujo intelecto existia um plano que exprimia a ordem das

humanas é o direito (ou lei) natural<sup>108</sup>; 3ª - os homens trariam consigo, na própria natureza humana, os preceitos do direito natural; em vista disso, alcançariam determinações particulares de certas questões específicas, formulando, assim, leis escritas como sendo aquelas leis propriamente humanas<sup>109</sup>; 4ª - a lei divina que era proveniente de Deus, diretamente, por meio da revelação, e estava contida nas sagradas escrituras<sup>110</sup>.

Assim, descobertas as normas que constituíam o direito natural, eram-lhes assinaladas algumas características importantes, das quais se destacavam a universalidade e a imutabilidade, cuja função residia num patamar igualmente importante, ou seja, a fundamentação do direito positivo em um duplo viés: negativamente, determinando as leis que o legislador não deveria fazer; positivamente, recomendando o que deveria legislar.

Tais leis, de forma específica, vão ao encontro daquilo que foi definido por Tomás de Aquino como sendo a liberdade humana, pois o homem só seria concebido como sujeito livre por meio da sua força de vontade racional<sup>111</sup>, que buscaria iluminar a fé por meio da razão<sup>112</sup>, haja

---

coisas direcionada à sua finalidade. Dessa forma, todas as criaturas eram marcadas por esta lei, sobretudo o homem, tendo em vista sua condição de racionalidade. Cf. VILLEY, op. cit. p. 141, também, MORRISON, op. cit. p. 81.

<sup>108</sup> A lei natural – parte da lei eterna remetida ao ser humano – era a garantia da participação humana na razão eterna, que possibilitaria a identificação do homem ao seu fim, tendência natural. Cf. MORRISON, op. cit. p. 81.

<sup>109</sup> As leis humanas eram aquelas leis escritas específicas dos governos; contudo, ressalta-se que elas deveriam estar vinculadas aos preceitos gerais da lei natural. Assim, qualquer desvio que violasse a lei moral natural, segundo Tomás de Aquino, seria uma perversão da lei, devendo o homem não cumpri-la, pois o dever primordial de obediência era a Deus e não aos outros homens. Cf. MORRISON, op. cit. p. 81.

<sup>110</sup> A lei divina foi dada ao homem por meio da graça divina e, portanto, não era produto, especificamente, da razão, haja vista que era necessária para garantir os fins sobrenaturais humanos. Cf. MORRISON, op. cit. p. 82.

<sup>111</sup> Segundo AQUINO, Marcelo de. op. cit. p.25, Tomás de Aquino compreendeu a relação do pólo transcendente (Deus) com o pólo imanente (criaturas), como sendo de caráter não recíproco. Dessa forma, o *Esse Absoluto* era visto como causa, e não sujeito da relação. Portanto, sob o ponto de vista transcendente, a relação era uma relação de razão, exclusivamente. Já sob a ótica das criaturas, a relação era uma relação real, que exprimia uma dependência causal do criador.

vista que através dela se estabeleceria a relação com Deus, no qual residiria a felicidade mais profunda, o bem universal pelo qual a alma estaria à procura<sup>113</sup>.

Portanto, o homem, na concepção tomista, era um ser privilegiado, tendo em vista sua definição espiritual, ou seja, capaz de reflexão, que o possibilitaria à construção de uma moral como estudo da natureza humana<sup>114</sup>.

Dito de outro modo, o homem criaria sua vida a partir de atos livres; portanto, a moralidade era possibilitada pelo conhecimento de alternativas e pela capacidade de decisão entre elas, cujo fundamento se encontrava no bem da espécie, que Deus teria inserido na alma de cada um<sup>115</sup>.

Para tanto, fica clara a adoção por Tomás de Aquino da linha gnoseológica aristotélica, mormente quando afirmou que o homem conhecia a partir do intelecto, mas por meio dos sentidos, assim, não conhecia somente o universal, mas também o particular, tendo em vista que formava uma unidade entre corpo e alma.

Todavia, essa unidade não era absoluta, na medida em que a alma era independente do corpo quanto a sua capacidade de elaboração de conceitos abstratos, ideais e universais. Essa capacidade de pensamento

---

<sup>112</sup> Já na primeira parte, questão 1 da *Suma teológica*, Tomás de Aquino afirma que a teologia é uma ciência, porém a mais digna das ciências, vinculando a razão como auxiliar fortalecedora da fé.

<sup>113</sup> Cabe frisar que para santo Tomás, o homem era a unidade entre corpo e alma, pois sem a alma o corpo não teria forma e sem o corpo a alma não teria órgãos de sentido, necessários á aquisição do conhecimento. Desse modo, o homem como substância física era um composto de alma e corpo, já como criatura racional o homem existia e funcionava como homem somente na unidade do corpo e alma. Cf. MORRISON, op. cit. p. 78.

<sup>114</sup> Cf. VILLEY 9op. cit. p.142), essa moral era aquela moral natural da antiguidade, que São Tomás encontrou na moral natural de Aristóteles, como também na filosofia estoíca, sobretudo em Cícero.

<sup>115</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p.144-5

pôde ser lida como a possibilidade de diferenciação do homem em relação aos animais; por um lado, pela específica independência da matéria, tempo e espaço; por outro, pela capacidade de reflexão do homem sobre si mesmo, ou seja, pela capacidade de dar-se conta do ato mesmo de conhecer, em nível espiritual<sup>116</sup>.

Em resumo, o nível espiritual em que o homem estava envolto era, propriamente, conduzido pela razão, que, por sua vez, direcionava-se à busca da perfeição do ser (mais) humano e espiritual, em concordância com as condições e circunstâncias da vida.

Os ditames racionais, portanto, eram percebidos pela consciência moral do homem, que estava de acordo com a obediência às leis de Deus, as quais, tal qual o *nómos* grego, eram reconhecidas como princípios éticos indistintos, quer seja da moral, quer do direito, quer mesmo da religião<sup>117</sup>.

Ações propriamente humanas, reiterando, eram aquelas das quais o homem era senhor, isto é, o homem era senhor de seus atos pela razão e pela vontade. Por isso, Tomás de Aquino definiu o livre arbítrio como sendo a *faculdade da vontade e da razão*, ou seja, a vontade consciente e deliberada do homem enquanto tal provocava a ação humana.

Desse modo, a inclinação natural do homem, como ser racional, o levava à sua finalidade graças ao domínio de seus próprios atos pelo livre arbítrio, isto é, pela sua capacidade de decisão moral. Mas, primordialmente, o que caracterizava essa inclinação racional humana era

---

<sup>116</sup> Ver, para tanto, DIAZ, Reinaldo Suárez; LUNA, Constanza Villamiar. *El mundo de la filosofía*. México: Trillas, 2002, p. 134.

<sup>117</sup> Ver COMPARATO, *Ética, direito, moral e religião no mundo moderno*, op. cit. p. 145.

a condição do homem como sendo um ser erguido à imagem e à semelhança de Deus<sup>118</sup>.

É certo que a preocupação nuclear da escolástica foi a de conciliar razão e revelação ou fé, sendo notórias as posições divergentes das correntes mística – a franciscana – e intelectualista – a tomístico-dominicana<sup>119</sup>.

Inspirando-se, de certo modo, em Santo Agostinho, os franciscanos defenderam a corrente mística, pois consideravam que a razão estava a serviço da fé, colocando, em consequência, a filosofia na dependência da teologia<sup>120</sup>.

Com destaque para Duns Escoto e Guilherme de Ockam, os franciscanos valorizam a vontade. O conflito foi evidente, tendo em vista que o intelectualismo tomista, de origem dominicana, foi oposto ao voluntarismo franciscano.

Em linhas gerais, a divergência entre as duas doutrinas residia numa pressuposta “ordem natural” na qual se fundava a teoria intelectualista, pois, segundo os místicos, “supor uma ordem natural necessária, é, evidentemente, diminuir o poder de Deus<sup>121</sup>”, mesmo que essa ordem fosse emanada da sabedoria de Deus.

---

<sup>118</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 165, o regime teocrático da cristandade medieval, em específico o desenvolvido por Tomás de Aquino, pode ser entendido como sendo aquilo que deu origem às liberdades individuais, isto é, a liberdade de consciência e a liberdade de opinião, pois a filosofia tomista já reconhecia em cada indivíduo uma vocação própria, intrínseca a cada pessoa, mesmo que somente em nível sobrenatural. Quanto ao conceito de pessoa ver: AQUINO. *Suma teológica*, op. cit. I, q. 29, a. 4, contra, para quem “(...) diferentemente do indivíduo que é por si indistinto, a Pessoa, numa natureza qualquer, significa o que é distinto nesta natureza, como na natureza humana significa estas carnes e estes ossos e esta lama que são os princípios que individualizam o homem”.

<sup>119</sup> Ver: VILLEY, op. cit. p.200-01.

<sup>120</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 202.

<sup>121</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 203.



Nesse sentido, teoricamente, a razão divina estava subordinada à ação dentro de uma ordem preestabelecida, igualando-se, no entender dos franciscanos, à razão humana<sup>122</sup>, portanto, ferindo a idéia de onipotência absolutamente livre do poder de Deus.

Contra essa doutrina intelectualista, os franciscanos recusaram a possibilidade de Deus se encontrar submetido à lei eterna, ou seja, como seu criador, Lhe era livre a desobediência<sup>123</sup>.

A partir disso, na voluntarista, a construção do direito natural – fundamento da convivência entre os homens e entre os homens e Deus – percorre as seguintes vias: 1ª.- Deus criou o mundo; 2ª- o primeiro mandamento divino é amar a Deus; 3ª.- o amor é um ato da vontade: 4ª- a vontade é a fonte do direito natural.

Todavia, foi Escoto, primeiramente, quem substituiu o mundo das generalidades, das naturezas, das causas formais e finais por um mundo calcado no individualismo, nas pessoas, haja vista que a fé o conduziu a uma conclusão no sentido em que a Sagrada Escritura cristã era personalista, como assinalou Villey:

Não é do ‘Deus dos filósofos’, essa abstração impessoal, que ela nos fala, mas de Jeová que se exprime com estardalhaço sobre o Sinai, cuja ternura, ciúme, cujas cóleras são pessoais, mas de Jesus que dialoga com o coração do místico cristão. E o homem de que fala o evangelho não é

---

<sup>122</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 203.

<sup>123</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 204-5, embora os franciscanos, em específico Duns Escoto, reconhecessem que Deus não poderia se contradizer – princípio da não-contradição -, pois existiria uma consonância entre as obras e o amor divinos, este frisava que o próprio criador dispunha, ao seu bel-prazer da ordem natural. Desse modo, cairia por terra o preceito aristotélico-tomista dos valores morais universais contidos na ordem natural das coisas, na medida em que o conteúdo moral estava em dependência da onipotência divina. “Assim, a moral natural da Antiguidade, que o ramo humanista da escolástica medieval se empenhara em pôr novamente em circulação, perde qualquer certeza; ante a onipotência de Deus, senhor absoluto da natureza e que pode modificar totalmente a sua ordem, desmorona a solidez da ordem natural”.

apenas o gênero humano ou uma determinada *espécie*, determinada categoria social; ele não é somente uma *parte* do grupo social, como na *Polis* de Platão: Deus demonstra amor por *cada um* dos indivíduos, como um pai ama *distintamente* cada um de seus filhos e de suas filhas<sup>124</sup>

Desse modo, os pontos centrais do pensamento de Escoto estão voltados à individualidade, de preferência que à generalidade – pois o conhecimento do indivíduo era intuitivo, referente às coisas singulares –, à vontade em primazia face à inteligência – pois o pecado era uma escolha entre o amor e o ódio, um ato livre de vontade antes de qualquer operação da inteligência<sup>125</sup>.

Pode-se dizer que Escoto harmonizou a moral evangélica – no sentido de que amar a Deus era o princípio da única moral existente – com a filosofia do indivíduo, cujo cerne estava na tentativa de escapar da ditadura da razão objetiva, pois “o ato individual dependia apenas da escolha supra-racional, da escolha pessoal do amor<sup>126</sup>”.

Todavia, sem sombra de dúvidas, as descobertas da liberdade da pessoa, da individualidade, que são formuladas essencialmente pelo pensamento cristão, mas, sobretudo, franciscano, iniciado com Escoto, ganharam novas forças rumo ao pensamento moderno com o nominalismo de Guilherme de Ockham<sup>127</sup>, na primeira metade do século XIV, cuja obra influenciou em específico as posições de Thomas Hobbes – século XVII –

---

<sup>124</sup> Ver VILLEY, op. cit. p. 205.

<sup>125</sup> Ver VILLEY, op. cit. p. 207.

<sup>126</sup> Ver VILLEY, op. cit. p. 208.

<sup>127</sup> Cf. BONI, Luis Alberto de. *OCKHAM, Guilherme de*. In: BARRETTO, op. cit, p. 615, o nominalismo de Ockham, em síntese, afirmava a existência, somente, de seres singulares, ou seja, “aquilo que é numericamente um só e não muitos e que não possui a capacidade de ser signo de muitos”. Quanto ao agir humano, em específico, o nominalismo se mantém arraigado à tradição franciscana, cuja máxima se fundamenta no ato de liberdade (vontade) individual do homem, na unidade autônoma de cada um que representa a si próprio.

no *Leviatã*, e de John Locke – século XVIII – no *Ensaio sobre o entendimento humano*<sup>128</sup>.

Conforme Abbagnano<sup>129</sup>, a teoria nominalista do final do medievo alcançou um patamar importantíssimo na história do pensamento ocidental, sobretudo na batalha travada contra as idéias universais, como Ockham mesmo expressou:

Nada fora da alma, nem por si nem por algo de real ou de racional que lhe seja acrescentado, de qualquer modo que seja considerado e entendido, é universal, pois é tão impossível que algo fora da alma seja de qualquer modo universal (a menos que isso se dê por convenção, como quando se considera universal a palavra 'homem', que é particular) quanto é impossível que o homem, segundo qualquer consideração ou qualquer ser, seja o asno<sup>130</sup>.

Pode-se dizer que o nominalismo foi o legado do medievo à filosofia da modernidade, ou seja, foi o ponto central para fundamentar a idéia de positivismo jurídico, bem como para a noção irrefutável de direito subjetivo individual<sup>131</sup>.

Para tanto, não se pode olvidar que, além de Guilherme de Ockham estar profundamente ligado à teologia franciscana, posicionado, assim,

---

<sup>128</sup> STRECK. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*, op. cit, p. 126-7, lembra que já antes de Ockham, Pedro Abelardo rechaçou as idéias de universalismo por meio da teoria conceitualista, mas, muito embora seja difícil a classificação das diferentes correntes e autores pelos quais passou a teoria do conhecimento, Guilherme de Ockham pode ser referido como um pensador que situava sua teoria numa mistura de nominalismo e conceitualismo, haja vista que compreendia o universal como um conceito pelo qual se podia referir algo. De todo modo, ressalta Streck que as teorias de Hobbes – nominalista – e Locke – conceitualista – acerca do Contrato Social não seriam possíveis se não fosse a teoria precursora de Ockham, tendo em vista seu caráter de ruptura com as teses metafísico-essencialistas medievais. Conforme VILLEY, op. Cit. P. 226, o nominalismo espalhou-se por todos os países da Europa, sobretudo pela Alemanha com Gabriel Biel e Lutero; pela Inglaterra com Bacon e Hume, Além dos já referidos contratualistas.

<sup>129</sup> Segundo ABBAGNANO, op. cit. p. 715, em específico o verbete: *nominalismo*, Roscelin foi o primeiro a propor a doutrina das palavras, mas Ockham foi quem a fez triunfar, sendo chamado, posteriormente, de *Principes Nominalium*.

<sup>130</sup> Ver, para tanto, ABBAGNANO, op. cit. p. 715, em específico o verbete: *nominalismo*, apud OCKHAM, Guilherme de.

<sup>131</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p.226.

contra a ortodoxia<sup>132</sup>, da mesma forma, isto é, levando sempre em conta a discussão eclesial, ele também se colocou diante do grande conflito que surgiu e que provocou a ruptura entre o poder da igreja e o poder civil<sup>133</sup>.

Esses dois aspectos, vistos em concordância, formaram o arcabouço da discussão travada, em certa medida, entre o realismo tomista e o nominalismo franciscano, haja vista que a vitória da posição de Ockham fez com que a nova visão jurídica rechaçasse a idéia de *direito natural* e observasse o indivíduo como centro da ciência do direito.

A subversão paradigmática foi quase total, pois o direito e, conseqüentemente, as leis não foram mais pensadas a partir da observância da ordem natural, mas a partir do indivíduo e de suas vontades positivas, que tomaram o fio condutor central para a descrição das faculdades e dos próprios direitos individuais, fundando, assim, o positivismo jurídico<sup>134</sup>.

Entretanto, a inserção de Guilherme de Ockham na seara jurídica se deu pela obra *Breviloquium de principatu tyrannico*, que tratou,

---

<sup>132</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 132, o nominalismo fez com que Guilherme de Ockham se posicionasse contra os dogmas tradicionais da igreja católica, "por exemplo, no que concerne ao dogma da Trindade ou à análise dos atributos da essência divina; a rejeitar quase totalmente as provas racionais por meio das quais são Tomás acreditava demonstrar racionalmente a existência de Deus; a lançar por água abaixo a ponte erguida por são Tomás e sua escola entre a filosofia pagã e o conhecimento de Deus".

<sup>133</sup> O entrave entre ambos os poderes residia na posição dos teólogos e juristas fiéis ao papa, de um lado - que preconizavam a procedência do poder diretamente de Deus, descendo para a autoridade civil por meio da autoridade eclesial, *plenitudo potestas*, transformando o papa em um verdadeiro rei-teólogo -; e na posição do imperador como soberano, de outro - na qual se encontrava Marsílio de Pádua, que em 1324 havia publicado o *Defensor pacis*, promulgando a soberania do imperador inclusive sobre assuntos religiosos, tendo em vista que o poder emanava diretamente do povo. Ver, para tanto, BARRETTO, op. cit. em específico o verbete: BONI, Luis Alberto de. *OCKHAM, Guilherme de*. p. 616.

<sup>134</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p.236, o positivismo jurídico foi a doutrina que preconizou o direito positivo. Tinha como pressuposto a construção da ordem jurídica fundada, exclusivamente, na lei.

especificamente, da partilha do poder entre as duas autoridades soberanas na época, quais sejam: o imperador e o papa.

Como já referido supra, o nominalista se manifestou em defesa de Luis da Baviera, contra a tese papal de poder absoluto – *plenitudo potestatis* –, que unia a soberania espiritual e a temporal do pontificado sob o argumento tomista da inclinação natural do poder temporal<sup>135</sup>.

A base de sua posição era, justamente, o direito positivo consubstanciado na lei divina – *jus divinum* – das sagradas escrituras, que, no nominalismo, não tinha mais o sentido antigo, romano, de relação justa, mas significava lei, ordem, capacidade de coação, mandamento<sup>136</sup>.

Foi, portanto, pela interpretação literal do direito positivo divino que Ockham erigiu o poder temporal do imperador, estabelecido na máxima: “Dêem a César<sup>137</sup>”.

Contudo, a disputa não terminou de forma simples, pois ressalta-se que Ockham subverteu os fundamentos escolásticos realistas, travando uma dura batalha contra a Igreja, especificamente contra o papa João XXII, da ordem dos dominicanos.

Já em 1324, Ockham é citado na cúria de Avignon para dar explicações a respeito de suas obras, que explicitavam o ser exclusivamente nas coisas individuais, contrapondo-se à metafísica realista de São Tomás de Aquino, calcada numa idéia de ordem absoluta e fixa.

---

<sup>135</sup> Mais uma vez, VILLEY, op. cit. p. 243-4, explica que a inclinação natural do poder temporal era aquela fundada na unidade da natureza, portanto, se a natureza era obra de Deus, o poder temporal encontrava sua fonte no poder espiritual.

<sup>136</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p.245.

<sup>137</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p.246.

Em 1328, após quatro anos de estudo sobre seu processo na cúria, Ockham foge em companhia do geral da ordem franciscana, Miguel de Cesena, abrigoando-se na corte de Luís da Baviera, posicionando-se a favor do imperador e, logicamente, contrário ao papa, onde declarou a célebre frase: "Defende-me com a espada, eu te defenderei com minha pena"<sup>138</sup>.

Para tanto, no que respeita à ordem social, a teoria nominalista concordava com que o poder secular provinha do povo; contudo, para ele, a fonte primeira do poder era Deus, que, por sua vez, instituiu a autoridade religiosa em âmbito próprio, no exercício de suas funções eclesiásticas e, da mesma maneira, conferiu ao homem o poder de formular uma autoridade que promovesse a convivência humana pacífica<sup>139</sup>.

A titularidade do poder civil estava em posse do povo, que, por meio de um ato deliberado de vontade, se uniu na forma de comunidade política, tendo em vista que "o império pertence àquele que confere ao imperador o poder de emanar leis"<sup>140</sup>.

Todavia, após a escolha do imperador, os súditos estariam submetidos ao seu poder, na medida em que o elegeram com o intuito de obedecer a sua autoridade, que, no entanto, encontrava-se submissa ao poder divino, poder este que também conferiu ao homem direitos pré-estatais de liberdade, anterior e fora do alcance de qualquer autoridade civil que pretendesse subvertê-lo<sup>141</sup>.

Ockham, dessa maneira, tendo em vista a construção de uma nova teoria da liberdade, propôs um meio termo na relação entre autoridade

---

<sup>138</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p.224.

<sup>139</sup> Ver, BONI, Luis Alberto de. *OCKHAM, Guilherme de*. In: BARRETTO, op. cit., p. 617.

<sup>140</sup> BONI, Luis Alberto de. *OCKHAM, Guilherme de*. In: BARRETTO, op. cit, p. 617, apud OCKHAM. *Dialogus*.

<sup>141</sup> Ver OESTREICH, op. cit. p. 30.

civil e autoridade eclesiástica, mas, sobretudo, as limitou paralelamente, enfatizando que a liberdade era um direito concedido por Deus a cada um, sendo que cada indivíduo poderia abdicar de seu exercício, mas jamais renunciar a ele eternamente<sup>142</sup>.

Já em 1329, Ockham foi acusado de heresia por João XXII - papa que se manifestava contrário à ordem franciscana -, mais especificamente no que diz respeito ao voto de pobreza, feito por São Francisco, a exemplo de Cristo, que toda a Ordem seguiu<sup>143</sup>.

Acontece que a Ordem Franciscana tinha um imenso prestígio na época, e se via na posse de vários bens: igrejas, livros, conventos, sem, contudo, ter a *proprietas*, que ficaria a cargo da Igreja Romana. Tudo organizado e garantido por meio de bulas, cuja principal era a bula de Nicolau III, em torno da qual se desenvolveriam as ferrenhas discussões, sobretudo com o papa João XXII, que pretendeu forçar os franciscanos a assumir a titularidade de proprietários<sup>144</sup>.

O papa seguia a doutrina de São Tomas, que não via na ausência de propriedade a virtude suprema do homem, pois esse regime, no viés tomista, era tido como o mais próprio para a vida humana poder alcançar seu desenvolvimento natural<sup>145</sup>.

Nessa perspectiva, o problema central da controvérsia girava em torno da palavra *jus*, que, na concepção romana, tomada novamente no início do Renascimento e defendida pelo poder eclesiástico, tinha o sentido de parte justa, de bem do qual se desfrutava<sup>146</sup>.

---

<sup>142</sup> Ver OESTREICH, op. cit. p. 30.

<sup>143</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p.266.

<sup>144</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p.267.

<sup>145</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p.268.

<sup>146</sup> Reforça VILLEY (op. cit. p. 271) que era artificial e fictícia a idéia de que os franciscanos não tinham direitos como os outros homens, pois, segundo a verdadeira concepção romana do termo *jus*, não se poderia considerar o uso sem a propriedade.

Ocorre que Ockham não aceitou as definições papais, e, na esteira do nominalismo - propriamente no que tange à liberdade em relação à linguagem - vinculou de forma enfática a palavra *jus* ao poder, haja vista que cada o direito seria especificado pelo conteúdo do poder, diferindo da licença, tida como uma concessão revogável<sup>147</sup>.

Nessa medida, os franciscanos não renunciaram a fazer uso das coisas exteriores, como, por exemplo, comer, beber ou habitar, mas renunciaram, estritamente, ao *poder*, que, por sua vez, vinha estabelecido por uma lei positiva cuja função residia na possibilidade de agir na justiça estatal<sup>148</sup>.

Na concepção nominalista de Ockham, os franciscanos operavam de acordo com uma permissão que era recebida diretamente do céu (*polus*), o chamado *jus poli*, oriundo do direito positivo divino<sup>149</sup>. Já aquilo a que renunciavam era uma segunda espécie de direito, o chamado *jus fori - potestas -*, proveniente da *ex pactioe*, ou seja, da lei positiva humana convencionada, que tinha o condão de recorrer e determinar sanção pública do Estado<sup>150</sup>.

Dessa maneira, os franciscanos conquistaram uma vitória surpreendente na batalha travada contra o papa João XXII, justificando sua posse de determinados bens sem que com isso precisassem ter o *direito* de defender esses bens.

---

Embora admita, também, a possibilidade da conclusão franciscana, levando em consideração a despreocupação jurídica de São Francisco.

<sup>147</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p.274.

<sup>148</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p.275.

<sup>149</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 275-6, a expressão *jus poli* vem da teoria de Santo Agostinho, no sentido de direito objetivo, repassada por intermédio das *sentenças* de Pedro Lombardo.

<sup>150</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 276.



Assim, pela primeira vez na história, a idéia de direito se vinculou à idéia de poder e, com isso, fez brotar a concepção de direito subjetivo, que somente foi possível, frisa-se, pela reviravolta provocada pelo nominalismo, não só, estritamente, na função do direito, mas também na idéia de liberdade e de indivíduo<sup>151</sup>.

Essas duas questões, respectivamente, a primeira mais voltada à ordem política, referencialmente situada sob a ótica do poder temporal, e a segunda com um viés mais religioso, de ordem pessoal, vinculada ao direito subjetivo, fizeram com que o pensador inglês desenvolvesse, a sua maneira, uma posição precursora no que diz respeito à teoria da liberdade do homem<sup>152</sup>.

Nesse prisma, o direito de natureza à liberdade pessoal reelaborou, em diversos aspectos, a teoria da liberdade, na medida em que desenvolveu um mecanismo pelo qual o homem particular poderia se posicionar contra os direitos pactuados no contrato social, o que só foi possível graças ao desenvolvimento de uma *potestas absoluta*, em nível humano, que confundiu os domínios sobrenatural e sócio-temporal<sup>153</sup>.

A noção em voga a partir daí, portanto, era a idéia de poder em cujo topo se encontrava a liberdade de Deus como *potestas absoluta*, divina, da qual se originavam os demais poderes humanos, sobretudo aqueles de *imperium* – de soberania; de jurisdição temporal - e de *dominium* – de propriedade<sup>154</sup>.

Oestreich manifesta assim o pensamento da época:

---

<sup>151</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 281.

<sup>152</sup> Ver OESTREICH, op. cit. p. 30.

<sup>153</sup> Cabe ressaltar que até a filosofia de São Tomás de Aquino a liberdade estava condicionada, somente, à ordem sobrenatural, o que foi superado por Guilherme de Ockham. Cf. VILLEY, op. cit. p. 281.

<sup>154</sup> Cita-se como exemplo o *Antigo Testamento*, em específico a atribuição aos judeus da terra de Canaã. Cf. VILLEY, op. cit. p. 285.

Il diritto dei massimi poteri aveva termine là dove vigevano i diritti delle persone appartenenti allá comunità politica. E tali diritti, sanciti dall'uso, dalla tradizione, dalla consuetudine o da particolari concessioni, non potevano `essere abrogati da un nuovo diritto, fissato unilateralmente<sup>155</sup>.

Em suma, a nova ordem social apareceu construída na base de direitos e leis oriundos destes poderes. Os direitos subjetivos substituíram o direito natural. “Toda a ordem social é outorga e distribuição de liberdades, estas essenciais à vida moral cristã do indivíduo<sup>156</sup>”.

Portanto, os direitos subjetivos concluem e resumem um *standard* filosófico cuja máxima fundou-se na idéia de poderes, em que o direito individual seria o calcanhar de Aquiles, contrapondo-se àquele desenhado sob a égide da ordem natural, fixa e imutável.

O nominalismo foi o elo de ligação entre a época medieval e a época moderna, pois dele surgiu a ponte para as filosofias modernas, calcadas no poder individual e, principalmente, dele surgiu o viés antropológico em que se construiu a Dignidade Humana contemporânea, sobre o que se pretende discorrer no próximo capítulo.

---

<sup>155</sup> Ver OESTREICH, op. cit. p. 31.

<sup>156</sup> Cf. VILLEY, op. cit. p. 287.

## **CAPÍTULO 3 – O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE HUMANA ENTRE A METAFÍSICA - MODERNA - DO CONHECIMENTO E O NOVO PARADIGMA QUE SURGE PELA FOLOSOFIA HERMENÊUTICA: EM QUE PATAMAR SE MOVIMENTA O DIREITO CONSTITUCIONAL?**

### **3.1 A SITUAÇÃO HISTÓRICO-POLÍTICA QUE FAVORECEU O ADVENTO DO PENSAMENTO METAFÍSICO MODERNO**

Pode-se dizer que a teoria nominalista, mais especificamente aquela protagonizada por Ockham, conduziu as bases do pensamento humano à transição da concepção de mundo existente na Idade Média para os fundamentos que possibilitaram o advento da era moderna.

Ou seja, Guilherme de Ockham pôs em evidência e, conseqüentemente, defendeu as condições da singularidade e da subjetividade humanas em nível filosófico-epistêmico, afirmando a inexistência dos universais, privilegiando a vontade individual e alcançando a linguagem a um patamar nunca antes alcançado<sup>297</sup>.

Dessa forma, veio à tona o homem na sua singularidade, o que abriu as portas para a consolidação da idéia de uma específica natureza humana<sup>298</sup>, desencadeando, posteriormente, a máxima

---

<sup>297</sup> No que respeita à história da linguagem e, especificamente, à posição de Ockham, ver STRECK, *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. op. cit., em específico a partir do ponto 6.

<sup>298</sup> Cf. NASCIMENTO, Milton Meira do. *Filosofia do direito na modernidade*. In: BARRETTO, op. cit., p. 355-59; o direito natural clássico era consolidado a partir da generalidade das suas leis naturais, cuja incidência abrangia tanto o cosmo, como os animais e o homem; entretanto, a semente do pensamento moderno trouxe a novidade que consiste na separação dessas instâncias, afirmando a natureza específica humana, em que o homem se distinguia das demais criaturas e que, portanto, em face disto, necessitava de um tratamento particular, regido por leis próprias, que estabelecem o direito, a moral e a política.

cartesiana do homem como ser racional, ocupante de um *locus* privilegiado no mundo, diferenciado dos demais organismos vivos<sup>299</sup>.

Essa reforma paradigmática do pensamento – cunhada na acumulação do conhecimento científico e no saber tecnológico, que pôs a humanidade como senhora e possuidora da natureza – foi o que caracterizou mais profundamente a revolução acerca do conhecimento na era moderna.

Todavia, pode-se dizer, num sentido amplo, que o modo de pensar moderno acompanhou uma nova ordem social em ascensão, promovida por certos acontecimentos históricos específicos, que provocaram mudanças na forma de vida, sobretudo na ordem política e econômica, como, por exemplo, a conquista de Constantinopla pelos turcos, em 1453, que protagonizou a necessária expansão marítima e territorial, culminando com a descoberta do novo mundo<sup>300</sup>.

Aliás, tal contexto prosperou devido à consolidação de uma nova classe social, os chamados burgueses, comerciantes denominados dessa forma em virtude do desenvolvimento de atividades mercantis às margens dos castelos medievais – região apelidada de burgos novos ou burgos de fora, *forisburgus* – onde surgiu o primeiro capitalismo e, conseqüentemente, “teve início a primeira experiência histórica de sociedade de classe<sup>301</sup>”, haja vista que a desigualdade social não era mais proveniente do estatuto jurídico, mas se acentuou devido às diferenças estabelecidas em nível econômico.

---

<sup>299</sup> Defende-se neste trabalho o ponto de vista cujo cerne se encontra em dizer que não existe uma ruptura linear no que consente às amarras daquele pensamento dito medieval e o edificado posteriormente, a partir de Ockham, que protagonizou a era moderna. Todavia, faz-se questão de ressaltar algumas diferenças fundamentais na viragem filosófico-epistemológica ocorrida, que alavancou a substituição do paradigma clássico no qual se assentava o conhecimento da metafísica à metafísica do conhecimento, posição moderna que fez ascender, verdadeiramente, o homem como ser racional.

<sup>300</sup> Cf. COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*. op. cit., p.153.

<sup>301</sup> Cf. COMPARATO, *A afirmação histórica dos direitos humanos*. op. cit., p.45.

Essa transformação, que se edificou sob o comando da burguesia mercantil, foi ao encontro da reconstrução da unidade do poder político, tendo em vista a necessidade de um mínimo de segurança e de certeza em relação às práticas comerciais que ascendiam vertiginosamente.

Como ensinam Streck e Bolzan de Moraes:

Com a passagem da forma estatal medieval para o Estado Moderno – na sua versão inicial absolutista – tem-se início de um modelo de dominação legal-racional. Ou seja, do *ex parte príncipe* passa-se ao *ex parte principio*. O vassalo do suserano feudal passa a ser súdito do rei, o que, à evidência, não deixa de ser uma novidade (e um avanço), da mesma forma que os diversos poderes dispersos pelos feudos são substituídos e unificados no poder soberano da monarquia absoluta<sup>302</sup>.

Protagonizou-se, em face disto, “o individualismo e a utilização do poder político como técnica de engenharia social<sup>303</sup>”, em que a nobreza, o clero e o povo foram direcionados a objetos de articulação em virtude da necessária reestruturação do modo de vida, cujo fim girava em torno da glória do poder central.

Todavia, embora a eclosão das estruturas medievais pré-modernas, em detrimento do poder econômico, da cultura humanista e do Estado absoluto, construído como máquina racional, ainda o século XVI era movido pela dependência da fé, ou seja, “mesmo quando a filosofia conquista a existência que lhe era comumente negada pela universidade medieval (irá atingi-la com Montaigne, e Descartes a

---

<sup>302</sup> Ver, STRECK, Lenio Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan de. *Ciência Política e Teoria do Estado*. 5.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006, p. 27.

<sup>303</sup> Cf. COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*. op. cit., p.157.

confirmará) nem por isso está separada da teologia; caso contrário o pensamento perderia toda coerência<sup>304</sup>”.

Aliás, pode-se afirmar que não só a teologia estava presente naquela época, como foi a partir de outro ponto de vista religioso, isto é, o da Reforma Protestante<sup>305</sup>, que surgiu uma nova estruturação mundial. Ou seja, a construção do pensamento moderno estava impregnada por uma luta religiosa, em que se colocavam as teses luteranas e calvinistas na mão contrária dos dogmas absolutos estipulados pela Igreja Católica, provocando a primeira revolução social do mundo moderno<sup>306</sup>.

Usando a nomenclatura da famosa obra de Copérnico – *De revolutionibus orbium coelestium* –, Comparato vai dizer que a Reforma Protestante fortaleceu, de modo direto ou indireto, as grandes transformações do ideário europeu, sobretudo aquelas que condiziam com o surgimento dos direitos humanos, vinculadas à autonomia individual, às liberdades de consciência e de crença, às liberdades de expressão e opinião, às liberdades de reunião e de

---

<sup>304</sup> Cf. VILLEY, op. cit., p. 301.

<sup>305</sup> Não é a intenção de, com este trabalho, discorrer acerca das lutas religiosas que fundamentaram posições políticas; contudo, faz-se necessário estabelecer as linhas mestras nas quais se construíram as divergências entre protestantes e católicos, pois, conforme, COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*, op. cit., p.168-9, “A revolução protestante consistiu em romper, de um só golpe, com toda a tradição plurissecular de instituições, princípios e práticas, que formaram o arcabouço da Cristandade medieval, para instaurar em seu lugar o culto da Palavra, expurgada de todo e qualquer acréscimo histórico. A pregação doutrinária dos Reformadores, longe de configurar um volta às origens históricas, vale dizer, à prática de vida dos primeiros cristãos, foi um esforço de redescobrimto da revelação divina, a qual, segundo eles, permanecera encoberta e sufocada por quinze séculos de errônea tradição. Salvo uma ou outra episódica citação dos Padres da Igreja, notadamente Santo Agostinho (aliás, patrono da ordem monástica à qual pertenceu Lutero) os escritos dos reformadores fundam-se exclusivamente nos livros bíblicos, ou neotestamentários (dentre estes sobretudo os quatro relatos evangélicos e as epístolas de São Paulo). A par dessa negação radical do passado, a verdade é que a Reforma Protestante contribuiu, de modo direto ou indireto, para a transformação da sociedade europeia, não só no campo religioso, como também no terreno político e econômico, ao produzir fundas alterações no ideário, nas instituições de organização social e na prática de vida”.

<sup>306</sup> Cf. COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*. op. cit., p.167-84.

associação, fundamentais sob o aspecto em que se estava edificando o pensamento e, em alguma medida, a relação entre os homens<sup>307</sup>.

Entretanto, a Reforma não defendia, somente, um caráter transformador de renovação que se colocava a serviço dos homens e tinha um viés humanitário de inclusão social, contrária aos abusos despóticos provocados pelos dogmas da Igreja Católica.

Ao contrário, quando se fala do protestantismo, sobretudo aquele cujo precursor foi Martinho Lutero<sup>308</sup>, deve-se considerar o caráter revolucionário e, portanto, obsessivo, da posição que se fundamentava na luta contra o poder absolutista do Papa, ou seja, contra o poder centralizado de Roma.

Para tanto, Lutero não teve um pensamento sistemático. Homem de ação, ele acabou resvalando em inúmeras contradições, das quais se pode elencar a contribuição para o estabelecimento de um poder absoluto dos soberanos temporais, na medida em que afirmou a impossibilidade da revolta dos fiéis contra os poderes dos governantes, tendo em vista que tais poderes emanavam de Deus<sup>309</sup>.

Todavia, em contrapartida, também deu azo ao pensamento republicano, na medida em que procurou demonstrar, a partir da Sagrada Escritura, mais especificamente da Primeira Epístola aos Coríntios, que nenhum príncipe tinha legitimidade para exercer o poder político com base em seu nascimento, pois

---

<sup>307</sup> Cf. COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*. op. cit., p.172.

<sup>308</sup> Cf. VILLEY, op. cit., p. 305, a reforma promovida por Lutero tem dois princípios fundamentais; o primeiro, de ordem material, referente à salvação do homem, que se dará pela fé, não pelas obras, justificado pelas palavras de São Paulo e, colocando-se contra as indulgências, que naquela época eram vendidas em toda a Europa; o segundo, de ordem formal, era a rejeição da autoridade da Igreja, posicionando-se a favor da interpretação pessoal da Sagrada Escritura, fonte única da doutrina cristã.

<sup>309</sup> Cf. COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*. op. cit., p.175.

a sagração do bispo é como se ele em nome e por conta de toda a assembléia [dos fiéis], fosse apartado do rebanho em que todos tem igual poder, e ordenado para exercer esse mesmo poder, afim de orientar os demais; tal como quando dez irmãos, príncipes reais, iguais herdeiros, escolhem um deles como sucessor [do rei] para governá-los; eles continuariam todos a ser reis, dotados de igual poder e, no entanto, um deles foi escolhido para governar<sup>310</sup>.

No mesmo sentido, isto é, de contradição, levantou a espada contra os judeus, enfatizando, num texto publicado em 1543, sob o título, "Acerca dos judeus e suas mentiras", a maldição e a rejeição do povo judeu. Não obstante, vinte anos antes, defendera os judeus em um outro texto, cujo título era "Que Jesus nasceu judeu".

Nessa esteira, também travou batalhas com um dos maiores humanistas cristãos daquela época, Erasmo de Rotterdam<sup>311</sup>, acerca do livre-arbítrio, pois defendia a impossibilidade da salvação da alma humana. Segundo Lutero, a criatura humana era puramente passiva e não dispunha de liberdade alguma para decidir entre o paraíso e o inferno.

Erasmo refutou a teoria de Lutero e, por meio de um opúsculo, titulado "Discussão sobre o livre-arbítrio" – *Diatriba de libero arbitrio* – pôs a seguinte indagação: "Para que serviria então o homem, se Deus agisse sobre ele como o oleiro sobre a argila, assim como poderia agir até sobre uma pedra<sup>312</sup>"?

---

<sup>310</sup> Primeira Epístola aos Coríntios 2,15.

<sup>311</sup> Erasmo foi considerado um dos maiores, senão o maior, precursor do humanismo na época da Reforma. Ordenado padre em 1492, ele lutava, sobretudo, contra as guerras promovidas pelos pensamentos católico e protestante. Era vinculado ao chamado "primeiro humanismo", pois defendia o valor dos *studia humanitatis para a* formação do bom cidadão e do bom cristão. Entre suas obras destacam-se *Elogio da loucura* (1509) e *De libero arbitrio (Do livre arbítrio, 1524)*. Ver, para tanto, BIGNOTTO, Newton. *Escola Humanista*. In: BARRETTO, op. cit., p.280.

<sup>312</sup> BEAUDUIN, Edouard. *Memórias de Erasmo*. São Paulo: Paz e Terra, p. 291.



Entretanto, apesar de Erasmo ter se contraposto veementemente a Lutero, ele encontrou semelhanças em uma parte dos reformadores, isto é, entre os calvinistas, pois estes últimos, além de estarem situados numa posição geográfica diferente dos luteranos<sup>313</sup>, tinham características mais definidas no que concerne ao racionalismo<sup>314</sup>, ao individualismo<sup>315</sup> e, principalmente, ao humanismo<sup>316</sup>.

Aliás, a grande novidade calvinista dizia respeito à moral, na medida em que Calvino visava “regrar por meio de leis propriamente cristãs todos os atos da vida temporal<sup>317</sup>”, afetando, sobretudo, a vida laica.

Todavia, não somente da Revolução Protestante estava impregnado o pensamento religioso daquela época, pois, ao mesmo tempo, era fortemente contraposto por um movimento católico, chamado de Contra-Reforma, ou Reforma Católica<sup>318</sup>, protagonizada na Espanha, mais propriamente pela escola de Salamanca<sup>319</sup>, da qual

---

<sup>313</sup> Cf. VILLEY, op. cit., p. 302, a Reforma Protestante com viés luterano se deu na Alemanha e nos países escandinavos, enquanto a Reforma Protestante vinculada ao calvinismo situava-se nos Países Baixos; numa parte do Vale do Reno; Suíça; Escócia; numa parte dos Estados Unidos.

<sup>314</sup> Cf. COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*. op. cit., p.175-6, os calvinistas rejeitavam a tradição, o costume e a autoridade, favorecendo a razão humana, cujo papel estava em possibilitar o conhecimento dos mandamentos de Deus.

<sup>315</sup> Cf. COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*. op. cit., p.175-6, os calvinistas, também, já impregnados pela nova condição ascendente do método, tinham a tarefa de cumprir as atividades profissionais individuais, como forma de glorificar a Deus. Aliás, segundo Calvino, o homem encontra-se só no mundo e sua salvação dependia da escolha divina, já tomada de antemão.

<sup>316</sup> A adesão de Calvino ao humanismo se deu por vários aspectos, dentre eles sua condição francesa, que lhe possibilitou seu primeiro ensaio; um estudo aprofundado da obra *De clementia* de Sêneca. Cf. VILLEY, op. cit., p. 334-5.

<sup>317</sup> Cf. VILLEY, op. cit., p. 344.

<sup>318</sup> VILLEY, op. cit., p. 365, defende que a denominação Reforma Católica ao invés de Contra Reforma, além de ter sido um movimento repreensivo, também era um movimento autônomo, pois, juntamente com os centros italianos, a Escola de Salamanca, dirigida por Francisco de Vitória, já desenvolvia pensamentos reformadores anteriores à revolta promovida por Lutero.

<sup>319</sup> A Escola de Salamanca foi o berço da Reforma Católica, *locus* privilegiado do pensamento que mantinha obediência ao papado; aliás, além disso, era a capital cultural do mundo, naquela época. Todavia, tinha uma peculiaridade salutar: permaneceu nas

faziam parte os dominicanos, representados por Francisco de Vitória<sup>320</sup> e os jesuítas, cujo patrono foi Francisco Suarez<sup>321</sup>.

Desse embate religioso, que provocou a ruptura da unidade do poder eclesiástico, na medida em que os fundamentos ético-políticos não eram mais submetidos ao direito natural e à lei de Deus, surgiu um verdadeiro estado de guerra permanente, colocando em risco os valores supremos da vida – principalmente a segurança e a paz, essenciais, sobretudo, aos negócios comerciais, que ascendiam em escala vertical, juntamente com a burguesia -, ou seja, diante da perda da unidade religiosa, era salutar o reencontro da harmonia política que, de alguma maneira, deveria ser reestruturada<sup>322</sup>.

Para tanto, cabe registrar a peculiar afirmativa de Matteucci, no que consente às guerras de religião:

La extrema complejidad de este período histórico deriva de que junto a un conflicto religioso existe otro político. La lógica de la lucha política resulta con frecuencia distinta de la dinámica de las fuerzas religiosas, y los distintos credos católico y calvinista vistos con coherencia e

---

mãos do clero e, por isso, todo pensamento girava em torno da teologia e da filosofia. Enfim, colocava-se vertiginosamente oposta ao protestantismo, ressaltando a liberdade do Homem, cujos méritos eram de extrema importância à salvação da alma. Cf. VILLEY, op. cit., 368.

<sup>320</sup> Vitória, segundo VILLEY, op. cit., p.383, foi considerado um dos fundadores do direito internacional moderno, fundamentado a partir do *jus gentium* romano. Era adepto do humanismo e frisava, sobretudo, o respeito aos povos bárbaros pelos conquistadores espanhóis. Dentre suas obras destaca-se: *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra*. Onde aaseverou que: "Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírseles los bárbaros, pero sin daño algunos de ellos". Ver, para tanto, VITÓRIA, Francisco de. *Relecciones del Estado, de los Indios y del derecho de la guerra*. México: Porrúa, 1974, p. 60.

<sup>321</sup> Suárez, fazendo jus à condição de jesuíta, lutou não apenas a favor da salvação individual, mas também coletivamente para defender a Igreja contra a Reforma. Contudo, sua teoria foi de fundamental importância ao direito positivo, pois, segundo ele, toda a lei, inclusive a lei natural, é originalmente positiva. Aliás, conforme VILLEY, op. cit., 421, muito do que se encontra em Suárez está inclinado em direção de Lutero e Calvino, mas, sobretudo, ao pensamento profano que eclodiu, ou seja, ao humanismo.

<sup>322</sup> Cf. COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*. op. cit., p.184-5.

intransigencia no dejaban mucho espacio a las reivindicaciones políticas (...)<sup>323</sup>

A alternativa encontrada para a reestruturação do poder político foi posta, exemplificativamente, por Jean Bodin<sup>324</sup> e Thomas Hobbes<sup>325</sup>. Eles afirmavam que a única forma de manter a segurança e a preservação dos valores supremos e, conseqüentemente, de banir os resquícios ainda existentes do feudalismo, caracterizado pela descentralização e pela privatização do poder, era a instauração do absolutismo monárquico<sup>326</sup>.

Afinal, o mundo, submerso no caos e povoado pelo medo, não disponibilizaria aos indivíduos os artefatos necessários à satisfação de seus desejos, à elaboração de seus projetos pessoais, à defesa dos próprios direitos. Era preciso estabelecer uma nova ética social que responsabilizasse o homem pela sociedade civil, independentemente da causa primeira da ordenação do cosmo<sup>327</sup>.

Surge, assim, o Estado Moderno, na sua primeira manifestação, absolutista<sup>328</sup>, que vinha ao encontro dos interesses das classes hegemônicas da época, expressos pela exigência incondicional de uma ordem interna e de uma paz externa, submetendo, para isso, a religião, como vassala do rei.

Dito de outro modo, o fundamento ético do mundo não se encontrava mais em nível sobrenatural, mas foi encarnado na

---

<sup>323</sup> MATTEUCCI, Nicola. *Organización del poder y libertad: historia del constitucionalismo moderno*. Madrid: Trotta, 1998, p. 44.

<sup>324</sup> Ver, no que tange ao surgimento da soberania num viés absolutista: BODIN, Jean. *Los seis libros de la republica*. 3. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1986.

<sup>325</sup> No que tange ao pensamento de Hobbes sobre o contrato social ver sua obra célebre: HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>326</sup> Cf. COMPARATO, *Ética: direito moral e religião no mundo moderno*. op. cit., p.184-5.

<sup>327</sup> Cf. MORRISON, op. cit., p. 93-5, estava em ascensão naquela época a corrente naturalista que admitia algum sentido da experiência religiosa, entretanto, negava a existência de algo além da natureza.

<sup>328</sup> No que tange à primeira versão do Estado Moderno, ou seja, absolutista, ver: STRECK; MORAIS, op. cit. p. 39-46.

pessoa do monarca soberano, representante de Deus na Terra, cuja palavra era lei e expressava, incondicionalmente, a vontade divina<sup>329</sup>.

Aliás, na forma estatal moderna e absolutista, segundo Streck e Moraes, existia uma fusão identificatória entre o Estado e o monarca, o que possibilitou uma idéia de soberania (personificada).

Como primeira expressão do Estado Moderno, vamos observar que a estratégia da construção de uma nova forma estatal, alicerçada na idéia de soberania, vai levar à concentração de todos os poderes nas mãos dos monarcas, o que vai originar as chamadas *monarquias absolutistas*, fazendo com que, como sustenta Deguit, a realeza que está nas origens do Estado Moderno associe as concepções latina e feudal de autoridade – *imperium e senhoriagem* – permitindo-se personificar o Estado na figura do rei, ficando na história a frase de Luis XIV, o Rei sol: *L'État c'est moi* –O Estado sou eu<sup>330</sup>.

O ponto-cerne desse contexto político de unificação do poder na pessoa do rei, que marcará de forma inédita os tempos modernos, são as questões trazidas à tona em nível do conhecimento humano, da nova concepção de homem, as quais puseram em xeque as certezas tradicionais, principalmente aquelas cujos temas eram condizentes com a religiosidade, em específico as regras da fé, da interpretação bíblica, da autoridade eclesiástica, enfim, do poder vigente instituído<sup>331</sup>.

---

<sup>329</sup> Cf. STRECK; MORAIS, op. cit. p. 45.

<sup>330</sup> Cf. STRECK; MORAIS, op. cit. p. 45.

<sup>331</sup> DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, em específico: introdução, p.XV.

### **3.2 Os rumos tomados pelo conhecimento na modernidade: teologia e cosmologia como conflito metafísico para pensar o lugar do homem no mundo.**

Foi a partir do abalo provocado nas instituições eclesiásticas daquela época que surgiram as posições transformadoras, em nível filosófico e, conseqüentemente, científico, haja vista que a idéia nuclear em que se assentava o caráter humano estava ligada, nesta perspectiva, a uma consciência livre, autônoma, própria do sujeito situado como último detentor do juízo moral<sup>332</sup>.

Dentre aqueles pensadores que marcaram de forma contundente o desfecho dessa época e impregnaram o *status quo* de ceticismo e de renovação, destacam-se o empirista inglês Francis Bacon<sup>333</sup> e o racionalista francês René Descartes<sup>334</sup>, cujo ponto de intersecção se difundiu, especificamente, na colocação da dúvida científica<sup>335</sup>, proporcionada pelo indivíduo concreto, que precedia qualquer manifestação de essência abstrata, dada ou criada como cosmos<sup>336</sup>.

---

<sup>332</sup> Ver, para tanto, FERRAZ JUNIOR, op. cit., p.96.

<sup>333</sup> BACON, Francis. *Ensaio*. 3. ed. Lisboa: Guimarães editores, 1992, para quem o conhecimento inspirado na revelação divina era distinto do conhecimento que provinha dos sentidos; portanto, era necessária a reformulação de todos os níveis do saber humano.

<sup>334</sup> Ver: DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Bauru. Edipro, 1996, que, ao contrário de Bacon, não confiava nos sentidos, mas propunha a criação de uma certeza intelectual calcada na própria razão. Todavia, frisa-se que, embora Descartes tenha revolucionado o caráter racional do homem, ele jamais rompe seus laços com a Igreja, aliás, submete a ela seus escritos, nos quais sempre como último fundamento está Deus.

<sup>335</sup> Enquanto Bacon propunha uma dúvida física, baseada na autoridade dos sentidos; Descartes preocupava-se com uma dúvida metafísica, calcada na razão. Cf. DESCARTES. op. cit., em específico: introdução, p.XVII.

<sup>336</sup> Essa nova idéia de homem trazida à tona a, grosso modo, pelo humanismo renascentista foi aquela que pôs o homem no centro do universo – antropocentrismo -, dotando-o de valor e liberdade, cujo exercício se realizava tanto em relação à própria natureza que o cercava, como à sociedade em que vivia. Ver: OLIVERIA, Odete Maria de. *Conceito de homem: mais humanista, mais transpessoal*. Ijuí: Unijui, 2006, p. 126. Também, ABBAGNANO, op. cit., em específico e verbete: *Humanismo*, p. 518-9.

Em resumo, foi dessa perspectiva que se elaborou a nova concepção metafísica, a chamada metafísica moderna<sup>337</sup>, caracterizada pela verdade nascida da própria dúvida<sup>338</sup> - *cogito, ergo sum* - e estabelecida como ponto de Arquimedes da certeza racionalista, em que a consciência, como centro da subjetividade, adquiriu a propriedade da filosofia<sup>339</sup>, condicionando e fundamentando a nova construção do conhecimento, que agora elevou-se ao rigor metodológico, proveniente do caráter científico, também em ascensão<sup>340</sup>.

Não se pode olvidar, paradoxalmente, que essa proposta moderna - calcada na égide de um ideal profano, cuja procedência foi, sobretudo, vinculada ao movimento renascentista<sup>341</sup> - apontava na direção de uma antropologia secularizada, em que o eu-autônomo daria normas a si mesmo, no ápice da sua subjetividade; portanto, requerendo, de forma voraz, um *tópos* onde a organização de valores seria um dado subjetivo, dependente, exclusivamente, da liberdade pessoal<sup>342</sup>.

---

<sup>337</sup> A metafísica moderna, desenvolvida na esteira de Descartes, não mais era dividida em categorias, como a metafísica aristotélica, mas eram distinguidas duas substâncias: a pensante e a extensa, que existem independentemente. No caso do ser humano, essas duas substâncias confluem, formando uma união substancial. Cf. DESCARTES. op. cit., *Meditações metafísicas*, p.117-8.

<sup>338</sup> Cf. DESCARTES, op. cit., *Meditações metafísicas*, p. 42, "Duvidar tem de levar-nos ao seu exato reverso, o indubitável; aí aparece não só a provisoriidade da dúvida como também seu fim: verdade primeira, um ponto fixo, a partir do qual se possa, mediante uma série de razões, alcançar outras verdades".

<sup>339</sup> Daí a chamada *filosofia da consciência*. Segundo STEIN, Ernildo. *Conhecimento e linguagem IV: um universo singular da filosofia - um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 5ª Lição, a metafísica trocou de pólo, passando do conhecimento da metafísica à metafísica do conhecimento, ou seja, da cosmologia à antropologia.

<sup>340</sup> Cf. VILLEY, op. cit., a ciência se separa da filosofia, tendo em vista seu caráter prosaico, não pertencendo mais à especulação desinteressada, mas vinculando-se à satisfação das necessidades materiais.

<sup>341</sup> Cf. ABBAGNANO, op. cit., em específico o verbete: *Renascimento*, p.852; o Renascimento, a partir do século XV, marca uma "renovação moral, intelectual e política decorrente do retorno aos valores da civilização em que, supostamente, o homem teria obtido suas melhores realizações: a greco-romana".

<sup>342</sup> Cf. FERRAZ JUNIOR, op. cit., p.96.

Surgem então as características próprias da absolutização da personalidade individual<sup>343</sup>, em que os direitos do homem são, notoriamente, deduzidos da razão. Entretanto, e aqui se chega próximo da questão central da discussão, a razão vai cada vez mais se tornando técnica e metódica, produzida em função de uma subjetividade autônoma do homem, cujos vínculos com a concepção ético-religiosa construída no medievo<sup>344</sup> se esvaem, em decorrência da falta de um *télos* universal concreto, o que, conseqüentemente, acarreta a construção de uma nova relação, independente e conflitante, mas na menos complementar, entre ciência, filosofia e teologia<sup>345</sup>.

---

<sup>343</sup> Segundo OESTREICH, op. cit., p.37, a nova organização social, o Estado, formado e, sobretudo, agindo em decorrência das propostas reformadoras do Renascimento, concentra-se sobre o bem do indivíduo isolado, na medida em que tem como dever principal a tutela e a promoção da felicidade individual para o desenvolvimento pleno de cada capacidade e inclinação.

<sup>344</sup> Ver, OESTREICH, op. cit., p.37. Ver, também, FERRAZ JUNIOR, op. cit., p. 97.

<sup>345</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 5ª Lição. Explica que a cosmologia era uma matéria importantíssima da filosofia, que estudava o mundo e que tinha uma visão de mundo ptolomaica. Nesse sentido, pela modificação histórica dos conhecimentos humanos em relação ao cosmos, foi-se constatando que o interesse da filosofia era, propriamente, um interesse pelo ser humano e que, a partir disso, a filosofia não tinha o condão de dar respostas empíricas, exigidas em relação ao mundo. Portanto, foi em decorrência dessa necessidade de respostas empíricas que surgiram da metafísica geral as chamadas *três metafísicas especiais* divididas por Christian Wolff, sendo a primeira delas a cosmologia, sob ordenação da ciência; depois, a metafísica do homem, de ordem filosófica; e, por fim, a metafísica de Deus, teológica. Ver, também, FERRAZ JUNIOR, op. cit., p.96-7, para quem o advento da sociedade moderna provocou um subjetivismo ético, na medida em que o homem adquiriu consciência livre e, com isso, a liberdade de convivência virou o centro articulador da vida em sociedade. Dessa maneira, o subjetivismo da vontade se desprende do objetivismo da razão e da ciência, por um lado; e as normas da moral e da religião, foram direcionadas à esfera privada da consciência, por outro. Surge, então, o grande problema da era moderna, isto é, o abismo criado entre liberdade e natureza, que desencadeou a falta de fundamento da ação humana, anteriormente exercido pelo dogma religioso. Daí a necessidade da filosofia ser alçada ao viés racional científico, como aconteceu, da mesma forma, com a teologia, na medida em que aquela partiu em busca de uma nova antropologia; enquanto esta buscou tratar de Deus à luz da razão moderna. Ainda, importante leitura traz CHAUÍ, Marilena. *Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político*. In: NOVAES, Adauto (org). *Civilização e barbárie*: São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 149-69.

De toda forma - embora essa novidade no processo histórico da civilização traga consigo problemas de ordem estrutural<sup>346</sup>, decorrentes, sobretudo, dessa nova visão de mundo, ou seja, da passagem de uma visão de mundo criada, em que Deus estava presente de forma inexorável, própria de um caráter teológico, para uma concepção de mundo cosmológica, discutida não mais em nível filosófico, pois descobriu-se que o interesse da filosofia se direcionava, especificamente, ao homem, mas passando-se à esfera da ciência propriamente dita, que foi privilegiada em decorrência das novas descobertas físicas e matemáticas, oriundas do Renascimento<sup>347</sup> -, estavam postas ali possibilidades que surgiram em direção a motes nunca antes alcançados, referentes às questões fundamentais humanas, erguidas, sobretudo, em função da retomada da proposta humanista antiga<sup>348</sup>, assentada num caráter laico, racional, moralmente autônomo e, principalmente, natural, que provocou, em consequência, um instinto de auto-conservação do homem, "voltado à experiência concreta de cada sujeito livre<sup>349</sup>".

---

<sup>346</sup> Dentre os problemas erigidos na modernidade encontram-se a função coercitiva da técnica, a idéia empobrecida da lógica, a pobreza da visão materialista, quantitativa e mecanicista. Cf. VILLEY, op. cit.429.

<sup>347</sup> Segundo STEIN, Ernildo. *Conhecimento e linguagem IV: um universo singular da filosofia - um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 5ª Lição.

<sup>348</sup> Cf. VILLEY, op. cit.436, o humanismo renascentista trouxe um caráter originário, próprio do contexto da época, tendo em vista que teve origem a partir de uma nova classe social, os burgueses enriquecidos e alguns nobres libertos, que ascenderam culturalmente num mundo leigo, profano, com preocupações mais práticas, exprimindo-se pela literatura; fora das vertentes especulativas clericais, características genuínas da idade média. Segundo ABBAGNANO, op. cit., em específico os verbetes: *humanidade; humanismo*, p. 518-9. o substantivo humanismo é derivado da palavra humanidade, ou seja, a *humanitas* antiga, que corresponde ao grego *paidéia* e tinha o sentido de "forma acabada, ideal ou espírito do homem". De qualquer modo, o Humanismo é um termo que em linhas gerais expressa dois aspectos: 1º - como aspecto fundamental do Renascimento, cujas bases são: a) reconhecimento da *totalidade* do homem; b) reconhecimento da *historicidade* do homem; c) reconhecimento do *valor humano*; d) reconhecimento da *naturalidade* do homem. 2º - como qualquer movimento filosófico que tome como ponto principal o homem, que nem sempre tem relação com o primeiro aspecto. Heidegger, sobretudo, rejeita este segundo aspecto do Humanismo, tendo em vista que subordina o ser ao homem, o que, segundo o filósofo alemão, deveria ser ao contrário, ou seja, ver no homem apenas o 'pastor do ser'.

<sup>349</sup> FERRAZ JUNIOR, op. cit., p.97.



Essa concepção moderna da vida humana, ou melhor, do ser humano, vai acabar criando uma espécie de *necessidade de controle no âmbito da liberdade subjetiva da consciência*, o que, conseqüentemente, provocou o desencadeamento da questão “de como articular a *necessidade* de evitar distúrbios graves na estrutura da identidade pessoal de agentes sociais subjetivamente livres com a *necessidade* de constituir e estabilizar as expectativas desses agentes livres<sup>350</sup>”.

Ou seja, na medida em que o homem adquiriu cultura de espírito e dignidade, situando-se no centro do universo, movendo-se em diferentes campos do conhecimento, especialmente nesse patamar racional autônomo, que vai se prender no valor do *humanus* e na sua *humanitas*, como eixo-motor determinante da vida, necessariamente, o ser humano terá de encontrar alternativas para a resolução do problema posto por essa própria autonomia – liberdade -, haja vista que esse novo *lógos* racional exige uma orientação artificial das ações humanas, sob pena de se pôr em risco a ordenação social<sup>351</sup>.

Esse projeto de orientação do ser humano, atrelado à sua liberdade – que em determinados tempos da história se manifestou de maneiras diferentes, na medida em que sempre existiu uma proposta de liberdade, desde os gregos, passando pelos romanos e medievais, que ganhou lugar privilegiado na modernidade - está, incondicionalmente, vinculado a uma idéia de processos normativos objetivos que são acionados pelo lado de fora da condição humana, a partir daquelas *metafísicas especiais*, cosmológica ou teológica, em virtude de que essas concepções

---

<sup>350</sup> FERRAZ JUNIOR, op. cit., p.98.

<sup>351</sup> Esse novo *lógos* racional pode ser explicitado como aquela forma de pensar reduzida à lógica, ou seja, ao *lógos* apofântico, ôntico, próprio da metafísica, que dimensiona o homem à racionalidade, contrapondo-o à animalidade. Heidegger pretendeu em *Ser e tempo* combatê-lo duramente, propondo o *lógos* hermenêutico, ontológico, em nível da compreensão existencial. Ver STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Editora Unijuí, 2002, p.29-38.

metafísicas de ser humano sempre se vincularam a um *dever-ser*<sup>352</sup>, e que, portanto, não conseguiram se afastar das concepções dualistas, objetivadas, que sempre acompanharam o pensamento civilizatório.

Assim, os pensamentos especificamente ligados à idéia de Dignidade Humana, que tiveram início na época da Renascença humanista e que ainda nos dias atuais se encontram presentes nas discussões que permeiam as construções de valores éticos humanos, em que se basearam os elementos do direito, sempre vão colocar o homem à sombra de dívidas, quer seja em nível cosmológico, com o mundo; quer em nível teológico, com Deus<sup>353</sup>.

Nota-se claramente esse aspecto, por exemplo, em Pico Della Mirandolla<sup>354</sup>, primeiro autor renascentista a apontar uma antropologia calcada, especificamente, na dignidade do homem, quando afirmou que o homem era o ser mais digno da criação divina, na medida em que foi posto no centro do universo, de natureza indeterminada, distinto tanto do mundo celeste como do mundo natural, sobretudo por ser seu próprio artífice, com amplas possibilidades de escolha.

Portanto, Mirandola se refere ao homem como o *máximo do mínimo e o mínimo do máximo*, na medida em que o mínimo é matéria e o máximo, espírito, dependendo sempre da teologia, pois espírito, como também do mundo, pois matéria que move o espírito.

Tal assertiva é evidente em uma passagem de sua obra póstuma *Discurso sobre a dignidade do homem*:

---

<sup>352</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição.

<sup>353</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição.

<sup>354</sup> MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, 2001.

Ó suma liberdade de Deus pai, ó suma e admirável felicidade do homem! Ao qual é concedido obter o que deseja, ser aquilo que quer. As bestas, no momento em que nascem, trazem consigo do ventre materno, como diz Lucílio, tudo aquilo que depois terão. Os espíritos superiores ou desde o princípio, ou pouco depois, foram o que serão eternamente. Ao homem nascente o Pai conferiu sementes de toda a espécie e germes de toda a vida, e segundo a maneira de cada um os cultivar assim estes nele crescerão e darão os seus frutos. Se vegetais, tornar-se-á planta. Se sensíveis, será besta. Se racionais elevar-se-á a animal celeste. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus, e se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro de sua unidade, tornando espírito uno com Deus, na solitária caligem do Pai, aquele que foi posto sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas<sup>355</sup>.

Dessa forma, a trajetória percorrida em direção da pergunta pelo homem e, conseqüentemente, de seu lugar no mundo, esbarra sempre numa legislação, num dualismo conflitante, proposto pelas duas *metafísicas especiais*, em que o ser humano é visto: ou sob um aspecto natural, cosmológico, ou sob um aspecto teológico.

Assim, o homem como antropologia foi sempre considerado como um pouco de racionalidade e um pouco de animalidade, deixando-se de lado a dimensão ontológica (não clássica), ou seja, jamais o homem foi pensado fora de elementos objetificantes, aos quais ele poderia ser contraposto<sup>356</sup>.

---

<sup>355</sup> MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, 2001, p.53.

<sup>356</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição.

Em face disso é que os caminhos do agir do direito constitucional, referentes ao Princípio da Dignidade Humana, de um modo geral, são traçados em cima de uma ética determinada, que se fundamenta sobre uma ordem estática incondicionada, ou seja, se objetiva a resposta acerca do homem e, conseqüentemente, sobre a sua dignidade enquanto ser existente, haja vista que ainda não se edificou uma antropologia fora dos ditames normativistas, em direção, como acentua Heidegger, a um agir cuja essência é o consumir<sup>357</sup>.

### **3.3 Do projeto antropológico abandonado de Kant e sua concepção antroponômica do homem ao *homem formador de mundo* de Heidegger: a tensão paradigmática – que desenvolveu o *standard* de racionalidade – em que se move o direito constitucional contemporâneo para dizer a Dignidade Humana**

#### 3.3.1 As premissas básicas da *revolução copernicana* do conhecimento proposta por Kant

Sem sombra de dúvidas, Kant<sup>358</sup>, filósofo moderno situado no idealismo alemão, foi quem consolidou a idéia de Dignidade Humana até então vigente no direito contemporâneo<sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> Ver HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*. op. cit., p.1-3. Também STEIN, Ernildo. *Conhecimento e linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição.

<sup>358</sup> Immanuel Kant, filósofo alemão do século XVIII, promoveu, de certa forma, a libertação da filosofia do mundo teológico. Teve inspirações de ordem teórica a partir dos escritos de David Hume, e de ordem prática a partir de Jean-Jacques Rousseau. Dessa interlocução, Kant construiu seus dois pilares do conhecimento, ou seja, a *Crítica da razão pura* (1781, e segunda edição, modificada, em 1787) – compreensão do mundo real através da *concepção* - e a *Crítica da razão prática* (1788) – compreensão do mundo real através da *percepção*. Ver: THOMAS, Henry. *Vida de grandes filósofos*. In: KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

Sua caracterização do *homem como fim em si mesmo*<sup>360</sup>, fundamento da segunda formulação do imperativo categórico, posto em evidência na *Fundamentação da metafísica dos costumes*<sup>361</sup>, que exprimiu o *dever de agir do homem com base na máxima que se pode buscar como lei universal*<sup>362</sup>, formulação do primeiro imperativo categórico conectado à razão *a priori*<sup>363</sup>, trouxe a determinação da autonomia da vontade humana calcada na idéia de bem absoluto (interesse pela lei moral), produzida pelo homem para si mesmo e condicionando, dessa maneira, o *Reino dos fins*<sup>364</sup>.

Segundo Kant, no *Reino dos fins*, tudo tem um preço, ou uma dignidade, na medida em que, quando uma coisa tem preço, pode ser substituída por outra em igual medida. Já quando uma coisa tem dignidade, de imediato não pode ser denominada “coisa”, pois se

---

<sup>359</sup> A intenção principal deste trabalho é se aproximar do pensamento hermenêutico contemporâneo, partido de Heidegger, para que se possa apontar uma outra direção ao modo de pensar pelo qual o direito constitucional se refere à Dignidade Humana. Entretanto, há de se admitir a preponderante visão kantiana a respeito do tema. Porém, é necessário destacar ainda, com STRECK, *Hermenêutica jurídica e(m) crise...*, op. cit., p. 173 que uma transição de paradigmas é difícil e não se faz sem ranhuras.

<sup>360</sup> KANT. op. cit., p.59.

<sup>361</sup> Segundo Kant, a filosofia antiga dividia-se em três ciências: a lógica, a física e a ética. A lógica era uma filosofia formal, que não se ocupava de objetos, portanto, não tinha parte empírica. Já a física e a ética eram filosofias materiais, que se submetiam a leis; sendo a física submetida às leis da natureza, onde tudo acontecia (teoria da natureza) e a ética submetida às leis da liberdade, onde tudo deveria acontecer (teoria dos costumes). Ambas tinham uma parte empírica (que, na ética era chamada de antropologia prática) e uma parte pura (que na ética se chamava moral propriamente dita) em que assentavam princípios *a priori*, a chamada metafísica. Nesse sentido, com a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant pretendeu eleger os fundamentos *a priori*, portanto racionais, em que assentava a ética. Ver, para tanto, Kant, op. cit., em específico o *Prólogo*.

<sup>362</sup> Ver: KANT, op. cit., p.51.

<sup>363</sup> No que tange à razão (*a priori*) relacionada aos imperativos categóricos, expostos na *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant, ver a expressiva crítica posta por TUGENDATH, Ernst. *Lições sobre ética*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2003, em específico 6ª e 7ª lições.

<sup>364</sup> Segundo Kant o *Reino dos fins* consiste em que todo o ser racional é legislador universal (cumpridor do imperativo categórico da máxima universal), portanto, está ligado a vários seres racionais, sistematicamente, mediante leis comuns, que devem ser vistas como *obrigações práticas* – dever - de cada membro e de todos em igual medida. Ver, Kant, op. cit., p. 64.

funda na autonomia da natureza humana e de toda natureza racional, cujo fundamento, por sua vez, está em antepor a si mesma um fim<sup>365</sup>.

Nesse mesmo sentido, tal qualidade racional do ser humano, com fim em si mesmo, que lhe possibilita ser legislador universal e ao mesmo tempo submetido às suas próprias leis, em face de todos os outros seres naturais, faz com que ele seja distinto e dotado de dignidade, portanto,

a simples dignidade do homem considerado como natureza racional, sem qualquer outro fim ou proveito a alcançar por meio dela, isto é, só o respeito por uma mera idéia, deve servir, no entanto, de imprescindível regra da vontade, e que precisamente nessa independência da máxima em relação a todos os impulsos semelhantes consista a sua sublimidade e torne todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins(...) <sup>366</sup>.

Nota-se claramente a superação do paradigma anterior<sup>367</sup> em Kant, pois a Dignidade Humana não encontrou mais o seu fundamento irrestrito em Deus, mas na própria razão, na medida em que desconsiderou o homem como fenômeno do mundo sensível, determinado externamente segundo leis naturais, privilegiando-o como inteligência e dotado de vontade, com fim em si mesmo<sup>368</sup>.

---

<sup>365</sup> Kant, op. cit., p. 64.

<sup>366</sup> Kant, op. cit., p. 69. Enquanto que para a teologia a natureza é o reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza.

<sup>367</sup> O projeto de uma teoria transcendental do conhecimento ou o projeto epistêmico de Kant, que surgiu para substituir o objetivismo clássico, foi baseado, sobretudo, no aparelho mental cognitivo humano e, por isso, denominado de *revolução copernicana*, haja vista que o conhecimento deveria se ocupar não dos objetos em si, mas da maneira pela qual o homem se ocupa, partindo do seu próprio aparelho mental cognitivo, dos objetos. Dessa maneira Kant propôs ao homem a chave para a saída da sua menoridade, isto é, da incapacidade de fazer uso e seu entendimento sem a direção de outrem – *Aufklärung*. Ver, para tanto, KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*, op. cit., p.98. Especificamente sobre o projeto transcendental de Kant, ver sua principal obra: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

<sup>368</sup> Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*, op. cit., p. 89-90.

Para tanto, Kant se dedicou, fundamentalmente, à cosmologia – uma das três metafísicas especiais –, haja vista que a obra *Crítica da razão pura* foi uma tentativa de estabelecer, a partir dos conhecimentos empírico-matemáticos, um patamar comum entre ciência e filosofia<sup>369</sup>.

Entretanto, com a *revolução copernicana* do conhecimento, a pergunta pela cosmologia focou-se não mais em direção a ela própria – conhecimento da metafísica –, mas em relação à capacidade do próprio ser humano em relação ao conhecimento como tal – metafísica do conhecimento<sup>370</sup>.

Desse modo, o conhecimento em relação ao mundo da cosmologia foi se esvaziando e o que ganhou força foi o conhecimento voltado para o mundo humano, ou seja, paradoxalmente, o mundo da cosmologia vai se esvaindo e, a partir disso, se torna para Kant o objeto do conhecimento; contudo, não mais como mundo cosmológico propriamente dito, mas como mundo visto a partir da teoria do conhecimento, fundamentada na capacidade de investigação acerca do conhecimento que a mente humana conseguiria realizar<sup>371</sup>.

O que resultou disso tudo foi que o foco de Kant se virou em direção ao homem, e, portanto, para a intensificação de uma investigação antropológica. Aliás, quando ele coloca as três perguntas fundamentais da filosofia, no início da *lógica* — *que posso saber? Que devo fazer? No que*

---

<sup>369</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 5ª lição.

<sup>370</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição.

<sup>371</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição.

*me é permitido crer?* — de imediato antecipa as três respostas, na medida em que se pudesse responder à quarta pergunta: *o que é o homem*<sup>372</sup>?

Todavia, o obstáculo maior de Kant estava em si mesmo, ou seja, no seu próprio projeto de teoria do conhecimento, tendo em vista que buscava provar a validade do conhecimento científico. Isso, todavia, só seria possível “mediante a construção da coisa em si, para onde foram remetidos os temas das metafísicas especiais<sup>373</sup>”.

Dito de outro modo, a resposta à pergunta posta por último, que resolveria as outras três anteriores, segundo Kant, seria dada pelo caminho da *antropologia do ponto de vista pragmático*<sup>374</sup>, situada além da metafísica tradicional e das ciências empírico-matemáticas, ou seja, a partir do *mundo da vida*, que não poderia ficar restrito nem ao *mundus intelligibilis* (noúmenon), tendo em vista a falta de realidade, nem ao *mundus sensibilis* (fenômeno), em função da falta de totalidade<sup>375</sup>.

Ao reconhecer que a possibilidade de responder à questão sobre *o que é o homem?* só existia sob o ponto de vista de uma teoria filosófica que resgatasse o *mundo da vida*, Kant deparou-se “com uma totalidade com realidade e uma realidade com totalidade<sup>376</sup>” e, dessa forma, com o “conhecimento do mundo”, mas, ainda, inexoravelmente, com a *finitude*.

---

<sup>372</sup> Ver: STEIN. Ernildo. *Vida humana, um conceito da antropologia filosófica*. In: *Veritas*. Porto Alegre: v.48, n.4, 2003, p. 519-531.

<sup>373</sup> STEIN. *Vida humana, um conceito da antropologia filosófica*, op. cit., p.520.

<sup>374</sup> No que diz respeito à antropologia kantiana, ver as obras: KANT, Emmanuel. *Antropologia - em sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 2004. Também KANT. Immanuel. *Antropologia prática*. Madrid: Tecnos, 2004.

<sup>375</sup> STEIN. *Vida humana, um conceito da antropologia filosófica*, op. cit., p.521.

<sup>376</sup> STEIN. *Vida humana, um conceito da antropologia filosófica*, op. cit., p.521.



Explica Stein que “ao situar sua antropologia no campo da finitude e, ao afirmá-la como finitude, o filósofo iria resgatar, de um lado, tudo aquilo que ele denomina de ‘fontes e materiais auxiliares da antropologia’ aos quais se tinha acesso pela simples experiência<sup>377</sup>”.

A partir disso, estava aberta a possibilidade de uma *antropologia pragmática* (filosófica)<sup>378</sup>, haja vista que abarcava a pergunta pelo homem todo, pois girava em torno da *totalidade com realidade e da realidade com totalidade*.

Entretanto, o modelo epistêmico de Kant fechou as portas ao seu projeto antropológico, ou seja, a *teoria do conhecimento* kantiana tinha como condição de possibilidade a presença da razão e do conhecimento, o que, portanto, tornava impossível ao ser humano ser, propriamente, conhecido, tendo em vista que não se poderia ter um conhecimento do homem todo, mas apenas uma representação ou um pensamento<sup>379</sup>.

Dessa forma, o homem estava impedido de constituir-se como objeto de uma *antropologia filosófica*, a não ser que fosse reduzido à *antropologia fisiológica*<sup>380</sup>, uma vez que o novo paradigma filosófico tinha de ser fiel ao seu método, pois, na verdade, “tinha a pretensão de afirmar a validade do conhecimento filosófico como *standard de racionalidade*<sup>381</sup>”.

---

<sup>377</sup> STEIN. *Vida humana, um conceito da antropologia filosófica*, op. cit., p.521.

<sup>378</sup> O que Kant chamou de antropologia pragmática, Stein denominou de antropologia filosófica, pois tratava-se de uma visão da realidade com totalidade e da totalidade com realidade. STEIN. *Vida humana, um conceito da antropologia filosófica*, op. cit., p.521.

<sup>379</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 5ª lição.

<sup>380</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 5ª lição.

<sup>381</sup> STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004, p. 130. Nesse sentido, o autor elucida que *standard de racionalidade*

Foi partindo disso que Kant remeteu seu projeto antropológico para o campo da *ética* e da *filosofia da história*<sup>382</sup>, criando uma antropo-nomia, na medida em que o homem, em não podendo ser objeto de uma *antropologia pragmática* (filosófica), deveria ser objeto de um outro tipo de *lógos*, que não estivesse em desacordo com o método *transcendental*, mas que também não o reduzisse a uma fisiologia.

Para tanto, o homem tinha que ser objeto de um outro tipo de *lógos*, isto é, o *lógos* da *ética*, o *lógos* do *nómos*, que respondesse à pergunta: *o que o homem, como ser que age livremente, faz de si mesmo ou pode e deve fazer*<sup>383</sup>, mas, partindo-se desse questionamento, a antropo-logia daria lugar à antropo-nomia, dado que estariam sendo privilegiadas a *ética* e a *filosofia da história*<sup>384</sup>.

Então Kant, ao introduzir a subjetividade como *standard* de racionalidade do novo método transcendental *a priori*, que possibilitou o estabelecimento do paradigma moderno construído como *metafísica do conhecimento*, provocando a chamada revolução copernicana do conhecimento, abriu vista à modificação - embora paradoxalmente, em decorrência de ter posto em perigo a sua própria teoria *transcendental* -

---

representa "precisamente o caráter de unidade de uma gramática especulativa em que cada enunciado se determina e remete a um mesmo centro (...)". p. 133.

<sup>382</sup> Ver, no que concerne à *Filosofia da história*: KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>383</sup> STEIN. *Vida humana, um conceito da antropologia filosófica*, op. cit., p.522.

<sup>384</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia - um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição, explica que em Kant, a *ética* e a *filosofia da história*, que na verdade era um seguimento da *ética*, impunha ao ser humano um caráter normativo. Ou seja, o ser humano estava submetido ao processo da *história*, submetido aos processos da lei, enfim, no sentido de que a lei determinava a liberdade. Dessa forma, Stein adverte ainda que essa concepção normativista de ser humano se deu em virtude do próprio ser humano ter sido expulso do processo de conhecimento.

da idéia de mundo<sup>385</sup>, que não mais refletia aspectos físicos e materiais, mas que, em alguma medida, ligou-se à condição humana como tal.

Entretanto, esse mundo ligado à condição humana, ao ser humano, ficou relegado a segundo plano no projeto epistêmico de Kant, pois o privilegio estava em condicionar o ser humano por meio de uma normatividade externa, desencadeando uma circularidade viciosa na qual o próprio ser humano, autor de toda a circunstância possibilitadora que visava ao suporte de uma suposta *máquina mental cognitiva*, ficava impossibilitado de pensar mais radicalmente a respeito da realidade da vida humana, justamente porque era dotado de liberdade, mas de uma liberdade sob controle irrestrito de um processo normativo estabelecido por uma ética em que eram formulados *a priori* solipsistas e absolutos<sup>386</sup>.

Esses processos normativos constituíam, na verdade, imperativos morais, determinados pelas ciências humanas modernas, que tentariam recuperar a idéia de uma *ontologia teleológica*, perdida desde o fim dos tempos da metafísica clássica, cujo intuito era impor, desde fora, à vida humana, uma articulação entre ética e teleologia para estabelecer um

---

<sup>385</sup> Cabe esclarecer que a nova concepção de mundo, iniciada por Kant – que não mais é cosmológica, mas também barrada por ele, pelo abandono da antropologia pragmática – exigiu dos filósofos posteriores, a partir de Hegel, uma radicalidade em nível de pensar o conceito de mundo. No entanto, Hegel, apesar de substituir a substância pela subjetividade, direcionou seu pensamento acerca do mundo para a terceira metafísica especial, a teologia, relegando ao segundo plano a história humana, cujo papel seria momentâneo, em face da busca do absoluto por si mesmo. Dessa forma, o conceito de mundo só foi novamente incorporado à condição humana, mas ainda de forma insatisfatória, por Freud – pela questão do inconsciente –, por Marx – pela questão econômico-social – e por Darwin – pela questão biológica. Portanto, somente a partir da *Escola Histórica Alemã* – com Dilthey, por exemplo – que o mundo humano ganhou novo tônus, ou seja, com a incorporação do caráter compreensivo. STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 5ª lição.

<sup>386</sup> STEIN. *Vida humana, um conceito da antropologia filosófica*, op. cit., p.524.

“comportamento humano dotado de validade ética expressada no conceito de pessoa e Dignidade Humana<sup>387</sup>”.

Aliás, tal determinação foi referendada pela tradição jurídica ocidental<sup>388</sup>, podendo-se dizer que isso aconteceu desde o início da modernidade até os tempos contemporâneos, já que todos os elementos do direito construídos a partir de então, especificamente aqueles que pretenderam definir uma concepção jurídica de Dignidade Humana, foram arquitetados sob a idéia de uma ética fundamental, na qual o elemento normativo, que visava o dever ser do homem, era o elemento primeiro<sup>389</sup>.

Portanto, apesar de se ter, expressivamente, incorporado o pensamento de Kant para dizer a dignidade do homem por meio de uma validade ética – e ressalta-se mais uma vez a imensurável reviravolta que seu pensamento provocou no conhecimento ocidental, sobretudo pela dessacralização das concepções de vida e pelo papel assumido pelo homem -, nota-se que tal proposta kantiana, nos dias atuais, já se mostra um tanto quanto deficitária, tendo em vista que o atual patamar civilizatório em que se encontram as discussões sociais, culturais,

---

<sup>387</sup> STEIN. *Vida humana, um conceito da antropologia filosófica*, op. cit., p.523.

<sup>388</sup> Fala-se aqui do pensamento jurídico de um modo geral, tanto do viés jusnaturalista como do positivista, além de uma imensa parte do novo constitucionalismo pós-45.

<sup>389</sup> Vale, mais uma vez, expor a crítica hermenêutica de Ernildo Stein - mas não somente dele, diga-se de passagem, pois aqueles que, como Stein, dentro da concepção hermenêutica heideggeriano-gadameriana, pensam mais radicalmente os rumos da humanidade, também apontam como trágica a emancipação científica em relação ao pensamento filosófico, como, por exemplo, Gianni Vattimo, quando fala da discussão travada entre as ciências do espírito e as ciências da natureza. Pode-se ainda elencar, embora partindo de outro ponto de vista, mas não menos salutar, Jürgen Habermas, na medida em que assevera o declínio dos modelos da vida ética em virtude da aceleração da transformação social -, haja vista que, em pleno século XXI, o progresso científico, ou seja, das biociências, da bioquímica, da genética, do genoma humano decifrado, põem por terra qualquer defesa ética ontológico-metafísica do sentido da vida. Ver: STEIN. *Vida humana, um conceito da antropologia filosófica*, op. cit., p.528; VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 22 e segs; HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*, São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 4 e segs.

científicas, econômicas e, principalmente, jurídicas vêm demonstrando dificuldade para dialogar e, nessa medida, para reconhecer de forma eficaz uma dimensão normativa que sirva a ideais determinados de ser humano.

Dentre os doutrinadores que já assinalam esse ponto, embora não o desenvolvam, aponta-se, por exemplo, Ingo Sarlet<sup>390</sup>, quando assevera a dificuldade de uma pretensa definição jurídico-normativa dessa natureza, na medida em que vai de encontro ao pluralismo das sociedades democráticas contemporâneas, embora, paradoxalmente, se afirme a dignidade do homem como valor absoluto e insubstituível.

Porém, vale frisar, e aí parece se encontrar o descompasso atual em fundamentar a Dignidade Humana, que esse *valor absoluto e insubstituível de cada ser humano* é desenhado com base em um pressuposto normativo *a priori* que é próprio do paradigma da filosofia da consciência, de cunho antroponômico, ou seja, que conduz para uma postura dualista e metafísica cujo elemento fundamental reside em atrair para si um caráter ético baseado num deve-ser e numa específica história que se conduz (é conduzida) de um modo determinado.

Aliás, o que se constata é a necessidade, ou, pelo menos, a busca, sempre insatisfaória, de uma clarificação inteligível acerca do (princípio) da dignidade do homem para que uma eficaz prestação-proteção estatal seja desenvolvida, mormente quando se agrega ao seu caráter ontológico

---

<sup>390</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 4.ed. Porto alegre: Livraria do advogado, 2006, p.34.

uma dimensão, de origem hegeliana, cujo acento é posto, preponderantemente, em uma visão histórico-cultural<sup>391</sup>.

Assim, a dignidade do homem é desenhada a partir de uma concepção filosófico-normativa – ainda dentro do paradigma da metafísica moderna, ou seja, do paradigma da consciência -, que influencia de forma contundente as perspectivas jurídicas atuais, na tentativa de uma aproximação conceitual e, conseqüentemente, de uma concretização constitucional no que se refere à prática estatal voltada a estabelecer alguns contornos basilares. Estes, mesmo que abertos, à Dignidade Humana, acabam por desencadear, mais do que qualquer avanço eficaz sobre o tema, um ceticismo generalizado e, até mesmo, um relativismo jurisdicional acerca do fundamento da ordem democrática atual, isto é, da Dignidade Humana, haja vista que sempre se chega a resultados díspares e contraditórios a respeito de um mesmo caso concreto<sup>392</sup>.

---

<sup>391</sup> Traz-se à discussão o posicionamento de Hegel, não para contrapô-lo, nem para advogar uma superação da visão kantiana, mas, sobretudo, para agregar, dentro de um mesmo paradigma – da consciência, da subjetividade -, um importante viés complexificador, que dificulta, de forma bastante peculiar, uma provável definição do que seja a dignidade do homem, haja vista que, embora considerando que cada um deve ser pessoa e, dessa forma, deve respeitar os demais como tal, Hegel agrega uma diretriz no sentido da proteção da possibilidade de realizar prestações dentro de um processo de organização social, pois, “a teoria hegeliana do Estado desloca o fundamento conceptual da unidade ontológica da ética e da política da *natureza* para a *história*, isto é, em terminologia hegeliana, para o terreno do Espírito objetivo, ressignificando-a em termos da unidade ética do direito”. Ver, para tanto, AQUINO, Marcelo Fernandez de. *HEGEL, Georg W. F., 1770-1831*. In: BARRETTO, op. cit., p.421-25. Também em relação à concepção de pessoa ver: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia da direito*. São Paulo: Ícone, 1997, p. 70, §36. Ainda, especificamente, acerca da Dignidade Humana na filosofia de Hegel ver: SEELMANN, Kurt. *Pessoa e dignidade da pessoa humana em Hegel*. In: SARLET, Ingo Wolfgang (org). *Dimensões da dignidade: Ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p.45-87.

<sup>392</sup> Tal problema se deve, sobretudo, às características do paradigma filosófico no qual o direito contemporâneo ainda se sustenta, ou seja, assentado na subjetividade do sujeito *assujeitador* – intérprete - que determina, de forma ativa, os pressupostos que estabelecerão os fundamentos do que seja a dignidade do homem. Ver, a respeito da crítica ao paradigma filosófico que sustenta o direito moderno, por exemplo, as obras de Lenio Streck, sobretudo: STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: constituição,*

### **3.3.2 A incompatibilidade do *standard* de racionalidade desenvolvido pela filosofia da consciência com a nova proposta constitucional e democrática: a alternativa posta pela filosofia hermenêutica do *homem como formador de mundo***

Acontece, porém, que os movimentos constitucionais<sup>393</sup>, em específico os do segundo pós-guerra<sup>394</sup>, baseados especialmente no

---

*hermenêutica e teorias discursivas*. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 2006, em específico capítulo 13, p. 183-95, titulado: *A indeterminabilidade do direito e a (necessidade da) busca de resposta(s) correta(s). O rechaço das múltiplas respostas do positivismo e de como a hermenêutica rejeita qualquer perspectiva relativista (ou das razões pelas quais não se pode dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa)*. Também, importantíssima contribuição traz DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martin Fontes, 2002, em específico, capítulo 4: *Casos difíceis*, p. 127-203.

<sup>393</sup> Os movimentos constitucionais surgem como forma de conter o poder dos príncipes governantes. Aparecem na Inglaterra, na França e nas colônias americanas, nos séculos XVII e XVIII. Segundo STRECK, Lenio Luiz. *Jurisdição constitucional e hermenêutica: uma nova crítica do direito*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004, p.289. "O constitucionalismo, pelas suas características contratualistas, vai se firmar como uma teoria que tem a Constituição como lei fundamental apta a limitar o poder, mas mais do que isto, limitar o poder em benefício de direitos, os quais, conforme a evolução histórica, vão se construindo no engate das lutas políticas (direitos de primeira, segunda e terceira dimensões que demonstram as diversas fases pelas quais passou o Estado de Direito a partir da revolução francesa até os dias atuais). O constitucionalismo é, assim, uma nova teoria que objetiva colocar limites no político". No que tange à história do constitucionalismo ver, também, as célebres obras de MATTEUCCI. op. cit.; CANOTILHO, J.J. Gomes. *Direito constitucional e teoria da constituição*. 7.ed. Coimbra: Almedina, 2004, em específico, primeiro capítulo da primeira parte; ainda, MORAIS, José Luis Bolzan de. *Do direito social aos interesses transindividuais: o estado e o direito na ordem contemporânea*. Porto alegre: Livraria do Advogado, 1996, em específico capítulo II, p. 87 e segs; MCLLWAIN. Charles H. A cura di Matteucci, Nicola. *Costituzionalismo antico e moderno*. Bologna: Mulino, 1990.

<sup>394</sup> Os movimentos constitucionais do segundo pós-guerra, denominados neoconstitucionalismos, embora algumas diferenças aplicativo-teóricas, têm em comum, em seus textos constitucionais, salvaguardar e, de certo modo, eleger, na maioria das vezes de forma expressa, ou senão implícita, a dignidade da pessoa humana como fundamento da ordem estatal. Salvo algumas exceções – como é o caso, além das Constituições mexicana (implícita) e a da República de Weimar, da Constituição portuguesa de 1933 e da Constituição da Irlanda de 1937, que já anteriormente ao movimento pós-segunda Guerra apontavam para essa proteção à dignidade do ser humano - tal movimento se deu em função da *Declaração Universal dos Direitos do Homem* de 1948, quando, a partir da Carta das Organização das Nações Unidas, se recomendou a preeminência do respeito à pessoa humana como ponto de Arquimedes, para o estabelecimento de qualquer poder oficial ou não. Ver, para tanto, COMPARATO, *A afirmação histórica...*, op. cit. p. 222-31; SARLET, *Dignidade da pessoa humana...*, op. cit., p.61 e segs; HÄBERLE, Peter. *A Dignidade Humana como fundamento da comunidade estatal*. In: SARLET. *Dimensões da dignidade...*, op. cit. p.89-152; especificamente sobre neoconstitucionalismo ver: CARBONELL, Miguel (org). *Neoconstitucionalismo(s)*. Madrid: Trotta, 2003.

caráter inovador das constituições do México, de 1917<sup>395</sup>, e de Weimar, de 1919<sup>396</sup>, que apontaram para a necessidade incondicional de respeito e de defesa da dignidade da pessoa humana, mas, sobretudo, que determinaram a necessidade expressa de *princípios fundamentais embaixadores e garantidores da nova ordem constitucional*, vão justamente, a partir da proteção positivada da dignidade da pessoa humana, elaborar um novo núcleo essencial – formal e material – para a composição dos novos sistemas constitucionais dirigentes e compromissários<sup>397</sup> das sociedades democráticas contemporâneas<sup>398</sup>.

---

<sup>395</sup> De cunho *anarcosindicalista*, liderado por Ricardo Flores - Regeneración -, a Constituição mexicana de 1917, historicamente, foi a primeira a declarar a dimensão social dos direitos humanos, elevando ao caráter fundamental, juntamente com as liberdades individuais, os direitos trabalhistas. Dessa forma, a nova Constituição mexicana é reconhecida, especialmente, pela desmercantilização do trabalho. Ver: COMPARATO, *A afirmação histórica...*, op. cit. p. 173-78.

<sup>396</sup> Projetada por Hugo Preuss, a Constituição de Weimar marca a idéia de *Estado da democracia social* - já anteriormente esboçado pela Constituição mexicana - com a formulação voltada para efetivar a defesa da Dignidade Humana, haja vista que complementa os direitos civis e políticos com os direitos econômicos e sociais, ou seja, acrescenta aos direitos e deveres fundamentais, além das clássicas liberdades individuais, os novos direitos de cunho social, que provocaram uma nova atitude do Estado, não mais abstencionista, mas com um viés positivo, visando à realização de políticas públicas, com o intuito de erradicar as desigualdades e, sobretudo, proteger as diferenças. Para tanto, cabe ressaltar por fim, que a Dignidade Humana é colocada no texto constitucional, expressamente, no artigo 151 - seção direcionada à vida econômica -, como limite à vida econômica, na medida em que deve ser assegurado a todos um nível de existência adequado, que é condicionante da liberdade econômica. Ver: COMPARATO, *A afirmação histórica...*, op. cit. p. 185-92.

<sup>397</sup> Emprega-se este termo de dirigismo constitucional no sentido desenvolvido por CANOTILHO, J.J. Gomes. *Constituição dirigente e vinculação do legislador*. Coimbra: Coimbra, 1982. Em sua tese doutoral, embora a tenha reformado, em edição posterior, do ano de 2001, dizendo, a grosso modo, a respeito da morte da Constituição Dirigente, no prefácio. De outra banda, é imprescindível referir a hermenêutica jurídica desenvolvida por Lenio Streck, que vai resgatar de forma enfática a chamada Teoria da Constituição Dirigente, afirmando que o constitucionalismo dirigente não morreu e, a partir disto, portanto, propõe uma reconstrução daquela chamada *Teoria da Constituição Dirigente Adequada a Países de Modernidade Tardia* (TCDAPMT). Ocorre que, em última análise, a divergência existente entre ambos os constitucionalistas, não está, especificamente, no caráter dirigente da Constituição, mas, sim, numa questão filosófica que acontece quando se pergunta pelo *como* do dirigismo, ou seja, enquanto Canotilho revê sua posição por afirmá-la incondizente com a ordem contemporânea, tendo em vista as questões relativas à democracia, à globalização, etc., pois, segundo ele, o dirigismo pressupunha, sobretudo, um caráter autoritário, próprio da teoria da subjetividade – filosofia do sujeito (importante referir que a crítica de Canotilho não se refere à metafísica do sujeito); Streck, justamente por partir de outro paradigma filosófico, ou seja, da filosofia hermenêutica, vai dizer que o caráter compromissário e dirigente do constitucionalismo é a condição de possibilidade para o acontecer do Estado Democrático de Direito. Ver, para tanto, STRECK, *Jurisdição constitucional e hermenêutica...*, op. cit., p. 95 e segs.



Portanto, encontra-se aqui o divisor de águas em que se devem colocar as pretensas conceitualizações do arcabouço fundamental da ordem estatal, constitucional e democrática, ou seja, *o princípio da dignidade da pessoa humana*, na medida em que foi incorporado como princípio normativo fundamental, ou melhor, foi a partir desse princípio, *da dignidade da pessoa humana*, que se desenhou o projeto<sup>399</sup> de Estado Constitucional Democrático Contemporâneo<sup>400</sup>.

Tal projeto se dimensiona a partir de três vias interconexas e antagônicas ao mesmo tempo, confluindo em direção ao princípio da dignidade do homem, cuja aproximação definitiva é feita de modo aberto e condiz com a

Qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria

---

<sup>398</sup> Importante esclarecer aqui a peculiar crítica feita por STRECK, *Verdade e consenso...*, op. cit. p. 150, a respeito do novo constitucionalismo que está em voga, haja vista a iminente necessidade de reconhecer o papel fundamental que ocupa o princípio como *nova teoria da norma* no direito. Aliás, além disso, Streck acrescenta a necessidade de uma *nova teoria das fontes* – a Constituição como fonte – e uma *nova forma de compreender o direito* – a partir do giro linguístico-ontológico.

<sup>399</sup> É necessário fazer menção à compreensão do significado de *projeto* aqui empregado, na medida em que se pretende referir e, conseqüentemente, adotar aquela disposição defendida por HEIDEGGER, *Ser e tempo I* op. cit., p.201, em que “o projeto diz respeito a toda a abertura do ser-no-mundo; como poder-ser, a própria compreensão possui possibilidade preliminares pelo âmbito do que nela é passível de se abrir essencialmente. A compreensão *pode-se* colocar primariamente na abertura do mundo, ou seja, a presença pode, de início e na maior parte das vezes, compreender-se a partir de seu mundo”. Aliás, “a própria pré-sença é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio. A possibilidade de ser é, para ela mesma, transparente em diversos graus e modos.” Idem, *Ibidem*, p. 199. Portanto, o Estado Democrático de Direito está limitado por um projeto a realizar, ou seja, aquele estabelecido, previamente, pelo texto constitucional, que o impede justamente de se lançar para o futuro sem qualquer vínculo com o passado.

<sup>400</sup> SARLET, *Dignidade da pessoa humana...*, op. cit., p.65.

existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos<sup>401</sup>.

Nessa medida, acrescenta Sarlet<sup>402</sup> que a dignidade da pessoa humana fica compreendida como qualidade própria e irrenunciável da condição de ser humano e, a partir disso, tem como seu pressuposto o reconhecimento, o respeito, a promoção e a proteção. Entretanto, em face de ser inerente a cada homem ela não pode ser criada, concedida ou retirada, apesar de, constantemente, ser violada.

Com efeito, é nesse *locus* que se debruça a imensa maioria dos doutrinadores contemporâneos preocupados com a proteção da dignidade da pessoa humana, como, por exemplo, Peter Häberle<sup>403</sup>, quando, após sustentar que a *Dignidade Humana se encontra como fundamento da comunidade estatal* - explicitando a posição generosa ocupada por ela nas Constituições do pós-guerra<sup>404</sup>, ou seja, sempre nos preâmbulos ou nos primeiros artigos voltados aos direitos fundamentais, não apenas nos clássicos direitos de liberdade, mas, especialmente, naqueles direitos em conexão com a ordem econômica, direitos à

---

<sup>401</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. *As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível*. In: SARLET. *Dimensões da dignidade...*, op. cit. p.37.

<sup>402</sup> Ver: SARLET, *As dimensões da dignidade*, op. cit., In: SARLET (org). *Dimensões da dignidade...* op.cit. p. 19.

<sup>403</sup> HÄBERLE. Op. cit., *A Dignidade Humana como fundamento da comunidade estatal*. In: SARLET. *Dimensões da dignidade...*, op. cit. p.89-152

<sup>404</sup> Häberle traz uma gama de Constituições contemporâneas que privilegiam, a título exemplificativo, a Dignidade Humana, dentre as quais se encontram, a Constituição portuguesa de 1976/97 (art. 1º - art. 26, II - art. 66, I); a Constituição italiana de 1947/93 (art. 3º - art.27, II); a Constituição alemã de 1949 (art. 1º, I); a Constituição da Turquia 1961/63 (art. 14, IV) e a atual de 1982 (art.17,III); a Constituição da Grécia de 1975/86 (art. 2º, I); a Constituição da Suécia de 1975/95 (cap. 1º, § 2º, I); a Constituição espanhola de 1978 (preâmbulo - art. 1º - art. 10, I); a Constituição da Finlândia de 1999 (§ 1º, I); a Constituição da Suíça de 2000 (art. 7º - art.12 - art. 119 - art. 120). Também se encontra menção nos Estados em transformação do Leste europeu, como, por exemplo, a Constituição da Polônia de 1997 (art. 30); a Constituição Russa de 1993 (art.21); a Constituição da Romênia de 1991 (art. 1º, II - art. 22); a Constituição da Lituânia de 1992 (art. 21). Ainda em países subdesenvolvidos, como a Constituição da Namíbia de 1990 (preâmbulo - art. 8º); a Constituição da Guiné 1990 (art. 5º); a Constituição da Etiópia de 1994 (art. 10). HÄBERLE. Op. cit., *A Dignidade Humana como fundamento da comunidade estatal*. In: SARLET. *Dimensões da dignidade...*, op. cit. p.94-6.

igualdade material, cujo papel para sua defesa deve ser exercido, sobretudo, pelo poder do estado, embora o respeito seja de responsabilidade de todos os homens num caráter de solidariedade – interroga a respeito de como ocorre o acompanhamento da e(in)volução civilizacional, no diálogo existente entre uma natureza inata do ser humano e a cultura que se identifica historicamente<sup>405</sup>.

Para tanto, a ordem constitucional projetada, além do espaço interno do homem, uma abertura social diante dos outros e da comunidade, ou seja, a Dignidade Humana exige uma auto-responsabilidade e, sobretudo, uma autocompreensão de cada pessoa num compromisso autoconstitutivo, mas, também co-constitutivo em direção ao conteúdo da Dignidade Humana que se estabelece na comunidade<sup>406</sup>.

Nessa medida, Häberle acentua o caráter mundano da dignidade do homem pois,

o que a Dignidade Humana representa em termos de conteúdo ou, expresso de forma negativa, o que ela não representa, determina-se no dia-a-dia de cada homem, na sua *conditio humana*, mas também é determinado em situações excepcionais (do feriado constitucional até o estado de defesa). Significativamente é, também, a auto-compreensão dos excluídos e dos sectarizados. A arte e a ciência constituem auxiliares interpretativos primários<sup>407</sup>.

Tendo em vista que a dignidade do homem é composta sobretudo com base em premissas antropológico-culturais, e que tais premissas

---

<sup>405</sup> Nota-se que Häberle agrega à tendência absoluta da Dignidade Humana uma necessária abertura cultural no sentido de que “as cláusulas da Dignidade Humana situam-se no contexto da cultura constitucional. Esta transcende o aspecto jurídico da Constituição: alcançando o cultural, textos clássicos, bem como utopias concretas (v.g. os protetores do meio ambiente), assim como a experiência de um povo (v.g. com tiranias) e também as esperanças (v.g. a seu tempo, a unidade alemã ou da Europa atual)”.

<sup>406</sup> HÄBERLE. Op. cit., *A Dignidade Humana como fundamento da comunidade estatal*. In: SARLET. *Dimensões da dignidade...*, op. cit. p.140.

<sup>407</sup> HÄBERLE. Op. cit., *A Dignidade Humana como fundamento da comunidade estatal*. In: SARLET. *Dimensões da dignidade...*, op. cit. p.140.

apontam para um necessário acompanhamento pluridimensional, que evolui de forma não-linear, é inexorável uma compreensão prática desde o poder constituinte do Estado Democrático de Direito, até o homem-cidadão – objetivo maior da democracia<sup>408</sup> -, os quais fazem com que uma constituição viva e, principalmente, seja vivida<sup>409</sup>.

Tal pressuposto ganha força, como expõe Canotilho<sup>410</sup>, na medida em que se compreende que o indivíduo é reconhecido com limite e fundamento do domínio político da República, haja vista que a República é uma espécie de organização política que serve ao homem para o desenvolvimento da sua pessoa. Portanto, a idéia de Dignidade Humana não pode ser identificada com qualquer transcendência metafísica de cunho fixista ou dogmático, sob pena de impossibilitar a necessária abertura antropológica republicana a uma *comunidade constitucional inclusiva*, multicultural e mundividencial.

Aliás, é salutar ainda, nesse mesmo argumento, a posição paradigmática de Ernst Benda<sup>411</sup>, na medida em que refutou os argumentos de Graf Vitzthum<sup>412</sup> a respeito da possibilidade de uma interpretação mais ampla do artigo 1º da Lei Fundamental alemã<sup>413</sup>, em virtude da necessidade desse artigo abarcar os novos problemas

---

<sup>408</sup> Muito embora este estudo não seja objetivamente direcionado à democracia, mostra-se inevitável fazer tal relação, uma vez que a dimensão democrática existente na Dignidade Humana é trazida à tona no pós-guerra. Portanto, vale lembrar a recente obra traduzida para o português de: HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>409</sup> HÄBERLE. Op. cit., *A Dignidade Humana como fundamento da comunidade estatal*. In: SARLET. *Dimensões da dignidade...*, op. cit. p.150.

<sup>410</sup> CANOTILHO, *Direito constitucional...* op. cit., p.225-6.

<sup>411</sup> Ver, para tanto, BENDA, Ernst. *La salvaguarda de la dignidad humana (artículo 1 de la ley fundamental)*. In: SEGADO, Francisco Fernández (editor). Madrid: Dykinson, 2003, p. 1447-58.

<sup>412</sup> Graf Vitzthum, em 1985, quando na celebração do sexagésimo quinto aniversário de Dürig, na Faculdade de Direito de Tübingen, afirmou a ineficiência da interpretação restritiva do artigo 1º da Lei fundamental alemã para resolução de problemas contemporâneos. BENDA, op. cit., in: SEGADO (editor), op. cit., p. 1448.

<sup>413</sup> Segundo BENDA, op. cit., in: SEGADO (editor), op. cit., p. 1448, o artigo 1 da Lei Fundamental alemã, "es un ordenamiento comprometido con valores, que reconoce la protección de la libertad y de la dignidad humana como fin supremo de todo derecho".

modernos pertinentes à era eletrônica, à bioética, à transformação de genes, à clonagem etc., cujos alcances perpassam as pessoas existentes e abrangem a potência da pessoa *per se*, ou seja, o ser humano em si mesmo.

Benda, a partir dos comentários feitos à Lei Fundamental por Günter Durig<sup>414</sup>, parte do princípio de que a Dignidade Humana se refere ao concreto indivíduo humano, ou seja, pugna pela pessoa existente, cuja dignidade pode correr algum risco.

Nesse sentido, o autor enfatiza que o artigo 1º da Lei Fundamental alemã não condiz com um mero princípio geral ou com uma declaração que não se vincula, com força normativa, às propostas do constitucionalismo democrático, mas, segundo ele, a garantia da proteção da dignidade de um indivíduo é tanto o princípio constitucional supremo, como, propriamente, um direito fundamental<sup>415</sup>.

Ainda completa, dizendo que não é uma idéia de humanidade abstrata que necessita de proteção, mas, sim, homens e mulheres com existência concreta, pois é somente a partir do respeito à dignidade de todos os homens em concreto que a natureza da humanidade se mantendrá resguardada<sup>416</sup>.

Mas adverte, de forma enfática, que o respeito à Dignidade Humana não ocorre simplesmente em função de uma determinação normativa imposta, um apelo ético, mas, sobretudo, porque existe uma ordem social e política proporcionada por um determinado contexto cultural que, partindo da compreensão da tradição histórica, acaba por

---

<sup>414</sup> Durig, em 1958, comentou a previsão central da Lei Fundamental alemã e, segundo Benda, até os dias atuais, nenhuma interpretação proporcionou uma visão mais atualizada. Ver: BENDA, op. cit., in: SEGADO (editor), op. cit., p. 1447.

<sup>415</sup> Ver: BENDA, op. cit., in: SEGADO (editor), op. cit., p. 1449.

<sup>416</sup> Ver: BENDA, op. cit., in: SEGADO (editor), op. cit., p. 1449.

definir as fronteiras e os conteúdos condizentes com a dignidade do homem<sup>417</sup>.

Não se pode olvidar, contudo, que é imprescindível assumir outra postura condizente com a eficaz proteção da Dignidade Humana, ou seja, é necessário o reconhecimento de um novo modo de pensar constitucional, que pressupõe o condicionamento às mudanças circunstanciais a que o projeto civilizatório precisa responder, na medida em que se enfatiza um caráter dirigente e compromissário cujo intuito vincula, amplamente, tanto os poderes do Estado como a sociedade civil, os quais são postos frente às concretas demandas histórico-contextuais de cada sociedade.

Portanto, como afirma Giancarlo Rola<sup>418</sup>, é preciso ter em mente que os direitos reconhecidos como fundamentais em um determinado ordenamento constitucional são vinculados, intrinsecamente, à cláusula ordenadora da dignidade da pessoa humana e, sendo assim, recebem o automático reconhecimento de garantia substancial, cujo posto ocupado é aquele de valor primário e princípio constitucional supremo.

A despeito disso, o Princípio da Dignidade Humana não é um mero emaranhado de direitos disciplinados, mas uma incorporação multidimensional de valores, já positivados na Constituição, e que se

---

<sup>417</sup> O cerne da discussão reside, por exemplo, em como compreender a tradição histórica que determina o contexto cultural, portanto, embora aqui se apontem algumas posições condizentes com a proteção da Dignidade Humana pela nova ordem constitucional, é necessário dizer que este não é o maior obstáculo, haja vista que como coloca Streck "algumas teses já se tornaram lugar comum no campo jurídico, a partir da formação de uma espécie de unanimidade teórica em torno de assertivas como a de que *vivemos a era da concretização dos direitos constitucionais, a norma (somente) se realiza no 'caso concreto', todo o direito privado está 'atravessado' pelo público (publicização do direito privado)*, além da cotidiana ode aos princípios e à jurisdição constitucional", é necessário estar ciente da importantíssima reviravolta filosófica, isto é, além do mero entendimento, que possibilita a discussão democrática constitucional em relação à compreensão do Princípio da Dignidade Humana. Ver: STRECK, *Verdade e consenso...*, op. cit., p.248.

<sup>418</sup> ROLLA, Giancarlo. *Il principio della dignità umana. Dall'art.10 della costituzione spagnola al nuovo costituzionalismo iberoamericano*. In: SEGADO (editor), op. cit., p. 1467.

manifestam conforme a compreensão resultante da relação estabelecida entre a consciência social e as circunstâncias práticas sucedidas<sup>419</sup>.

Ou seja, nas palavras de Juez Brandeis<sup>420</sup>, a Constituição, por ser um organismo vivo, tem a capacidade de crescer, de expandir-se e, principalmente, de adaptar-se às novas condições políticas, econômicas e sociais, não em decorrência dessas mesmas condições como fim pretendido por privilégios individuais, mas pelo seu caráter compromissário com a condição humana. Aliás, há de se referir que o que condiciona essas adaptações, expansões, etc., é o próprio objetivo constitucional primordial, que consiste em salvar do perigo a dignidade do homem<sup>421</sup>.

Aliás, cabe referir ainda, com Eligio Resta<sup>422</sup>, que “darsi una Costituzione è molto di piu del semplice ‘darsi una regola’”, portanto, decidir o que é conforme à dignidade do homem depende do estado de compreensão referente a determinada circunstância, cujo principal questionamento gira em torno de, substancialmente, determinar “los limites de los medios aparentemente ‘humanos’ de mejorar al hombre y a la humanidad como conjunto (...)”<sup>423</sup>.

O grau de complexidade em que se encontra a discussão contemporânea de como dizer a Dignidade Humana, especialmente no âmbito do direito a partir de sua publicização<sup>424</sup>, haja vista a incursão de elementos nunca antes reconhecidos - como, por exemplo, as questões de

---

<sup>419</sup> ROLLA, op. cit., in: SEGADO (editor), op. cit., p. 1470.

<sup>420</sup> Referência dada por BENDA, op. cit., in: SEGADO (editor), op. cit., p. 1456.

<sup>421</sup> Parafraseia-se aqui a célebre frase de Hölderlin: “Ali onde cresce o perigo, cresce também a salvação”.

<sup>422</sup> RESTA, Eligio. *Il diritto fraterno*. Bari: Laterza, 2005, p. 49.

<sup>423</sup> Referência dada por BENDA, op. cit., in: SEGADO (editor), op. cit., p. 1458.

<sup>424</sup> STRECK, *Verdade e consenso*, op. cit., 6, entende que a partir da publicização de espaços no direito, condicionados pelo novo constitucionalismo, a ordem jurídica vai assumir uma materialidade, cujo lugar será ocupado pelos princípios; portanto, os princípios vêm “propiciar uma nova teoria da norma (atrás de cada regra há, agora, um princípio que não a deixa se ‘desvencilhar’ do mundo prático).

proteção material à igualdade, além de sua necessária contextualização cultural e intersubjetiva -, oriundos dos novos movimentos constitucionais, faz com que se interrogue a respeito do patamar em que se movimenta a própria teoria do direito, cujo vínculo filosófico paradigmático é remetido, na maioria das vezes, ainda à metafísica moderna de cunho subjetivo, que se encontra submissa a uma ingênua especialização-objetificação, própria do positivismo, no qual se acredita ainda que a lei tenha o poder de responder a qualquer questionamento jurídico, independente do conteúdo em debate<sup>425</sup>.

Vale lembrar a esse respeito - e desde já indagar sobre a possibilidade de uma resposta satisfatória, - os apontamentos de Bolzan de Moraes<sup>426</sup>, quando refere que o conteúdo em debate parte do conjunto

---

<sup>425</sup> Desde já é necessário salientar, a grosso modo, que uma gama de doutrinadores, como, por exemplo, Robert Alexy- precursor da *Teoria da argumentação jurídica* -, na esteira da *Jurisprudência dos valores* e de seu mestre Gustav Radbruch, já atentaram para essa situação e incorporaram ao conteúdo estritamente normativo do direito um caráter axiológico, em que se traz à tona a ponderação dos novos princípios constitucionais, mas somente quando necessário; ou seja, quando a lei, pura e simples não resolve subsuntivamente o caso em discussão, traz-se à querela os princípios, sopesando-os, por meio de uma ponderação. Noutras palavras, quando a lei, com seu caráter binário, não satisfaz a resposta do intérprete, este traz à baila a principiologia constitucional, ponderativamente, para, de forma hierárquica, encontrar uma resposta satisfatória a determinado caso. Porém, embora o caráter evolutivo e sofisticado dessa teoria, que, à primeira vista, parece resolver as necessidades condizentes com a nova ordem constitucional, ou seja, pela incorporação dos valores principiológicos, é importante referir as críticas já existentes ao seu caráter ponderativo, mormente pela não ultrapassagem daquela metafísica subjetivista que, sobretudo, ressalta a condição arbitrária do intérprete, pondo em risco a efetiva proteção da Dignidade Humana, que está vinculada a um caráter democrático. Aliás, justamente em defesa desse caráter democrático é que HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, op. cit., p.52 e segs., vai referir a perda de um potencial crítico do "direito humano" e "Dignidade Humana" quando reduzidos às representações axiológicas. Refere o autor que o Estado Democrático não pode tomar partido a favor de uma aplicação eticamente controversa em relação a essas questões; contudo, quando inexoravelmente existe uma divergência ética, faz-se necessária a fundamentação discursiva racional, de modo a evitar polarizações ideológicas e se voltar ao tema de uma atocompreensão adequada da espécie humana. Assim, Habermas se coloca numa posição em que o debate contracfactual é a saída democrática aos problemas da subjetividade, mas sua crítica à razão moderna pode ser denominada de conservadora, pois ainda crê no progresso dessa razão por outros meios. Ver, quanto à crítica conservadora à razão moderna: STEIN, Ernildo. *Epistemologia e crítica da modernidade*. Ijuí: Unijuí, 2001, p32 e segs. Também, no que permeia esse debate no direito: STRECK, *Verdade e consenso...*, op. cit., capítulo 7, p. 71 e segs.

<sup>426</sup> MORAIS, José Luis Bolzan de. *As crises do estado e da constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002, p.60 e segs.



de valores básicos, históricos e fundamentais que compõem o respeito à vida digna não só das gerações existentes, mas também das gerações futuras, cujo compromisso parte de uma idéia de sujeito, não de uma identidade isolada, mas de uma constituição identitária que encontra seu núcleo, formal e conteudístico no Estado Constitucional e Democrático.

Aliás, Bolzan de Moraes ainda coloca em questão a necessidade inevitável de um engajamento mútuo de todos os atores sociais – estado e sociedade – em direção ao tema constitucional, dado que o intuito gira em torno de fortalecer e apurar as práticas necessárias à efetividade dos conteúdos democráticos condizentes com uma existência digna<sup>427</sup>.

Não podemos abandonar a certeza de que, com os matizes que são necessários, o constitucionalismo desempenhou e desempenha - talvez por isso mesmo tantos se empenhem em desacreditá-lo ou fragilizá-lo – um papel fundamental, se não para o desenvolvimento, para o asseguramento de parâmetros mínimos de vida social democrática e digna<sup>428</sup>.

Em face disso, o reconhecimento a respeito do Princípio da Dignidade Humana como ponto de Arquimedes das Constituições Democráticas é pacífico. No entanto, a dificuldade e, conseqüentemente, a discussão reside em estabelecer a forma pela qual se pensa e, desse modo, se diz a Dignidade Humana, pelo fato de que é necessário levar em consideração os aspectos que compõem as diretrizes do Estado Democrático de Direito, ou seja, a democracia e os direitos fundamentais<sup>429</sup>.

Nesse sentido, levando em conta tais sustentáculos do Estado Democrático de Direito, resta atentar para o fato de que inexistem qualquer

---

<sup>427</sup> MORAIS, op. cit., p. 60

<sup>428</sup> MORAIS, op. cit., p.65.

<sup>429</sup> Ver, STRECK, *Jurisdição constitucional e hermenêutica...*, op. cit., 112.

compatibilidade entre o espaço democrático e garantidor, que se propõe compreender o Princípio da Dignidade Humana, e o paradigma metafísico da filosofia da consciência de cunho dualista e subjetivo. E isso, porque ele não é capaz de possibilitar ao pensamento jurídico as condições para responder de forma eficaz aos compromissos assumidos a partir dos movimentos do segundo pós-guerra<sup>430</sup>.

Aliás, é possível afirmar, de certo modo, que essa nova característica que marcou o direito pós-segunda guerra, ou seja, toda essa questão referente à transformação da realidade assumida, em que a dignidade do homem se encontra como fundamento constitutivo da ordem jurídica, ganha credibilidade na medida em que encontra no paradigma filosófico hermêutico o suporte necessário para o resgate do saber prático, não metafísico, desvinculado de um fundamento último, haja vista que a própria idéia de Constituição se desenvolve em conformidade com essa dimensão do sem fundo, assumindo uma especial mobilidade intersubjetiva junto do intérprete<sup>431</sup>.

Dito de outro modo, nota-se, nos dias atuais, uma acentuada incompatibilidade entre a visão meramente metafísico-normativa de homem, própria da moderna filosofia da consciência, com as intenções referencialmente dispostas no projeto do novo constitucionalismo democrático, que, embora as divergências provocadas pelos diferentes contextos culturais, propõe não só um amplo reconhecimento, mas, também, uma ampla proteção no que diz respeito à dignidade da pessoa humana<sup>432</sup>.

---

<sup>430</sup> Ver STRECK, *Verdade e consenso...*, op. cit., p.9.

<sup>431</sup> Ver STEIN, *Exercícios de fenomenologia...*, op. cit., p.170.

<sup>432</sup> Pode-se fazer alusão aqui a Lenio Streck, quando chamou a atenção para a crise paradigmática de dupla face do direito, ou seja, crise do paradigma liberal-individualista-normativista e a crise do paradigma epistemológico da filosofia da consciência. Ver, para tanto, STRECK, *Hermenêutica jurídica...*, op. cit., p. 88. Também STRECK, *Verdade e consenso...*, op. cit., capítulo 11, p.149 e segs.

Portanto, sem sombra de dúvidas, é necessária uma nova compreensão do direito, que leve em consideração as propostas democraticamente erguidas pelos novos textos constitucionais e que seja capaz de implementá-las de forma satisfatória, sem que haja abusos antidemocráticos - ativistas e autoritários - por parte dos responsáveis em cumprir o projeto constitucional.

Nesse ponto da discussão é que surgem os questionamentos que não só abarcam os compromissos do direito propriamente dito - objeto do conhecimento -, isto é, a respeito da capacidade de resoluções dos problemas que o direito está incumbido de realizar, mas também, do paradigma filosófico - problema do conhecimento - atuante na teoria do direito, que, a partir de um *standard* de racionalidade, funciona como uma espécie de suporte organizador, uma vez que serve de condicionante para as atitudes tomadas pelo direito à resolução dos problemas que lhe são inerentes<sup>433</sup>.

O que se nota, taxativamente, nesta quadra da história, é a incompatibilidade do próprio paradigma filosófico e, conseqüentemente, de seu *standard* de racionalidade com a nova ordem constitucional, na medida em que a crise ou a deficiência não é, somente, da incapacidade da ciência jurídica em resolver os problemas em evidência, mas também do próprio paradigma filosófico em identificar os problemas existentes nas soluções dos problemas, pelo simples motivo de que o seu *standard* de racionalidade - a subjetividade - se mostra não-condizente com a proposta democrática.

Por exemplo, o novo movimento constitucional pós-45 trouxe às novas constituições democráticas o reconhecimento incondicional da dignidade da pessoa humana, sendo esta a base e o fundamento do Estado Democrático de Direito, na medida em que o Estado só

---

<sup>433</sup> Ver, STEIN, *Exercícios de Fenomenologia...*, op. cit., p. 134.

preencheria os requisitos de democrático se fosse desenhado sobre a égide da dignidade do homem, manifestada de variadas formas, dentre as quais, pelo conjunto de princípios elencados como direitos fundamentais em suas complexas dimensões<sup>434</sup>.

Entretanto, muito embora a imensa maioria dos projetos constituintes tenha definido o Princípio da Dignidade Humana como fundamento estatal, a teoria do direito em evidência, ordenada sob um determinado *standard* de racionalidade, vinculado ao paradigma filosófico-metafísico, na medida em que necessitava reconhecer a *força normativa da Constituição*<sup>435</sup> e seu novo arcabouço principiológico, mostrou-se deficitária em relação ao próprio fundamento do Estado Democrático, pois, na tentativa de salvaguardar os princípios constitucionais relativos à proteção dos direitos fundamentais, incorreu no erro de colocá-los em hierarquia valorativa, de cunho subjetivo, não considerando tanto o caráter democrático do Estado como o viés compreensivo absoluto que assume o próprio Princípio da Dignidade Humana.

As palavras de Bolzan de Moraes explicitam o dito, fazendo referência às novas pretensões transindividuais, próprias da ordem contemporânea, que demandam uma nova postura democrática, sob pena de incorrer em autoritarismos:

(...) o Direito chega até nossos dias inserido em uma sociedade de massas que busca resolver seus intrincados e sempre emergentes conflitos, sem que tenha sido construída uma teoria jurídica apta a fazer face aos mesmos, embora tenhamos um número crescente de dispositivos legais regulando matérias novas ligadas à pretensões de natureza transindividual<sup>436</sup>.

---

<sup>434</sup> Quanto às dimensões dos direitos fundamentais, ver: SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 2.ed. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2001.

<sup>435</sup> Força normativa da Constituição deve-se ao título da obra de HESSE, Conrad. *A Força normativa da Constituição*. Porto Alegre, SAFE, 1991.

<sup>436</sup> MORAIS, *Do direito social aos interesses transindividuais...* op. cit., p. 104.

Completa ainda o autor, dizendo que as transformações atuais da sociedade repercutiram de forma paradigmática no *modus vivendi* da população e desencadearam uma *indaptação* do direito como mecanismo regulador do convívio social, tendo em vista que ainda se encontra vinculado àqueles conceitos clássicos que abarcam apenas conflitos de natureza individual<sup>437</sup>.

Porém, o paradigma filosófico atuante no direito, ou seja, a filosofia *no direito*<sup>438</sup>, incumbida de detectar os *problemas das soluções dos problemas*, não está apto a possibilitar proteção em nível transindividual sem incorrer em atitudes antidemocráticas, para não dizer incondizentes com a dignidade do homem.

Tal déficit é a evidência de um esgotamento, isto é, de uma incompatibilidade entre o paradigma filosófico, construído na modernidade, responsável por detectar o problema do conhecimento, e as novas necessidades do Estado Democrático de Direito.

Aliás, essa deficiência provoca uma penumbra paradigmática na compreensão do Princípio da Dignidade Humana sob a égide do Estado Democrático de Direito e, conseqüentemente, acarreta uma desordem provocada por pseudofilosofias, cada qual agindo de forma a proteger seus interesses<sup>439</sup>, ou, também, existe a possibilidade de algumas atitudes

---

<sup>437</sup> MORAIS, *Do direito social aos interesses transindividuais...* op. cit., p. 124-5.

<sup>438</sup> Mais uma vez, com STEIN, *Exercícios de fenomenologia...*, op. cit., p. 137, pode-se dizer que existe uma atuação da filosofia *no direito*, mas não, como muitos referem, uma filosofia *do direito*, até porque não se coaduna com a idéia de existirem filósofos exclusivos do direito, como se fosse possível construir uma filosofia *ad hoc*.

<sup>439</sup> Justamente por isso, vimos no contexto do direito um autoritário apoderamento do princípio da dignidade da pessoa humana que lhe provoca uma relativização e um enfraquecimento. O Princípio da Dignidade Humana é chamado inúmeras vezes às querelas judiciais, sem qualquer reconhecimento do papel que ocupa no constitucionalismo contemporâneo. Aliás, como bem ressalta HASSEMER, Winfried. *Argomentazione con concetti fondamentali. L'esempio della dignità umana*. In: *Ars Interpretandi: Anuario di Hermenêutica Giuridica*. Padova: Cedam. N.10/05, inúmeras vezes se coloca a Dignidade Humana no campo de batalha, depois, normalmente a deixam lá, trabalhando sozinha.

conservadoras que se comprometem, a todo custo, em salvar determinado paradigma filosófico, mesmo que seja necessária uma troca de pensamento filosófico dentro de um mesmo paradigma<sup>440</sup>.

No entanto, cabe referir com Stein que a obsolescência de um determinado paradigma filosófico não quer dizer que se extingam suas idéias, produzidas em determinado contexto; ao contrário “as idéias produzidas ficam como camadas históricas e podem, muitas vezes, ser usadas no contexto dos novos paradigmas<sup>441</sup>”.

Como indica Streck, é necessário ter em vista o papel do Estado Democrático de Direito nesta quadra da história e, a partir disso, reconhecer a crítica hermenêutica do Direito como a “ciência jurídica” adequada, vinculada ao paradigma filosófico hermenêutico<sup>442</sup>, para resolver os problemas práticos em voga:

(...) é preciso compreender que o direito – neste momento histórico – não é mais o ordenador, como na fase liberal; tampouco é (a epenas) promovedor como era na fase do *Welfare state* (que nem sequer ocorreu no Brasil); na verdade, o direito, na era do Estado Democrático de Direito é um *plus* normativo em relação às fases anteriores, porque agora é transformador da realidade e é exatamente por isso que aumenta sensivelmente o pólo de tensão em direção da grande invenção contramajoritária: a jurisdição constitucional, que, no Estado Democrático de Direito, vai se transformar na garantidora dos direitos fundamentais-sociais e da própria democracia. Mas se efetivamente o constitucionalismo do Estado Democrático de Direito resgatou a ‘realidade perdida’, de que modo a teoria jurídica reage diante desse fenômeno? Como dar por vencido o modelo subsuntivo, que coloca o sujeito isolado do objeto e que relega a linguagem a uma

---

<sup>440</sup> STEIN, *Exercícios de fenomenologia...*, op. cit., p. 138.

<sup>441</sup> STEIN, *Exercícios de fenomenologia...*, op. cit., p. 138.

<sup>442</sup> Segundo STRECK, *Verdade e consenso...*, op. cit., p. 139. “A Crítica Hermenêutica do Direito, fincada na matriz teórica originária da ontologia fundamental, busca, através de uma análise fenomenológica, o des-velamento (*Unverborgenheit*) daquilo que, no comportamento cotidiano, ocultamos de nós mesmo (Heidegger): o exercício da transcendência, no qual não apenas somos, mas percebemos que somos (*Dasein*) e que somos aquilo que nos tornamos através da tradição (pré-juízos que abarcam a faticidade e historicidade de nosso ser-no-mundo, no interior do qual não se espera o direito da sociedade, porque o ser é sempre ser de um ente, e o ente só é no seu ser, sendo o direito entendido como a sociedade em movimento), onde o sentido já vem antecipado (circulo hermenêutico)”.

terceira coisa à dis-posição do sujeito cognoscente? Como resolver a inexorável tensão entre fato e norma separados politicamente pela revolução burguesa e filosoficamente pelas duas metafísicas<sup>443</sup>?

Nessa linha de raciocínio, o que se deve levar em conta, sobretudo, é uma nova forma de olhar o ser humano<sup>444</sup>, não mais com uma visão normativa, como servidor de ideais determinados, mas com uma visão ontológica (não clássica)<sup>445</sup> própria do existir, que reconheça a finitude, cuja abordagem se dá por meio de uma aproximação antropológica, possibilitadora do conhecimento do ser humano sobre o ser humano<sup>446</sup>.

Pode-se dizer que essa proposta foi progressivamente sendo criada, mas atingiu seu ápice no final dos anos 20, com Martin Heidegger, cuja obra principal – *Ser e tempo* – abriu vista à possibilidade concreta de se pensar o ser humano, *tranqüilamente*, sem qualquer encargo conflituoso, ou seja, o homem livre de elementos que o vinculassem a uma definição como contestação<sup>447</sup>.

---

<sup>443</sup> STRECK, *Verdade e consenso...*, op. cit. p. 7-8.

<sup>444</sup> Busca-se uma nova forma de compreender o ser humano com base na Filosofia Hermenêutica heideggeriana, em que o ser humano não se encontre objetificado, confundido com uma *coisa*, próprio da tradição metafísica, mas ele aparece como *formador de mundo*. Ver: HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense, 2003, em específico o Sexto Capítulo.

<sup>445</sup> Uma visão ontológica não clássica é, segundo HEIDEGGER, *Ser e tempo I*, op. cit., p.38. aquela própria da pré-sença, que estabelece uma relação de ser com o seu próprio ser. "Isto significa, explicitamente e de alguma maneira que a pre-sença se compreende em seu ser, isto é, sendo". Em resumo, o ser ontológico da pré-sença é um ser pré-ontológico.

<sup>446</sup> Ver: STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Unijuí, 2003, p.14 e segs. Segundo o autor, o homem sempre serviu a ideais determinados, ou seja, sempre vinculado – em dívida - ou a Deus, ou ao mundo, num dualismo mente e corpo, haja vista que o ponto de partida para dizer o ser humano sempre tinha o pressuposto metafísico do homem com *animal racional*. Entretanto, com Heidegger, ao estabelecer o *Dasein - ser-aí* – forma-se um novo plano, além de *ente* e *ser*, na medida em que *Dasein* é o ente privilegiado que introduz a diferença ontológica – entre ser e ente – e, dessa forma, torna-se o estatuto legitimador da antropologia filosófica.

<sup>447</sup> Explica STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição, que nem Nietzsche, nem Freud, nem Marx, nem Darwin, ao contrário do que pretendiam, conseguiram definir o homem livre de elementos contestatórios. Nietzsche vinculou o homem a elementos da vontade de poder que o impossibilitaram de estabelecer um convívio com os outros numa relação intersubjetiva; Freud pôs os elementos do inconsciente contra a liberdade de

Heidegger, por meio de sua analítica existencial<sup>448</sup>, retirando elementos de diversas áreas do conhecimento humano – psicologia, história, antropologia -, mas não se vinculando estritamente a elas, haja vista que as pensou a partir de um caráter existencial, chegou, fenomenologicamente, à dimensão hermenêutica do pensamento e, dessa forma, deduziu sua idéia de compreensão, que, por sua vez, formou a base paradigmática para a abordagem não-metafísica de ser humano<sup>449</sup>.

Portanto, é imprescindível, desde já, colocar em pauta a discussão acerca do compromisso – único, isto é, sem saída – em que o direito constitucional e, de certo modo, a teoria do direito foram postos, haja vista que se encontram incumbidos de pensar o fundamento do Estado contemporâneo, ou seja, o homem na sua dignidade, numa dimensão não-objetivista, não-metafísica, não tensionada entre universos diferentes, mas num universo específico; aquele da *existência*.

Essa dimensão existencial é uma das categorias colocadas por Heidegger no decorrer da obra *Ser e tempo*, na medida em que o *existir*<sup>450</sup>

---

consciência; Marx relacionou as condições sociais e econômicas como obstáculos aos elementos da liberdade de espírito; e, por fim, Darwin contestou o espírito por meio de uma absolutização biológica. É evidente que todos eles tiveram sempre um discurso apologético contra a metafísica, entretanto, objetivaram suas respostas em defesa do ser humano.

<sup>448</sup> A analítica existencial é o campo construído por Heidegger para analisar a descrição fenomenológica do ser humano, ou seja, é o campo da pré-compreensão, do terceiro nível da metafísica que é o ser-aí – *Dasein*, onde o *Da* é o aí do ser -, cujo compromisso está em *mostrar* as características do homem enquanto ser humano finito. Cabe dizer que a analítica existencial tem dois pontos fulcrais, que são o *circulo hermenêutico* e a *diferença ontológica*. O circulo hermenêutico encontra-se no nível da compreensão, colocando o homem no horizonte do tempo. Já a diferença ontológica é o mecanismo pelo qual o ser tem acesso aos entes. Portanto, porque o *dasein* enquanto se compreende a si mesmo, enquanto é, ele compreende também o ser como tal, e nessa circularidade fundamental é que também se produz a diferença ontológica. Ver, para tanto, HEIDEGGER, *Ser e tempo I*, op. cit., p.77 e segs.

<sup>449</sup> Essa abordagem não metafísica do homem, explica STEIN, *Pensar é pensar a diferença...*, op. cit., p. 32, é aquele em que Heidegger coloca o homem como *formador de mundo*; portanto, foge de qualquer catalogação e exige um pensamento que parta da totalidade da condição humana, ou seja, do existir.

<sup>450</sup> O existir, no pensamento heideggeriano, traz consigo toda a riqueza das relações recíprocas entre pre-sença e ser; entre pré-sença e todas as entificações que se manifestam através de uma entificação privilegiada que é o homem. Nesse sentido, só o homem existe, pois, como o próprio Heidegger indica: *a pedra é, mas não existe, a flor*



passa a ser o núcleo da idéia de ser humano, em lugar do *animal racional*<sup>451</sup>. Nesse sentido, o autor pronuncia a seguinte tese: “a substância do homem é a existência<sup>452</sup>”, para, a partir da completude da existência humana, superar o dualismo metafísico.

Para tanto, importante ressaltar alguns aspectos dessa fenomenologia hermenêutica, tendo em vista evidenciar a possibilidade de ser pensada uma verdadeira antropologia – que, segundo Stein, pode ser tida como a filosofia primeira - que dê guarida às novas pretensões do direito na defesa da Dignidade Humana.

Uma das questões pertinentes condiz com a colocação do método, que, na hermenêutica, é o próprio ser humano enquanto existência, na medida em que o ser humano é tanto autor como objeto do método<sup>453</sup>.

Dessa forma, já se nota tanto uma provisoriedade como uma circularidade, pois

como o ser humano é o único ser que se compreende a si mesmo e dá conta de si mesmo, ele está, necessariamente, envolvido numa caminhada de incompletude. Porque a completude e o acabamento só se poderiam dar se o ser humano pudesse dar a volta sobre si mesmo. Mas ele sempre chega tarde. E isso é o método fenomenológico hermenêutico (...) <sup>454</sup>.

---

*é, mas não existe, Deus é, mas não existe.* cf, HEIDEGGER, *Ser e tempo I*, op. cit., p.310.

<sup>451</sup> Heidegger explica que essa concepção de homem como animal racional é puramente dualista e metafísica. Desse modo, enfatiza que sua intenção é questionar a respeito da possibilidade do ser ser, ele mesmo, impossível de ser pensado metafisicamente. Ver, HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, op. cit., p.9.

<sup>452</sup> cf, HEIDEGGER, *Ser e tempo II*, op. cit., p.107.

<sup>453</sup> Heidegger explica que a fenomenologia hermenêutica diz, antes de tudo, um conceito de método, mas ressalta que ela não indica um artifício técnico à mercê das disciplinas teóricas, mas surge a partir da necessidade real de dizer o *como* das coisas-em-si-mesmas. HEIDEGGER, *Ser e tempo I*, op. cit., p.56.

<sup>454</sup> Explica STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição.

Heidegger inicia sua proposta, portanto, a partir de uma analítica existencial, em que a descrição do homem ocorre exatamente pela sua condição existencial básica, isto é, de um *sentimento de situação* que o prende ao mundo, num sentido de *estar jogado aí* pela facticidade, sem possibilidade de escolha.

Esse elemento da facticidade é um traço fundamental do ser humano, tendo em vista que é o que impossibilita o ser humano de *dar a volta sobre si mesmo*, pois é uma dimensão não-recuperada em sua totalidade, justamente pela idéia de *decaída*<sup>455</sup> - dimensão que converte a facticidade em operar no presente.

Entretanto, esse *operar no presente* sempre já está ancorado na facticidade, que é o elemento primeiro da existência e que não permite ao homem *dar a volta sobre si mesmo*; todavia, essa retomada da facticidade acontece por meio da *compreensão*<sup>456</sup>.

Ressalta-se que a compreensão heideggeriana não é um ato intelectual, mas acontece a partir do próprio existir humano, ou seja, a compreensão é um existencial que possibilita uma auto-compreensão, um *projeto projetado* como algo que se antecipa, mas que tem consciência que é um projeto que não pode se realizar inteiramente, porque preso no mundo, no *ser-em*<sup>457</sup>.

---

<sup>455</sup> Segundo HEIDEGGER, *Ser e tempo I*, op. cit., p.236, o termo *decaída*, ou *de-caída*, pretende indicar que, na maior parte das vezes, a pré-sença está *junto* e empenha-se no 'mundo' das ocupações. "Este empenhar-se e estar junto...possui, freqüentemente, o caráter de perder-se na public-idade do impessoal. Por si emsa, em seu próprio poder-ser ela própria mais autêntico, a pré-sença já sempre caiu em si mesma e de-caiu no 'mundo'".

<sup>456</sup> A compreensão, vai dizer Heidegger, "(...) é o modo de ser da presença enquanto um poder-ser". Portanto, a compreensão tenta *arrancar* o homem do mundo, haja vista que é um processo antecipador de conhecimento, é uma antecipação de sentido. No entanto, é também em função da própria compreensão que o homem está *preso* no mundo, ou seja, pelos seus projetos projetados à realizar pela compreensão. HEIDEGGER, *Ser e tempo I*, op. cit., p.198.

<sup>457</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo I*, op. cit., p.90.

Dito de outro modo, a *ex-sistência* é o que condiciona o homem a ir além-de-si-mesmo, a chegar num *ainda não*; entretanto, esse mesmo *ainda não* acaba sendo um *não mais*, preso na facticidade. Portanto, a facticidade e a existência são os limites da compreensão humana, que tornam tanto o objeto do método fenomenológico, quanto aquele que trata o método fenomenológico como provisório<sup>458</sup>.

O que se constata com isso é a provisoriedade da própria condição humana, que permite ao ser humano ir até um ponto e, nesse ponto, encontrar, paradoxalmente, o limite, que é ele mesmo, e cuja denúncia, sobretudo, gira em torno da impossibilidade de chegar a um objeto acabado.

Mas as contribuições heideggerianas vão além disso, uma vez que remetem à interrogação sobre como se sustenta esse projeto fenomenológico. De antemão, o autor afirma que essa sustentabilidade não está calcada em qualquer projeto metafísico, pois o que lhe dá guarida é o próprio modo do ser humano de se estruturar e de se sustentar<sup>459</sup>.

Ou seja, chega-se aqui a uma nova alegoria filosófica, o *Cuidado – Sorge* - uma das teses centrais de *Ser e tempo*, na medida em que é a estrutura que subjaz à existência; é o ser do homem, isto é, quando a “pré-sença pronuncia-se sobre si mesma de ‘modo originário’”<sup>460</sup>; as palavras falam por si:

---

<sup>458</sup> Essa provisoriedade reside na impossibilidade de o homem dar o *giro sobre si mesmo*, ou seja, na impossibilidade da compreensão da compreensão, numa espécie de movimento infinito, absoluto.

<sup>459</sup> O que Heidegger afirma é que, desde que o homem está no mundo, ele constantemente está ligado a esse processo do acontecer, em que ele se estrutura, cria sentido, antecipa sentido e, dessa maneira, se faz viável como ser humano. Então, esse aspecto põe o homem no horizonte do tempo por meio da compreensão, fora de qualquer horizonte metafísico. STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 5º lição.

<sup>460</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo I*, op. cit., p. 262.

Certa vez, atravessando um rio, "Cura" viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A Cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila. O que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que lhe fosse dado o seu nome. Enquanto "Cura" e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão aparentemente eqüitativa: "Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar 'homo', pois feito de húmus (terra)"<sup>461</sup>.

Nessa medida, o *ser* tem na dimensão ontológica o *cuidado*, em que o *cuidado* é o ser do ser-aí; entretanto, as dimensões do *cuidado* estão direcionadas sob três aspectos: para o futuro, em que o ser se encontra adiante de si; para o passado, ancorado no mundo pela facticidade, pela existência; junto das coisas, na decaída, no sentido de estar jogado.

Essa tripla formação estrutural do *cuidado*, proposta por Heidegger, faz com que o homem sempre esteja no horizonte do tempo, haja vista que é futuro, passado e presente, mas, sobretudo, porque o *cuidado*, a partir disso, é condição de possibilidade para a auto-compreensão do ser humano, pois lhe exige um método provisório, proibido de qualquer caráter objetificador ou dualista.

Dito de outro modo, o *cuidado* foi considerado por Heidegger como o *núcleo ontológico fundamental* do ser humano, na medida em que o *cuidado* é o resultado da auto-compreensão do *Dasein* e que, por isso, nessa compreensão de si mesmo em seu ser, ele já compreende a dimensão do futuro e a dimensão do passado, ou seja, do ponto de vista

---

<sup>461</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo I*, op. cit., p. 263-4.

de ser adiante de si – compreensão – e do já ser sempre no mundo – facticidade. Essa dupla dimensão, justamente, faz com que o homem se ocupe, se perca, nas coisas do presente, na tentativa frustrada de fugir do não mais – passado - e do ainda não – futuro<sup>462</sup>.

O caráter inovador da filosofia hermenêutica, portanto, como paradigma filosófico, reside no fato de recolocar a questão do homem – a partir da analítica existencial<sup>463</sup> - sem a necessidade de uma definição apologética do homem, mas, em contrapartida, abrindo as portas para um pensamento mais originário, mais radical a respeito do ser humano, em que se exclui qualquer movimento metafísico, dualista e objetificador.

Todavia, a *contrario sensu*, a visão objetivada do homem é o pano de fundo, isto é, o ponto de partida dos diversos pensamentos científicos contemporâneos, entre eles, especialmente, o do direito, haja vista que se pretende um fundamento confiável<sup>464</sup> para que se possa desenvolver o conhecimento totalizante de um campo determinado. Entretanto, a busca pelo fundamento sempre se deu de maneira dualista, na medida em que o sujeito cognoscente, vinculado ao paradigma subjetivista da modernidade, precisava de um objeto que lhe garantisse uma fundamentação absoluta, embora sem se dar conta de que estava

---

<sup>462</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 5<sup>o</sup> lição.

<sup>463</sup> Cabe ressaltar que analítica existencial de Heidegger não é considerada propriamente uma antropologia, mas, a partir dela surgem elementos possibilitadores que põem em voga uma idéia de definição do ser humano como compreensão do ser e que, portanto, apontam para fragmentos antropológicos. STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6<sup>a</sup> lição.

<sup>464</sup> A história da metafísica é marcada por princípios a partir dos quais o conhecimento filosófico atuou nas diferentes áreas dos saberes científicos, ou seja, os chamados, por Heidegger, de *princípios epocais*, cujo intento era objetificar o conceito de ser e, com isso, determinar um ponto de partida em grau zero e absoluto. Assim, por exemplo, em Platão, tem-se a *idéia*; em Aristóteles a *substância*; em Tomás de Aquino, o *ipsum esse*; em Descartes, o *cogito*; em Kant, o *eu penso*; em Hegel, o *saber absoluto*; e em Nietzsche, a *vontade de poder*. Ver: STEIN, *Exercícios de fenomenologia...*, op. cit., p.141.

pagando o alto preço de deixar de fora o elementar, a condição de possibilidade para qualquer conhecimento, ou seja, a compreensão do ser humano.

Entretanto, não se pode olvidar que quando se fala de analítica existencial, ou seja, da estrutura que é condição de possibilidade para pensar o ser humano, não se está falando de um projeto dogmático que vise a uma definição, uma descrição, como ocorre nas posições metafísicas, mas verdadeiramente de um modo de ser do ser humano que permita a supressão de qualquer oposição entre o empírico e o transcendental no sentido dogmático, tendo em vista que o caráter transcendental da analítica existencial tem uma dimensão histórica, hermenêutica, que lhe agrega uma espécie de *mobilidade*, de *elasticidade*<sup>465</sup>.

Essa *elasticidade*, proveniente da fenomenologia hermenêutica – que suprimiu o dualismo e colocou o universo da compreensão, ao mesmo tempo, como propriedade do ser humano, por um lado, e como operar, por outro – pela mesma dimensão da compreensão do ser, age, sob o ponto de vista filosófico, manifestando-se; já sob o ponto de vista entitativo, encobrendo-se, num incessante ir e vir entre filosofia e conhecimento empírico<sup>466</sup>.

---

<sup>465</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo I*, op. cit., capítulo segundo.

<sup>466</sup> Aqui reside a dupla estrutura da linguagem, o que Heidegger vai chamar de 'enquanto apofântico' e 'enquanto hermenêutico', ou seja, há um duplo modo de movimento no mundo, designado pelo círculo hermenêutico e pela diferença ontológica. Ver: STEIN, *Pensar é pensar a diferença...*, op. cit., p. 48. Aliás, o maior legado do pensamento, no século XX, sem sombra de dúvida, reside na viragem lingüística – *ontological turn* –, ou seja, na invasão da filosofia pela linguagem, onde a linguagem não é mais colocada como uma terceira coisa que se interpõe entre sujeito e objeto e serve para dizer a coisa, mas é a condição de possibilidade de ser-no-mundo. Heidegger vai dizer que *a linguagem é a casa do ser e nela é que reside o homem*. E, também, que "a escuta e o silêncio pertencem à linguagem discursiva como possibilidades intrínsecas. Somente nestes fenômenos é que se torna inteiramente nítida a função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência". HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*, op. cit., p. 42 e segs. Iden, *Ser e tempo I*, op. cit., p.220.

É nesse sentido que se coloca uma incontestável viragem partida da filosofia hermenêutica em relação a todos os outros paradigmas filosóficos existentes, o que repercute de forma contundente tanto na ampla maioria das estruturas das ciências, sobretudo no direito<sup>467</sup>, como nas específicas discussões filosóficas, pois a especial novidade reside em que as respostas necessárias a quaisquer tipos de questionamentos, sejam eles filosóficos, sejam científicos, estão vinculadas, estritamente, ao mundo humano. Aliás, é importante deixar claro que não se está abrindo vista a uma faculdade, na medida em que *também* se encontram no mundo humano as possibilidades de dizer à filosofia ou à ciência, não! O que se está enfatizando – e não se pode fugir disso – é que somente no mundo humano se encontram as condições de possibilidade para se resolverem problemas e para se pensarem os problemas resolvidos<sup>468</sup>.

Não se pode problematizar, por exemplo, em nível da filosofia do direito contemporânea, mormente contextualizando o paradigma do Estado Democrático de Direito, no que se refere às questões atinentes ao Princípio da Dignidade Humana, sem que se tenha uma compreensão do ser humano sob o ponto de vista da sua existência em direção a uma antropologia filosófica<sup>469</sup>.

Ou seja, a antropologia filosófica, própria do *lógos* hermenêutico, isto é, oriunda da analítica existencial, portanto em nível da existência, é o elemento facilitador e mediador, por ser considerado o campo filosófico primeiro, no qual sempre está imersa a compreensão, quando se pretende determinar qualquer tipo de operação no campo empírico.

Dito de outro modo, a revolução da filosofia hermenêutica trouxe à tona a analítica existencial, que, a partir da incorporação da dimensão

---

<sup>467</sup> Ver: STRECK, *Verdade e consenso...*, op. cit.

<sup>468</sup> Stein, *Exercícios de fenomenologia*, op. cit., p.144 e segs.

<sup>469</sup> Quando a uma nova proposta de antropologia filosófica de cunho hermenêutico, ver: STEIN, *Nas proximidades da antropologia...*, op. cit.

ontológica ao pensamento ocidental – compreensão do ser - provocou a mobilidade da aplicação da filosofia nos campos empíricos, haja vista que, por meio da antropologia filosófica, como elemento transcendental, se pôde chegar mais próximo daquilo que a metafísica definia como *racionalidade*. Todavia, não se está falando meramente de uma racionalidade apofântica, isto é, de uma linguagem de enunciados, mas, sobretudo, de uma racionalidade própria do giro lingüístico hermenêutico, em que, além do *lógos* apofântico, a linguagem traz consigo o *lógos* hermenêutico, aquele implícito na linguagem; o não-dito.

E é na antropologia filosófica, justamente, o lugar em que atuam as duas estruturas da linguagem, pois o ser humano, quando se manifesta assertoricamente, emite enunciados apofânticos, entretanto, eles são sempre precedidos de enunciados hermenêuticos, os quais funcionam como condição de possibilidade aos próprios enunciados apofânticos.

Isso quer dizer que a racionalidade hermenêutica não permite mais nem um ponto zero na interpretação, nem um fim último, uma vez que atua no campo da experiência humana - centro de toda a atribuição de sentido - que não é nem solipsista, nem absoluto, mas o centro em nível hermenêutico, que se dá pela compreensão <sup>470</sup>.

Nessa quadra da história, o movimento de ir e vir está aberto, a viragem lingüística o possibilitou, pois, como diz Gadamer, a condição para se tornar um verdadeiro jogador aconteceu, não porque sempre se atira a bola, mas porque agora é possível recebê-la, jogada de um lugar que não se pode definir, muito menos dispor<sup>471</sup>.

---

<sup>470</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição.

<sup>471</sup> GADAMER, *Verdade e método*, op. cit., p. 154 e segs.



O sujeito não é mais o sujeito assujeitador, que possui os objetos, mas é agora aquele que se situa na dimensão do *encontrar-se*, do que se dá, do que está aí, independente de qualquer externa vontade que pretenda ordenar um acontecer. Portanto, no lugar da soberania do sujeito, agora se encontra a reciprocidade, uma aproximação da dimensão fenomênica – sujeito – e da dimensão hermenêutica – objeto.

A renúncia a projetos meramente dogmáticos e epistêmicos faz com que os seres humanos, ligados ao processo compreensivo, disponham - acima de qualquer definição normativa e do discurso que pretendem objetificar uma lei em direção a um sujeito determinado, ao exemplo que ocorre na maioria das vezes com a teoria do direito – de uma dimensão antropológico-filosófica, cujo funcionamento se dá como uma espécie de filosofia primeira, possibilitadora da antecipação pré-compreensiva, que faz a ponte entre a analítica existencial e as ciências empíricas<sup>472</sup>.

Nesse sentido, pode-se dizer que a antropologia filosófica possibilita o encontro que, segundo Stein<sup>473</sup>, nunca ocorreu de forma eficaz, pois sempre foi construído sob um olhar metafísico-dualista que visava submeter o homem a mero objeto de um processo normativo, ou seja, a uma ética antropômica pensada acima do ser humano, como um dever-ser, sem que, no entanto, houvesse qualquer compreensão do ser-aí e do ser-no-mundo.

Como anteriormente dito, vai nesse sentido a resposta de Heidegger, quando perguntado se não iria escrever uma ética, pois, segundo ele, *a ética só poderia ser pensada depois que fosse pensado o*

---

<sup>472</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição.

<sup>473</sup> STEIN, Ernildo. *Conhecimento e Linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª lição.

*ser humano*; nesse sentido, complementa dizendo que a ética é dependente de uma dimensão antropológica, é seu resultado, não o contrário, como até hoje se pensou <sup>474</sup>.

Portanto, a compreensão do Princípio da Dignidade Humana, no contexto atual do direito, depende, sobretudo, de uma filosofia primeira que se chama antropologia filosófica, desenvolvida a partir da analítica existencial, que, conseqüentemente, oportunizaria o acesso do homem ao mundo. E, nessa medida, abriria vista a uma teoria do direito condizente com o novo projeto constitucional, cuja intenção especial, gira em torno de irradiar o viés democrático como o algo a mais, condicionante da noção de *homem formador do mundo*; não um mundo representacional, mas um mundo efetivo, carregado de sentido, em que o próprio homem se reconheça como formador constante desse sentido, e mais, como garantidor desse sentido, que deve ser pensado, e não apenas proclamado como tal.

---

<sup>474</sup> HEIDEGGER, *Carta Sobre o humanismo*, op. cit., p.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura, na ampla maioria das vezes, nos dá indícios da realidade a acontecer. Ela é uma espécie de *projeção ficcional* daqueles aspectos que são inerentes à condição humana, mas que só com o passar dos tempos vêm a ser reconhecidos e incorporados, efetivamente, na realidade.

Mas não é só isso, a literatura traz à tona a *realidade perdida*, chegando mais próximo da *coisa mesma*, da vida em si, que normalmente passa batida, em decorrência da formação dos diversos processos abstratos, criados pelo próprio homem, que tentam estabelecer critérios de objetivação e inteligibilidade para uma determinada explicação, os quais, por sua vez *encobrem* os acontecimentos que, na verdade, são, eles mesmos, geradores da formação desses processos.

Nesse sentido, em face dessa pretensão de resgate de uma realidade que nos dias atuais pode ser salutar, é que buscamos o exemplo privilegiado de *Antígona* a respeito da relação tensionada, trágica, do homem com o mundo.

Pode-se dizer, então, que *Antígona*, de Sófocles, nos antecipou uma boa parte do que sucederia na história da civilização; ou seja, nos tempos em que homem e mundo eram uma coisa só, uma unidade, quando não existia qualquer probabilidade de se constatar um indivíduo-sujeito, com todas as suas peculiaridades, Sófocles abriu vista à possibilidade de uma contraposição da qual até hoje não nos é permitido fugir.

A discussão previamente apontada em *Antígona*, cerca de 2500 anos atrás, cresceu e ganhou força, especialmente no âmbito do direito, na medida em que se contrapõem questões que dizem respeito a direitos

inatos – naturais - e a direitos instituídos – positivos, que conduzem as ações humanas para um determinado fim e determinam o modo de ser do homem.

Claro que as discussões ganharam formatos contextuais diversos e se complexificaram no decorrer da história, mas duas questões que surgem em *Antígona* não de ser ressaltadas e, nessa medida, revisitadas – as quais, aliás, são condicionantes uma da outra e, no nosso entender, subjazem a qualquer discussão posterior -, tendo em vista que são perpetuadas ao longo da trajetória humana. Fala-se do aspecto *da compreensão existencial* que está ligado, intrinsecamente, à *dignidade do homem*.

Embora a discussão entre as personagens *Antígona* e *Creonte* se dê no âmbito da *phýsis*, como direito natural, e do *nómos*, como direito positivo, o que buscamos na obra *Antígona* para nos apoiar é aquilo que permite que se faça essa discussão, ou seja, o *éthos* como uma espécie de princípio ordenador que é o modo existencial em que se manifesta a compreensão da dignidade humana na personagem *Antígona*.

Portanto, o *éthos*, no seu caráter existencial, isto é, mundano, é o que move *Antígona* para se contrapor à lei positivada na *pólis* por *Creonte*.

Nesse sentido, buscamos guarida nos pensamentos pré-socráticos, sobretudo em Heráclito, compreendido a partir de uma perspectiva hermenêutica de cunho heideggeriano.

Heráclito, no seu *dis-curso*, vai sustentar uma posição existencial, afirmando que *o caráter próprio do homem é o seu demônio*, ou seja, com essa afirmação, Heráclito traz o *éthos* para o mundo prático, relacionado, efetivamente, com a compreensão. Assim sendo, é admissível dizer que o

*éthos* seja o princípio ordenador que possibilita o discurso de *Antígona*, uma vez que é a manifestação de seu caráter mundano como ser-em-um-mundo.

Dito de outra forma, podemos notar claramente o desempenho do papel da dupla estrutura da linguagem na posição de *Antígona*, pois - na medida em que a linguagem não é uma terceira coisa que se interpõe entre sujeito e objeto, servindo para dizer *coisa*, mas é constitutiva do próprio homem, condição de possibilidade da existência, onde assume o papel de possuidora do homem - o *lógos* se forma nessa dupla estrutura, em que, por um lado, assume o papel de fazer enunciados assertóricos e, por outro, é o princípio instituidor - *éthos* - que subjaz ao discurso assertórico.

A consideração dessa diferença na estrutura da linguagem e, conseqüentemente, da relação dos níveis ôntico e ontológico ou, poderíamos chamar também, dos níveis apofântico e hermênutico, faz com que o ato de *Antígona* se fundamente numa pré-compreensão, na existência, ou seja, no não-dito, e que, justamente por isso, esteja próximo de uma dimensão constitutiva do homem, que poderia consolidar um *pensar* condizente com a idéia de dignidade humana.

De todo modo, a forma de ser pensada a dignidade humana - que buscamos exemplificar na obra *Antígona, de Sófocles*, ou seja, lida por um viés hermenêutico, estabelecido em nível da compreensão -, com o advento do pensamento metafísico tomou outros rumos, e a busca da essência, do fundamento último, impossibilitou um pensamento mais radical a respeito da relação do homem com o mundo e, dessa forma, também uma visão não objetificada da dignidade humana.

A metafísica clássica colocou o homem à mercê do mundo, seja do mundo natural, como nos gregos; seja do mundo sobrenatural, como no

medieval. Foi instituído, portanto, um conhecimento da metafísica, na medida em que *a metafísica era a dona do conhecimento*.

Não se pode olvidar, entretanto, que foram dados passos importantes na filosofia greco-medieval, sobretudo pelos estóicos e pelos cristãos, pois aqueles reconheceram o caráter individual do homem, enquanto estes desenvolveram o conceito de pessoa como algo relacional, sagrado e insubstituível.

No entanto, foi no final do período medieval e no início do Renascimento com, por um lado, o *nominalismo* de Guilherme de Ockham, abrindo vista à construção do direito subjetivo; e, por outro, com o *discurso sobre a dignidade*, de Pico della Mirandola, primeiro a reconhecer o homem como ser mais digno da criação divina, que a dignidade humana ganhou um *status* normativo.

Seguindo essa linha de raciocínio, foi Kant quem formulou a tese mais importante sobre a dignidade do homem em voga até os dias atuais. A partir de seu método transcendental *a priori*, de cunho cartesiano – que transformou o *conhecimento da metafísica na metafísica do conhecimento*, provocando a *revolução copernicana* do conhecimento moderno -, que possibilitou a formação de seus imperativos categóricos, Kant pôs o homem como um ser racionalmente livre, com fim em si mesmo, mas determinado por regras que possibilitavam e direcionavam o seu agir.

O pensamento de Kant também trouxe um projeto que logo foi abandonado, isto é, um projeto de antropologia prática, deixado em segundo plano, pelo motivo de pôr em risco sua teoria do conhecimento.

Noutras palavras, Kant desenvolveu um projeto que responderia à pergunta sobre *o que é o homem*, que, na verdade, seria a pergunta-

cerne de seu trabalho, e responderia às suas outras três indagações; entretanto, ao se direcionar para essa pergunta, Kant obstruiria sua analítica transcendental *a priori*, na medida em que o homem não poderia ser visto em sua totalidade, mas somente como uma representação.

Então, ao invés de Kant propor essa *antropo-logia* filosófica para responder à pergunta *que é o homem?*, ele propôs, de acordo com sua teoria do conhecimento, uma *antropo-nomia*, que estava ligada a um outro *lógos*, que era o *lógos* da ética, o *lógos* do *nómos* e da filosofia da história; e a resposta que lhe era dada abrangia apenas a pergunta sobre *o que o homem livre faz e deve fazer de si mesmo?*

Em face disso, o homem, na metafísica moderna, foi considerado como um ser biológico, animal; e um ser lógico, racional; onde o ser lógico racional imperou sobre o ser biológico animal, mas, mesmo assim, o homem era tido como essa fórmula dualista, sendo um pouco de cada coisa.

O resultado alcançado, então, finda-se como uma constante dívida do homem, seja em relação ao mundo, seja em relação a Deus, pois lhe foi imposto um caráter normativo externo, vinculado a uma ética determinada.

Assim foi sempre tratado o homem: *como o máximo do mínimo* ou *como o mínimo do máximo*.

O que ocorre, então, é que quando falamos de dignidade humana no âmbito jurídico estabelecemos uma mera vinculação do homem, isto é, de seu caráter digno a uma normatividade externa, num viés metafísico, objetificado e dualista, que se move num plano ôntico, meramente lógico, subjetivo.

A pergunta que resta, enfim, é a respeito da compatibilidade entre o novo constitucionalismo democrático, pós-segunda guerra - que tem um caráter substancialista, de transformação do *status quo*, e que existe única e exclusivamente por estar fundamentado na dignidade do homem, que se torna princípio instituidor do Estado Democrático de Direito -, em uma visão de ser humano própria da metafísica, que vincula a sua dignidade a uma objetividade ético-normativa, em que a aplicação se dá, portanto, por uma arbitrariedade subjetiva.

Sem sombra de dúvidas, em primeiríssimo lugar deve-se pensar a respeito do discurso filosófico apto a possibilitar, pelo seu *standard* de racionalidade, o projeto do Estado Democrático de Direito e, a partir disso, desenvolver mecanismos dentro da teoria do direito com o fim de satisfazer as promessas desse modelo de Estado.

Entretanto, posicionamo-nos em direção ao paradigma hermenêutico, pois, ele abre a possibilidade, sobretudo, de o homem ser visto como *formador de mundo*, como um existente, e aí começa a dignidade do homem, sendo formador de mundo, isto é, tendo acesso à linguagem, pois, como disse o poeta<sup>475</sup> *nada é onde a palavra fracassa*.

Aliás, é importante frisar novamente que a linguagem não é um instrumento à mercê do sujeito que a usa para dizer o objeto, não! A linguagem, no paradigma hermenêutico, é a condição de possibilidade de ser-no-mundo, ela possui o homem.

Sendo assim, (n)o princípio, nada mais é do que (a) linguagem e a linguagem é, pois, ação; portanto, o que constitui-a-ação no âmbito do

---

<sup>475</sup> DAS WORT, S. George. A citação é devida a STRECK, *Hermenêutica jurídica e(m) crise...*, op. cit., p. 277.



Estado Democrático de Direito é o princípio da dignidade humana, que é o modo de manifestação do **éthos** no direito.

Mas se a dúvida escurecer toda e qualquer compreensão a respeito do princípio da dignidade humana, resta sempre, antes de mais nada, a pergunta: *diz-me a tua posição quanto à relação do homem com o mundo e eu te direi qual é o teu conceito a respeito do princípio da dignidade humana*<sup>476</sup>.

---

<sup>476</sup> Está-se parafrazeando a expressão de WERNER, Kägi. "Diz-me a tua posição quanto à jurisdição constitucional e eu te direi que conceito tens da Constituição". A citação é devida a STRECK, *Jurisdição constitucional...* op. cit., p.13.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins fontes, 2003.

ALBORNOZ, Suzana. *O exemplo de Antígona: ética, educação e utopia*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1999.

AQUINO, Marcelo F. de. *Tomás de Aquino entre a antiguidade tardia e a modernidade renascentista*. No prelo.

ARISTÓTELES, *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 4.ed. 2001.

BACON, Francis. *Ensaio*. 3. ed. Lisboa: Guimarães editores, 1992.

BARRETTO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de filosofia do direito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

BEAUDUIN, Edouard. *Memórias de Erasmo*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BENDA, Ernst. *La salvaguarda de la dignidad humana (artículo 1 de la ley fundamental)*. In: SEGADO, Francisco Fernández (editor). Madrid: Dykinson, 2003.

BLOCH, Ernst. *Diritto naturale e dignità umana*. Torino: G. Giappichelli Editore, 2005.

BODIN, Jean. *Los seis libros de la republica*. 3. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1986.

BOÉCIO. *Escritos/Boécio; tradução introdução, estudos e notas Juvenal Savian Filho*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CANOTILHO, J. J. Gomes. *Constituição dirigente e vinculação do legislador*. Coimbra: Coimbra, 1982.

CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito constitucional e teoria da constituição*. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2004.

CARBONELL, Miguel (org). *Neoconstitucionalismo(s)*. Madrid: Trotta, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político*. In: NOVAES, Adauto (org). *Civilização e barbárie*: São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos constextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma*. 12.ed. São Paulo: Hemus, 1996

DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Bauru. Edipro, 1996.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DIAZ, Reinaldo Suárez; LUNA, Constanza Villamiar. *El mundo de la filosofía*. México: Trillas, 2002.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martin Fontes, 2002.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona: A questão da moralidade*. 4. ed. Campinas: Papirus, 1992.

GADAMER, Hans Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica I*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

HÄBERLE, Peter. *A Dignidade Humana como fundamento da comunidade estatal*. In: SARLET, Ingo Wolfgang (org). *Dimensões da dignidade: Ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HASSEMER, Winfried. *Argomentazione con concetti fondamentali. L'esempio della dignità umana*. In: *Ars Interpretandi: Anuario di Hermenêutica Giuridica*. Padova: Cedam. n. 10/05.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia da direito*. São Paulo: Ícone, 1997.

HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo I*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo II*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HESSE, Conrad. *A Força normativa da Constituição*. Porto Alegre, SAFE, 1991.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins fontes, 2005.

HÖLDERLIN, Friedrich. *No azul sereno...* In: HEIDEGGER, *Ensaio e conferências*

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001

JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.

KANT, Emmanuel. *Antropologia - em sentido pragmatico*. Madrid: Alianza, 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KANT. Immanuel. *Antropologia prática*. Madrid: Tecnos, 2004.

KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

LUKÁCS, George. *Teoria do romance*. Lisboa: Editorial Presença, [s.d].

MATTEUCCI, Nicola. *Organización del poder y libertad: historia del constitucionalismo moderno*. Madrid: Trotta, 1998.

MCLLWAIN. Charles H. A cura di Matteucci, Nicola. *Costituzionalismo antico e moderno*. Bologna: Mulino, 1990.

MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, 2001.

MORAIS, José Luis Bolzan de. *As crises do estado e da constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

MORAIS, José Luis Bolzan de. *Do direito social aos interesses transindividuais: o estado e o direito na ordem contemporânea*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*. São Paulo: Martins Fontes.

OESTREICH, Gerhard. *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*. A cura di Gustavo Gozzi. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

OLIVERIA, Odete Maria de. *Conceito de homem: mais humanista, mais transpessoal*. Ijuí: Unijui, 2006.

OST, François. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

RESTA, Eligio. *Il diritto fraterno*. Bari: Laterza, 2005.

ROLLA, Giancarlo. *Il principio della dignita'umana. Dall'art.10 della costituzione spagnola al nuovo costituzionalismo iberoamericano*. In: SEGADO (editor), op. cit., p. 1467.

SARLET, Ingo Wolfgang. *As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível*. In: SARLET, Ingo Wolfgang (org). *Dimensões da dignidade: Ensaio de filosofia do direito e direito constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 4.ed. Porto alegre: Livraria do advogado, 2006.

SCHÜLER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM editores, 2000.

SEELMANN, Kurt. *Pessoa e dignidade da pessoa humana em Hegel*. In: SARLET, Ingo Wolfgang (org). *Dimensões da dignidade: Ensaio de filosofia do direito e direito constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SEVERINO, Emanuele. *Antologia filosófica: dei greci al nostro tempo*. Milano: BUR Saggi, 2005.

SOFISTAS. A origem do termo. Disponível em: <[http://br.geocities.com/maeutikos/filosofia/filosofia\\_sofistas.htm](http://br.geocities.com/maeutikos/filosofia/filosofia_sofistas.htm)> Acesso em: 02/08/06.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

STEIN, Ernildo. *Conhecimento e linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 5ª Lição.

STEIN, Ernildo. *Conhecimento e linguagem IV: um universo singular da filosofia – um autor examina sua obra*. PUC-RS: Curso complementar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006, 6ª Lição.

STEIN, Ernildo. *Epistemologia e crítica da modernidade*. Ijuí: Unijuí, 2001.

STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Unijuí, 2003.

STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

STEIN, Ernildo. *Vida humana, um conceito da antropologia filosófica*. In: *Veritas*. Porto Alegre: v.48, n.4, 2003.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 3.ed. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2001.

STRECK, Lenio Luiz. *Jurisdição constitucional e hermenêutica: uma nova crítica do direito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 2006.

STRECK, Lenio Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan de. *Ciência Política e Teoria do Estado*. 5.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.



THOMAS, Henry. *Vida de grandes filósofos*. In: KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1997.

TUGENDATH, Ernst. *Lições sobre ética*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

VATTIMO, Giani. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Bergamo: Tascabili Bompiani, 2003

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes.

VITÓRIA, Francisco de. *Relecciones del Estado, de los Indios y del derecho de la guerra*. México: Porrúa, 1974.