

KARINE SALGADO (ORG.).

O DIREITO ENTRE O
O SAGRADO E
O PROFANO



KARINE SALGADO (ORG.).

A religião pode ser tomada por diversos aspectos e as muitas ciências que a abordam são testemunho disso. Desde as provas da existência ou não de Deus até as discussões identitárias próprias do multiculturalismo, todas as abordagens têm um ponto em comum, a identificação da fé e, por via de consequência da religião, como um aspecto incessantemente presente na realidade humana, em qualquer tempo histórico, em qualquer cultura.

A presente obra pretende, a partir de uma abordagem interdisciplinar, debater transversalmente o tema da religião no intuito de contribuir para a reflexão e a busca de soluções que a sociedade contemporânea demanda em torno desta temática. Deste modo, aspectos históricos, filosóficos, sociológicos, jurídicos e antropológicos foram reunidos com o intuito de oferecer uma visão mais ampla e rica da religião e de suas conexões com o direito, vale dizer, mais condizente com a complexidade pertinente ao tema.

ISBN 978-65-89904-70-0




EXPERT
EDITORA DIGITAL

O DIREITO ENTRE O
O SAGRADO E
O PROFANO





Dra. Adriana Goulart De Sena Orsini

Professora Associada IV e membro do corpo permanente do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da UFMG.

Dra. Amanda Flavio de Oliveira

Professora associada e membro do corpo permanente do PPGD da faculdade de Direito da Universidade de Brasília.

Dr. Eduardo Goulart Pimenta

Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG e do Programa de Pós-graduação em Direito da PUC/MG

Dr. Francisco Satiro

Professor do Departamento de Direito Comercial da Faculdade de Direito da USP – Largo São Francisco

Dr. Henrique Viana Pereira

Professor do Programa de Pós-graduação em Direito da PUC Minas.

Dr. João Bosco Leopoldino da Fonseca

Professor Titular da Faculdade de Direito da UFMG

Dr. Leonardo Gomes de Aquino

Professor do UniCEUB e do UniEuro, Brasília, DF.

Dr. Luciano Timm

Professor da Fundação Getúlio Vargas - FGVSP e ex Presidente da ABDE (Associação Brasileira de Direito e Economia)

Dr. Marcelo Andrade Féres

Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG

Dra. Renata C. Vieira Maia

Professora Adjunta da Faculdade de Direito da UFMG

Dr. Rodolpho Barreto Sampaio Júnior

Professor Adjunto na PUC Minas e na Faculdade de Direito Milton Campos, vinculado ao Programa de Mestrado.

Dr. Rodrigo Almeida Magalhães

Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG e do Programa de Pós-graduação em Direito da PUC/MG

Direção editorial: Luciana de Castro Bastos
Diagramação e Capa: Daniel Carvalho e Igor Carvalho
Revisão:Do Autor

A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.



Todos os livros publicados pela Expert Editora Digital estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 BY-SA. <https://br.creativecommons.org/>
"A prerrogativa da licença creative commons 4.0, referencias, bem como a obra, são de responsabilidade exclusiva do autor"

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SALGADO, Karine (Org)

Título: O direito entre o sagrado e o profano - Belo Horizonte - Editora Expert - 2022.

Organizadores: Karine Salgado(Org)

ISBN: 978-65-89904-70-0

Modo de acesso: <https://experteditora.com.br>

1.Direito 2. Religião 3.sociedade contemporânea; I. I. Título.

CDD: 340



OS AUTORES

ALINE CHOUCAIR VAZ: Possui graduação em História, especialização em História da Cultura e da Arte, Mestrado, Doutorado e Pós-Doutorado em Educação. É professora efetiva da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais (FaE/UEMG). Também coordena nesta mesma Universidade, o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Conhecimento e Educação (COED). É editora chefe da Revista Científica SCIAS. Direitos Humanos e Educação.

BIATRIZ BITTENCOURT DE ASSIS: Mestranda em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Integrante do Grupo de Estudos em Direito e Religião da Universidade Federal de Santa Catarina.

CAETANO DIAS CORRÊA: Professor no Curso de Graduação e no Programa de Pós-Graduação (Stricto Sensu) em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Professor dos Cursos de Graduação em Direito e Pós-Graduação (Lato Sensu) em Direito do Centro Universitário Católica de Santa Catarina. Coordenador do Grupo de Estudos em Direito e Religião da Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenador do Grupo de Estudos em Arbitragem da Universidade Federal de Santa Catarina (GEArb/UFSC). Membro do Grupo de Estudos em História da Cultura Jurídica da Universidade Federal de Santa Catarina (Ius Commune). Membro do Centro de Estudos em Direito e Religião (CEDIRE). Mestre e doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Advogado.

DANIEL RIBEIRO DE ALMEIDA CHACON: Professor Efetivo e Pesquisador da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais – FaE/CBH/UEMG. Detém formação em três áreas, a saber: Filosofia, Pedagogia e Teologia / Ciência da Religião.

GABRIEL AFONSO CAMPOS: Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Possui graduação em Ciências do Estado pela Universidade Federal de Minas Gerais (2018) e mestrado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (2021).

GUILHERME DOS REIS SOARES: Mestrando no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Pós-graduado em Direito Constitucional e em Direitos Humanos, Bacharel em Direito pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Pós-graduado em Inspeção Escolar, Pós-graduado em Historiografia Brasileira, Graduado em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Graduado em Geografia pela Universidade Cruzeiro do Sul de São Paulo, atualmente é Professor de História e servidor público estadual na Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais.

HANNAH ROMÃ BELLINI SARNO: Doutora em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia, com a tese de doutorado vencedora do Prêmio Capes de Tese 2021, na área Interdisciplinar. Mestre em Mídia Global e Comunicação Pós-nacional, pela School of Oriental and African Studies (SOAS), da Universidade de Londres. Graduada em Estudos de Cinema, pela London Metropolitan University. Atuou como assessora e pesquisadora na UK Coalition for Cultural Diversity, UKCCD, principal fórum de organizações e agentes culturais da sociedade civil do Reino Unido, envolvidos com a Convenção para a Diversidade de Expressões Culturais da UNESCO.

HELENA ESSER DOS REIS: Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1984), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1991) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2002). Atualmente é professora titular da Universidade Federal de Goiás e bolsista produtividade do CNPq.

IGOR MORAES SANTOS: Doutorando em Direito pela UFMG. Mestre em Direito pela UFMG. Especialista em Direito Público pela PUC-MG. Professor universitário. Ex-coordenador de Pesquisa e Extensão e professor substituto da Universidade do Estado de Minas Gerais - unidade Diamantina. Ex-estagiário de docência em disciplinas de graduação em Direito e Ciências do Estado da UFMG. Advogado. Sócio do escritório Ulisses & Cabaleiro Advogados Associados. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Laureado com os prêmios Barão do Rio Branco e Messias Pereira Donato da Faculdade de Direito da UFMG. Ex-bolsista CAPES de Mestrado e Doutorado.

JOÃO MAC DOWELL: Possui graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira (1958), graduação e mestrado em Teologia pela Philosophische Theologische Hochschule Sankt Georgen (1962/1963) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1968). Membro fundador da Academia Brasileira de Educação (RJ), foi Reitor da PUC-RJ e da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE-BH). Atualmente é professor titular do Departamento de Filosofia da mesma Faculdade.

JOSÉ DE JESÚS LEGORRETA: Licenciado em Sociologia pela Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da Universidade Nacional Autônoma do México. Mestre em Sociologia e Doutor em Ciências Sociais e Políticas pela Universidade Iberoamericana. É também licenciado em Teologia Sistemática pela Universidade de Deusto (Bilbao) e Doutor em Teologia, com especialidade em Eclesiologia, pela Faculdade de Teologia de Granada (Espanha). É professor e pesquisador de Teologia, Sociologia da Religião, Eclesiologia no departamento da Ciências da Religião da Universidade Iberoamericana.

KARINE SALGADO: Professora Associada da Faculdade de Direito da UFMG. Doutora em Direito pela UFMG. Professora visitante da Universidade de Barcelona e da Universidade de Ghent.

Co-Coordenadora do Grupo Internacional de Pesquisa Direitos Humanos: raízes e asas.

MARIAH BROCHADO FERREIRA: Professora Associada da Faculdade de Direito da UFMG. Pós-Doutorado em Filosofia pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Alemanha (Bolsa Capes Sênior-2012/2013). Doutorado em Filosofia do Direito pela Faculdade de Direito da UFMG (2003). Mestrado em Filosofia do Direito pela Faculdade de Direito da UFMG (2000). Especialização em Filosofia do Direito pela Faculdade de Direito da UFMG (1998). Integrante do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG. Integrante do corpo docente do Doutorado Interinstitucional (DINTER) entre UFMG e Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e entre UFMG e Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Coordenadora do Núcleo de Estudos Paideia Jurídica: educação em direitos fundamentais (UFMG). Coordenadora do Projeto Cyberdireito e Filosofia Algorítmica (UFMG). Coordenadora do Projeto de Extensão Mulheres por Minas: o feminino em ação (UFMG). Coordenadora do Projeto Tecnológico Canal Exibidas (UFMG). Pesquisadora em Filosofia e Teoria do Direito, com ênfase em Ética, Hermenêutica e Cyberdireito.

RAUL SALVADOR BLASI VEYL: Doutorando em Direito pela UFMG. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (2019-2021). Bacharel em Direito pela mesma instituição (2014-2018).

RENAN VICTOR BOY BACELAR: Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Viçosa. Destaque pelo Excelente Desempenho Acadêmico conferido pelo Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes e premiado com a Medalha Presidente Bernardes, conferida pela UFV. Estudou na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra/PT de setembro de 2011 a julho de 2012 (PMIG). Possui Especialização Pré-graduação em Direitos Humanos pelo Instituto Ius Gentium Conimbrigae (IGC-Universidade de Coimbra/PT, 2012). Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Aprovado em 1º

lugar no concurso para preenchimento de vagas do doutorado em Filosofia do Estado e Cultura Jurídica, do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da UFMG (Edital Regular de Seleção 2018). Titular do Ofício de Registro Civil das Pessoas Naturais com atribuições notariais de São Domingos das Dores. Professor do RECIVIL - Sindicato dos Oficiais de Registro Civil de Minas Gerais.

TARIQ MODOOD: Professor de Sociologia, Política e Políticas Públicas na Universidade de Bristol (Reino Unido), tendo fundado o centro de Estudos de Etnicidade e Cidadania da mesma Universidade. É bacharel e Mestre pela Universidade de Durham e Doutor pela University College Swansea de Wales (Reino Unido).

VINICIUS BATELLI DE SOUZA BALESTRA: Doutor em Direito pela UFMG, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Karine Salgado. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta. Graduado em Direito pela Universidade de São Paulo (USP).

SUMÁRIO

O direito entre o sagrado e o profano: notas introdutórias13
Karine Salgado

PARTE I FUNDAMENTOS

O sábio e a sabedoria, da ética antiga à ética da beatitude: possíveis aproximações entre Cícero e Santo Agostinho a partir do **Hortensius** 21
Igor Moraes Santos, Guilherme dos Reis Soares

Religião, direito e resistência nativa no Brasil holandês73
Caetano Dias Corrêa Biatriz Bittencourt de Assis

A propriedade no pensamento político do baixo medievo: a contribuição de João de Paris93
Raul Salvador Blasi Veyl, Vinicius Batelli de Sousa Balestra

PARTE II PERSPECTIVAS

Modernidade e secularização 17/11/2021 – VI Simpósio Internacional da Filosofia da Dignidade Humana.....113
João A. Mac Dowell SJ - FAJE

Da tolerância religiosa ao pluralismo democrático125
Profa. Dra. Helena Esser dos Reis

Ética e sentido: a fenomenologia do **ethos** em Henrique Cláudio de Lima Vaz148
Gabriel Afonso Campos, Renan Victor Boy Bacelar

PARTE III DESAFIOS

Os outros entre nós: multiculturalismo e Islã no Reino Unido.....	173
<i>Hannah Romã Bellini Sarno</i>	
Prolegómenos para una lectura decolonial del modelo eurocéntrico de secularización	191
<i>José de Jesús Legorreta, Universidad Iberoamericana, CdMx</i>	
Inteligência artificial entre a ética e o direito: um diálogo com Lima Vaz	203
<i>Mariah Brochado</i>	
A dignidade humana no limiar do sagrado e do profano: contrapontos entre os direitos humanos e o pensamento de Paulo Freire	233
<i>Daniel Ribeiro de Almeida Chacon, Aline Choucair Vaz</i>	
Multiculturalismo sem privilegiar o liberalismo	251
<i>Tariq Modood, Universidade de Bristol</i>	

O DIREITO ENTRE O SAGRADO E O PROFANO: NOTAS INTRODUTÓRIAS

Karine Salgado

A religião pode ser tomada por diversos aspectos e as muitas ciências que a abordam são testemunho disso. Desde as provas da existência ou não de Deus até as discussões identitárias próprias do multiculturalismo¹, todas as abordagens têm um ponto em comum, a identificação da fé e, por via de consequência da religião, como um aspecto incessantemente presente na realidade humana, em qualquer tempo histórico, em qualquer cultura.

Essa constatação pode ser perfeitamente expressa num problema essencial do qual se ocupa a Antropologia Filosófica e que pode ser sintetizado da seguinte forma: “associar o *homo religiosus* às outras dimensões do homem que apresentam um valor heurístico irrecusável na tematização filosófica da interrogação fundamental sobre o que *é* o homem.”² A questão central da essência do ser humano demanda uma reflexão sobre a sua religiosidade, fato que foi percebido e trabalhado em diversos momentos e tradições.

Desta forma, são muitos e variados os esforços de investigação da natureza humana que adentram o problema da fé, como a postura medieval que tomou, de forma emblemática, o ser humano como um ser para Deus.³ Em abordagem diversa, Edith Stein, ao tratar da natureza da pessoa humana, reflete sobre a sua condição de Ser

1 A perspectiva multiculturalista tenta oferecer uma contribuição própria ao ir além de um simples discurso de defesa de direitos humanos ou de uma postura cosmopolitista. MODOOD, Tariq. **Multiculturalism Without Privileging Liberalism**. Palestra proferida no VI Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana, nov/2021.

2 LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **Antropologia Filosófica**. 7^a. Ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 12

3 SALGADO, Karine. **Filosofia da dignidade humana: a contribuição do Alto Medievo**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2010. p. 21. São muitas as perspectivas medievais que abordam o tema. Devido à natureza do presente texto, optou-se apenas por sintetizá-las numa frase que nos serve de ilustração das ideias correntes no período.

finito e a sua tomada de consciência da sua finitude, o que o leva inevitavelmente, na busca de algo que possa lhe sustentar o Ser, ao Ser Eterno.⁴

Feuerbach apresenta uma perspectiva inteiramente diferente para explicar a religião, colocando-a no campo da antropologia. Haveria uma projeção do próprio ser humano na figura de Deus. Esta é compreendida a partir da própria essência humana e da projeção desta essência numa figura divina. Assim, “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa.”⁵

A inesgotável diversidade de posições apenas reforça a relevância do tema religião para qualquer investigação que tenha como objeto o ser humano e sua obra, a cultura. Não é de se surpreender, portanto, dada a indiscutível pertinência da religião à realidade humana, que ela tenha se colocado como um elemento cultural indissociável da vida em sociedade, cujo protagonismo se faz sentir nos valores acalentados por esta sociedade, nas suas normas, na sua organização social e política.

As reflexões sobre o Direito não podem descurar a religião, a despeito da premissa de laicidade do Direito assumida em larga escala contemporaneamente. Isso porque não sendo a religião um elemento que se limita à esfera estritamente privada, está em constante contato e simbiose com a ordem normativa. Além disso, enquanto peça chave da dinâmica social, ela demanda o direito constantemente, motivo pelo qual o debate atento sobre o tema se torna imperioso, exigindo o concurso e a contribuição de diversas áreas do saber.

O processo de secularização empreendido pela cultura ocidental e, em alguma medida, imposto às outras culturas, levou à convicção

4 STEIN, Edith. **Ser finito e ser eterno**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018. P. 157.

5 FEUERBACH, Ludwig. A essência do cristianismo. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 44

de uma contínua diminuição, até o seu total esmaecimento, do papel da religião enquanto agente ativo da conformação dos valores, do direito e da política em uma sociedade⁶. A compreensão da pertença da religião à esfera privada de cada indivíduo começou a ser cunhada no início da Modernidade, com os impasses aos quais os conflitos religiosos levaram a Europa, e parecia, desde então, aos poucos se consolidar como uma verdade não apenas teórica, mas também como verdade de fato.

As últimas décadas do século XX indicaram o equívoco das previsões que apontavam para a ratificação deste processo. Movimentos fundamentalistas, movimentos identitários, intolerância, ascensão política⁷ são algumas das expressões que se tornaram comuns nos debates sobre religião que voltaram a ganhar destaque. Curiosamente, isso se deu quando acreditava-se, para parafrasearmos Nietzsche, que Deus estava quase morto e era absolutamente conveniente, sob muitos pontos de vista, que assim continuasse. O grande equívoco encoberto por esta convicção e que está na sua premissa é que a religião, sendo uma questão pessoal, de fé, se restringiria à esfera privada do indivíduo.

De fato, é inconteste que a religião demanda uma adesão interna, é uma questão de fé, íntima, portanto não pode ser imposta a alguém – ou a um povo – como ocorrido nas soluções aos nossos olhos hoje simplistas demandadas pela Europa setecentista, castigada pelos conflitos religiosos e pela intolerância que a assolava. A Paz de

6 Em sentido contrário, pode-se recordar da tão conhecida posição de Huntington ao anunciar que os conflitos que o mundo testemunharia no futuro próximo seriam pautados preponderantemente em identidades e alinhamentos culturais, dentre os quais, naturalmente, pode-se incluir a religião como elemento de relevo. A título de exemplo, Huntington se refere à importância dos conflitos entre Islã e Cristianismo: “O conflito do século XX entre democracia liberal e o marxismo-leninismo é apenas um fenômeno histórico fugaz e superficial, se comparado com a relação continuada e profundamente conflitiva entre o Islamismo e o Cristianismo.” HUNTINGTON, Samuel. O choque das civilizações. Trad. M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. p. 262

7 Sobre a dinâmica que envolve minorias religiosas e étnicas em uma sociedade e os conflitos dela decorrente, cf. SARNO, Hannah Romã Bellini. **Algo em que acreditar.** Trajetórias de seguidores do Estado Islâmico na Inglaterra. (Tese). Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

Westfália, que simboliza o esforço para se encontrar algum equilíbrio para a Europa esgotada por conflitos⁸, é exemplo desse recurso.

O adágio “*une foy, une loy, un roy*”, que marca a França do século XVII, e que culminaria no Editto de Nantes, igualmente ilustra a postura intolerante em relação a religiões diferentes daquela professada pelo Rei e, por via de consequência, por todo o Estado.

O desgaste causado pelas questões religiosas, somadas às novas ideias que circulam pela Europa durante o período da Ilustração induziram à solução da privacidade da fé, solução esta que gradualmente foi se cristalizando e se concretizando na mente e na cultura ocidental.

Entretanto, não se pode olvidar que a religião, em que pese a demanda da adesão interna, é também manifestação cultural, coletiva e, portanto, pertencente à esfera pública. Aprisioná-la na esfera privada é extirpar dela uma de suas facetas mais importantes que não pode ser substituída simplesmente pela fé e crença pessoal de cada indivíduo. Essa é uma reflexão que as últimas décadas nos impuseram a partir do testemunho de fenômenos que caminharam contra o prognóstico de esmaecimento da religião.

Assim, a academia viu-se novamente enredada em discussões sobre religião, empreitada assumida pelas mais diversas ciências, da teologia à física, da medicina à antropologia, do direito à filosofia.

A presente obra pretende, a partir de uma abordagem interdisciplinar, debater transversalmente o tema da religião no intuito de contribuir para a reflexão e a busca de soluções que a sociedade contemporânea demanda em torno desta temática. Deste modo, aspectos históricos, filosóficos, sociológicos, jurídicos e antropológicos foram reunidos com o intuito de oferecer uma visão

8 WHALEY, Joachim. **Germany and the Holy Roman Empire**. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2012. p.198. Ao comentar os direitos advindos dos acordos que ficaram conhecidos como Paz de Westfália, o autor explica que: “*in 1648, these rights were articulated as safeguards following the final reaffirmation of the princes’ right to determine the religion of their lands (ius reformandi). Yet the notion that all Germans enjoyed freedom of movement and legally protected property rights soon became more generalized.*”

mais ampla e rica da religião e de suas conexões com o direito, vale dizer, mais condizente com a complexidade pertinente ao tema.

A obra foi dividida em três partes, (I) fundamentos, dedicada a abordagem histórico-filosófica, (II) perspectivas, voltada para reflexões contemporâneas sobre a religião em franco diálogo com outras áreas do saber e, por fim, (III) desafios, seção que lança um olhar para o futuro diante dos dilemas envolvendo a religião que afligem a sociedade contemporânea. Passado, presente e futuro, respectivamente, num exercício que convida a pensar o direito e sua relação com a religião a partir de uma perspectiva interdisciplinar.

O livro é resultado das iniciativas do Grupo Internacional de Pesquisa *Direitos Humanos: raízes e asas* (CNPq), empreendidas no âmbito do Programa de Pós-graduação em Direito da UFMG, com apoio da ampla rede de colaboradores que com ele se articulam. Assim, reúne pesquisadores de diversas áreas e instituições nacionais e internacionais, além de pós-graduandos vinculados ao PPGD/UFMG.

REFERÊNCIAS

FEUERBACH, Ludwig. A essência do cristianismo. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

HUNTINGTON, Samuel. O choque das civilizações. Trad. M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **Antropologia Filosófica**. 7^a. Ed. São Paulo: Loyola, 2004.

MODOOD, Tariq. **Multiculturalism Without Privileging Liberalism**. Palestra proferida no VI Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana, nov/2021.

SALGADO, Karine. **Filosofia da dignidade humana: a contribuição do Alto Medievo**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2010.

SARNO, Hannah Romã Bellini. **Algo em que acreditar**. Trajetórias de seguidores do Estado Islâmico na Inglaterra. (Tese). Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

STEIN, Edith. **Ser finito e ser eterno**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

WHALEY, Joachim. **Germany and the Holy Roman Empire**. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PARTE I

FUNDAMENTOS

O SÁBIO E A SABEDORIA, DA ÉTICA ANTIGA À ÉTICA DA BEATITUDE: POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES ENTRE CÍCERO E SANTO AGOSTINHO A PARTIR DO *HORTENSIUS*

Igor Moraes Santos
Guilherme dos Reis Soares

INTRODUÇÃO

A presença de Cícero no pensamento de Santo Agostinho é um daqueles lugares-comuns sempre constatados na leitura prosaica dos clássicos e reproduzidos sob a forma de alusões vagas, mas pouco compreendidos na riqueza ou nos limites de sua constituição. A tradição filosófica faz-nos recordar a análise agostiniana da república romana, na qual fontes ciceronianas são consultadas, em contraponto ao modelo da Cidade de Deus. Também reaparece na descrição da lei temporal e da lei eterna, repensando a distinção dos antigos ao introduzir a vontade de Deus como guia do mundo, com repercussões profundas na lei dos homens⁹. Contudo, quais são os fundamentos dessa ligação entre gerações tão distintas de pensadores? Onde começam e terminam as semelhanças e as diferenças de um diálogo tão frequente entre dois personagens histórico-filosóficos tão heterodoxos?

Buscar aproximações entre Cícero e Santo Agostinho é procurar pontos de ligação entre a tradição da filosofia greco-romana e a tradição do Cristianismo¹⁰ que começava a ser desenhada em seus fundamentos

9 Ver SANTO AGOSTINHO. *De libero arbitrio* I, 6, 15. Cf. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 41. Ambas ecoam CÍCERO. *De legibus* I, 18-19.

10 Não se pode afirmar o Cristianismo como um único movimento, uma vez que haviam correntes distintas. Utiliza-se assim, o termo como forma que englobar o movimento geral de continuação e estruturação levado a efeito pelos Padres da Igreja. “Sabe-se que há uma luta entre aqueles que pretendem mantê-lo vinculado à tradição oriental, não dualista, mas monista, como era a cultura semita - e os fundadores da Escola do Pórtico, Zendo e Crisipo, têm formação semita - e os que procuram, talvez com o objetivo de divulgar mais rápida e eficazmente a “encarná-la”, revesti-la com a linguagem greco-romana. [...] Podemos sustentar, de forma geral, que é com Paulo

teóricos por aqueles que ficarão conhecidos como Padres da Igreja. A doutrina cristã, com efeito, encontrará suporte valoroso em diferentes correntes filosóficas, em especial no neoplatonismo e no estoicismo, cujas marcas permanecerão naquela presentes em seus momentos iniciais. No entanto, o processo não é apenas de influência e absorção, mas também – e irrefutavelmente – de ruptura com estruturas clássicas do pensamento. Não à toa, o estoicismo ganha força no quadro teológico-filosófico porque também representou, quando de sua ascensão, uma certa descontinuidade com a tradição clássica, tanto da Academia quanto do Liceu: é “exatamente naquilo em que os estoicos rompem com a filosofia anterior se aproximam de elementos doutrinários do cristianismo e também de aspectos do pensamento moderno”¹¹, leciona Assmann.

Essa é uma constatação importante, mas que não serve, isoladamente, como chave para a nossa interpretação. Seria uma saída fácil querer enxergar o vínculo travado por Santo Agostinho com Cícero através da penetração do estoicismo na Patrística, e talvez equivocada, uma vez que o orador romano não pode ser descrito, rigorosa e integralmente, como estoico. Um outro tópico promete ser mais fecundo, por sua configuração problemática e suas reverberações de tom universalizante, logo, autenticamente filosófico: a questão da sabedoria. É justamente a filosofia que conecta, intertemporalmente, Cícero e Agostinho. O primeiro faz reiteradas defesas apaixonadas dos estudos filosóficos, dedicando importantes obras ao tema, enquanto o segundo declara, mais de uma vez, que ao ler esses panegíricos do velho cônsul, despertou-se para a filosofia e, com ela, deu um passo em direção à conversão. Todos esses pontos convergem para o *Hortensius*, escrito ciceroniano hoje perdido.

que se dá a passagem do cristianismo orientalizado para aquele helenizado, e que no embate, às vezes áspero e nunca tranquilo, entre os primeiros teólogos, acaba vencendo o cristianismo helenizado, sucessiva base da cultura medieval.” ASSMANN, Selvino José. Estoicismo e helenização do cristianismo. In *Revista de Ciências Humanas* (CFH/UFSC), Florianópolis, v. 11, n.15, p. 24-38, 1995.

11 Idem.

Para chegarmos às conclusões prenunciadas, optamos por dois desvios, metodologicamente justificados. No primeiro, levantaremos algumas reflexões de Cícero sobre a sabedoria e o trajeto do sábio até ela, com seus inevitáveis nexos morais e políticos. No segundo, traremos ao palco o pensamento de Santo Agostinho, delineando a relação de estreita proximidade entre sabedoria e beatitude, da necessidade inicial do autoconhecimento, pela posição privilegiada da racionalidade na alma humana, até a busca pela verdade. Após os dois excursos, o terceiro e último movimento será o esboço de possíveis aproximações entre os dois autores, a partir do *Hortensius*, sem negligenciar as defrontações com os previsíveis afastamentos entre ambos, porquanto sinais da diferença introduzida pelos marcos cristãos, ou seja, da afirmação de Santo Agostinho das bases de um novo pensamento em formação.

1. O SÁBIO E A VIRTUDE: RELAÇÕES ENTRE FILOSOFIA, MORAL E POLÍTICA EM CÍCERO¹²

Na filosofia antiga, a sabedoria (*sophia*) é concebida como uma das virtudes supremas e, como tal, indissociável do agente humano que é seu titular, o sábio, porquanto dependente de um esforço ativo em sua direção.

O termo *sophos*, derivado de *sophia*, aparece nos escritos filosóficos intercambiado, com frequência, com outras designações, a exemplo de “pessoa boa” (*agathos*) e de “pessoa virtuosa” (*spoudaios*, *asteios*). Essa aproximação de sentidos não é arbitrária: a abrangência semântica e conceitual alargada aponta para a posição ética especial do sábio no horizonte moral das sociedades greco-romanas e no plano reflexivo filosófico¹³.

12 Algumas ideias deste tópico foram parcialmente baseadas e encontram-se mais detalhadamente desenvolvidas em SANTOS, Igor Moraes. *A res publica entre a ideia e a história: filosofia, eloquência e tradição no pensamento político jurídico de Marco Túlio Cícero*. Belo Horizonte: Expert, 2021, p. 88 *et seq*, para onde remetemos o leitor.

13 ANNAS, Julia. The sage in ancient philosophy. In: ALESSE, Francesca (ed.). *Anthropine Sophia: studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele*

Em linhas gerais, duas concepções de sábio povoam a literatura antiga. De acordo com a primeira, o sábio é aquele que dotado atributos extraordinários, que ultrapassam a vida cotidiana e o homem comum, por vezes se assemelhando a um deus. É o caso de Platão e de alguns estoicos. Pela segunda, embora destacado, o sábio é um homem inserido na vida ordinária. Assim entendem outros partidários do estoicismo¹⁴. Em todos os casos, ele aparece como norma transcendente, modelo de vida do filósofo e, mais, de todo homem.

Com efeito, as divergências entre escolas filosóficas na caracterização do sábio e, com ele, da legítima vida segundo a filosofia, nutrem pontos comuns, que permitem afirmar alguns traços constitutivos. O ponto de partida é o agir. Entre os gregos, à exceção de Sócrates, recorrentemente invocado, o paradigma do sábio não costuma ser extraído de exemplos de pessoas de destaque, mas, principalmente, da definição de comportamentos ideais caracterizadores. Pierre Hadot assim esboça esse processo: em certo momento de sua vida, o ser humano em busca de sapiência pergunta a si como agiria um sábio naquela ocasião. A resposta varia conforme a orientação filosófica adotada. Cada escola propunha soluções diferentes, considerando as suas premissas teóricas fundamentais e as peculiaridades do modo de vida vislumbrado como sendo o melhor. O pirronismo, o cinismo e o estoicismo, ilustram bem: para as três correntes, sábio era o ser humano autossuficiente e independente (*autarkes*), idêntico a si mesmo, imperturbável pelas coisas exteriores (*ataraxia*), por considera-las indiferentes¹⁵. Mas o que lhe permite ser assim?

Giannantoni. Napoli: Bibliopolis, 2008, p. 11.

14 Ibid., p. 14 *et seq.* Diversas concepções sobre o sábio no estoicismo podem ser vistas em DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 117-123. Cf. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 208-209 e em PLUTARCO. *De stoicorum repugnantiis* 1033c-d; 1043b *et seq.* Cf. *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Trad. M^a. Angeles Durán López e Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004, p. 213-215; 264 *et seq.*

15 HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995, p. 334-340, para todo o parágrafo.

Na perspectiva estoica, para a qual a busca humana pela sabedoria recebe invulgar atenção, os deuses e os homens compartilham a mesma razão. Essa formulação é celebrenmente registrada por Cícero, no *De legibus*:

Y ¿qué hay más divino que la razón, no ya en el hombre, sino en todo el cielo y la tierra? Esa razón que, al alcanzar su perfecto desarrollo, se llama, con justicia, sabiduría [*sapientia*]. Como nada hay mejor que la razón, y ésta es común a dios y al hombre, la comunión superior entre dios y el hombre es la de la razón. Ahora bien: los participantes en una razón común [*rationis societas*] lo son también en la recta razón [*recta ratio*]; es así que la ley es una recta razón, luego, también debemos considerarnos los hombres como socios de la divinidad en cuanto a la ley; además, participantes en una ley común, lo son también en un derecho común; finalmente, los participantes en esta comunión, deben tenerse como pertenecientes a la misma ciudad, y si siguen los mismos mandos y potestades, con más fundamento todavía.¹⁶

No entanto, o compartilhamento do mesmo substrato racional não iguala o humano e o divino. Ambos permanecem âmbitos distintos, embora habitando o mesmo universo. A tarefa da filosofia é conhecer tanto as coisas humanas quanto as coisas divinas (*divinarum et humanarumque rerum*)¹⁷, bem como da *iurisprudencia*, como definiu Ulpiano¹⁸. Enquanto nos deuses a razão é perfeito, entre os homens ela é perfectível, ou seja, pode ser desabrochada à perfeição, mas nem todos atingem essa plenitude. Quem mais se aproxima dela é o

16 CÍCERO. *De legibus* I, 7, 22-23. Cf. *Las Leyes*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953, p. 70-71.

17 CÍCERO. *Tusculanae disputationes*. V, 7. Cf. *Disputaciones tusculanas*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005, p. 390.

18 D. I, 1, 10, 2.

sábio. Ao fazer coincidir a sua razão com a razão divina, sob o prisma estoico, deixa entrever que, ainda que não idênticas, as virtudes dos deuses não são superiores às dos homens, ao menos quando atingem a sabedoria¹⁹.

Tornar-se virtuoso não é, decerto, um processo fácil. É, todavia, um caminho a ser percorrido. A virtude envolve um elemento aspiracional. Todo ser humano parte de um estado inicial, com sua realidade cultural e social, e age transformando essa posição, tentando-a fazê-la melhor. O primeiro passo é o direcionamento a uma virtude, depois a outras, até reconhecer que elas formam uma unidade. Com isso, percebe-se que uma virtude só pode ser buscada em conjunto com outras. É preciso aspirar a ser uma pessoa melhor como um todo. O teor de cada virtude, do que é o melhor e o trajeto necessário para alcançá-lo difere entre as escolas filosóficas da Antiguidade. Contudo, a maioria delas, como sublinhamos, oferece o sábio como modelo de pessoa boa a ser seguido, no qual se tem o exemplo de vida para conquistá-las em suas próprias ações²⁰. Uma vez que reúne em si a virtuosidade global, sendo justo, corajoso, livre, belo etc., o sábio deixa exposto a todos os não-virtuosos o quão longe podem ir²¹.

Cícero compartilha muitos pontos de vista do estoicismo. No entanto, não compactua com todos. O papel paradigmático do sábio que acabamos de evidenciar entre os estoicos, está claramente presente na figura do melhor homem político ciceroniano, mas não propriamente em sua concepção de sábio. Vejamos.

No *De finibus*, Cícero traz Catão apresentando, em tons de defesa, as qualidades do sábio segundo os adeptos do Pórtico:

E como é austera, grandiosa, inabalável a figura ideal do sábio estoico! Desde que foi persuadido pela razão de que o único bem é o bem moral passou

19 HADOT. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 345.

20 ANNAS. *The sage in ancient philosophy*, op. cit., p. 13-14.

21 *Ibid.*, p. 25-26.

necessariamente a sentir-se sempre feliz e a merecer realmente todos aqueles títulos que os insensatos têm o hábito de satirizar. Merece, sem dúvida mais o título de “Rei” do que Tarquínio, homem tão incapaz de se reger a si mesmo como aos seus súbditos; ou o de “Mestre do Povo” (que é o mesmo que “Ditador”), do que Sula, mestre, isso sim, de três vícios pestilentos – luxúria, ganância, crueldade; ou o de “Rico” do que Crasso, que, se não se julgasse pobre, nunca teria querido cruzar o Eufrates para fazer uma guerra injustificada. É com justiça que do sábio se diz que tudo possui, porque só ele conhece o modo como tudo deve ser usado; é com justiça que se lhe chama “Belo”, porque os traços da beleza da mente sobrepujam os do corpo; só ele é livre, porque não está sujeito a nenhum poder, nem obedece ao desejo; é invencível, porque, embora o seu corpo possa ser manietado, nenhuma cadeia há que lhe possa prender a mente. Não precisa de esperar por nenhum prazo para então se ajuizar se ele foi feliz, ou não, ao ter atingido aquele momento em que a morte põe fim à existência, segundo o pouco sábio conselho que um dos sete sábios deu a Crespo; se este, de facto, alguma vez tivesse sido feliz, conservaria a felicidade até mesmo sobre a pira fúnebre que Ciro para ele ergueu. Se efectivamente é verdade que só o homem bom é feliz, e que todos os homens bons o são, então nada merece mais o nosso empenho do que a filosofia, e nada há de mais divino do que a virtude.²²

Como é possível notar dessa passagem, e bem aponta Annas, os preceitos de virtude de matiz estoico, especialmente nas suas reformulações romanas, tendem a estar diretamente inseridos na vida e no agir humano típico, não pretendendo que o homem se torne virtuoso mediante a retirada do mundo ou um exercício isolado e puro

22 CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* III, 75-76. Cf. *Textos filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012, p. 409-411.

da razão²³. Cícero admite essa peculiaridade do estoicismo em relação a outras escolas filosóficas de seu tempo, que pleiteiam um radical distanciamento da vida prática. Ainda assim, crê que os estoicos se equivocam ao sugerir uma doutrina moral extremamente rígida.

De fato, o estoicismo era já famoso por ser uma corrente marcada por exigências severas de comportamento e por orientações inflexíveis. Catão foi escolhido por Cícero justamente por ter se declarado estoico, deixando muitos *exempla* de ações comprometidas com os princípios morais, o que lhe proporcionou tanto admiração quanto reprovações. Para Cícero, o grau de exigência de cada virtude, no quadro do estoicismo, é tão elevado que resulta simplesmente inalcançável ao homem comum. Este é cidadão de uma cidade, envolto em circunstâncias de vida e limitado pela própria natureza humana que, como vimos, é diversa da natureza divina, no que tange à razão. O estoicismo desconsidera essas dificuldades concretas e, por esse motivo, acaba se tornando uma filosofia pobre. O cônsul romano reconhece os méritos da ética estoica, mas não adere integralmente aos seus postulados, principalmente àqueles afeitos ao campo político.

Sobre esse tema, Cícero nota que os estoicos até chegaram a escrever sobre a *res publica*, mas não para fins de uso prático na vida civil (*sed non ad hunc usum popularem atque civilem*)²⁴. O rigor exigido para a implantação dos corolários políticos do estoicismo deixava-os em um plano profundamente abstrato e, portanto, sem utilidade. Problema similar é identificado no epicurismo. O melhor modo de vida, para os epicuristas, embora também afim ao alcance da sabedoria e apesar de recusar um isolamento social absoluto, por conferir um valor precípuo à amizade (em um sentido idiossincrático de integração humana e espiritual), insiste no afastamento do homem da vida política. A imperturbabilidade da alma (*ataraxia*), via para e estágio de perfeição desta, tem como passo o não engajamento nas questões do cenário público, o que foi recorrente entre as filosofias helenísticas, por ocasião da perda de autonomia das *poleis*. Contudo,

23 ANNAS. The sage in ancient philosophy, *op. cit.*, p. 24.

24 CÍCERO. *De legibus* III, 14. Cf. *Las leyes*, *op. cit.*, p. 210-211.

não era essa – ainda – a realidade da Roma do tempo de Cícero. Mesmo na transição para uma configuração imperial, o cotidiano e os valores carregados pelo homem romano eram o de um cidadão engajado na vida da *res publica*²⁵. Se esse ideário começava a desvigorar-se em alguns momentos, o Arpinata não se furtou ao dever de recobrá-lo.

O Cipião ciceroniano faz o contraponto às relações dessas formulações éticas e da filosofia grega em geral com a política. No *De re publica*, exaspera insatisfação com os escritos helênicos acerca do tema, considerando faltar-lhes a indispensável presença das lições da experiência, obtida somente por meio dos esforços pessoais enquanto cidadão e dos antepassados²⁶. Com efeito, os *maiores*, fundadores de Roma – não apenas na acepção do ato inaugural, mas também no trabalho de construção que se arrasta até o presente –, podem ser considerados sábios, pois suas ações e conquistas foram transformadas em leis e instituições que se mostram ainda as melhores, as mais bem acabadas para o povo romano. Os grandes antepassados são, enfim, modelo daquilo que é o mais benéfico para uma *res publica*, e isso em razão da experiência legada²⁷:

He hablado de esto con cierta extensión porque en esta obra me he planteado y me propongo desarrollar el tema de la república, y, para que no resultara inútil, debía antes de nada quitar toda duda sobre la dedicación a la política. Pero, si hay quienes se dejan llevar por la autoridad de los filósofos, que presten atención por un momento y escuchen a aquellos filósofos que tienen la máxima autoridad y fama entre las personas más doctas, y que yo considero que, por haber tratado y escrito extensamente sobre

25 Ver NICOLET, Claude. *Le métier du citoyen dans la république romaine*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1976; NICOLET, Claude. O cidadão e o político. In: GIARDINA, Andrea (dir.). *O homem romano*. Trad. Maris Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1991, p. 19-48.

26 CÍCERO. *De re publica* I, 35-37. Cf. *Sobre la república*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984, p. 61-62.

27 CÍCERO. *De re publica* III, 7. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 126-127.

la república, han desempeñado ya alguna función en ella, aunque no la hayan gobernado personalmente; en efecto, yo veo a los que los griegos llamaron los “Siete Sabios” como expertos, casi todos ellos, en toda la materia política, pues no hay nada en lo que la capacidad humana se acerque más a lo divino que la constitución de nuevas ciudades y la conservación de las ya constituidas.²⁸

Valente, em monografia sobre os elementos da ética estoica em Cícero, interpreta-o como situado “entre duas concepções da Filosofia e, poderíamos acrescentar, entre duas épocas e duas civilizações, entre o Sábio dos velhos tempos e o Político dos tempos novos”²⁹. Isso significa dizer que, para ele, por um lado, a vida política não é rebaixada a um plano secundário, típico do pensamento helenístico, em favor de uma sabedoria autoexilada, por outro, defende que a filosofia tem um papel ativo na *civitas*. Em outros termos, *a concepção ciceroniana de sabedoria possui uma dupla dimensão constituinte, como pensamento e como ação*.

Vimos que a sapiência foi considerada pelos filósofos da Antiguidade como um modo de ser e, dentre todos, o melhor, no qual a alma encontra o seu equilíbrio pleno, sob a guia da razão. O homem que alcança esse estado espiritual, o sábio, distingue-se sobremaneira de todos os demais. Na leitura de Hadot, ele aparece como uma espécie de “super-homem”. A filosofia é a atividade através da qual o homem pode tornar-se sábio. Ela é, de fato, o exercício da sabedoria. Como tal, implica em um pensar e expressar-se de uma maneira singular, em um agir e ver o mundo de um modo particular. Por isso, a sabedoria depende de uma opção existencial, de uma escolha de vida, na forma da filosofia. Longe de ser simples apossamento e depósito de

28 CÍCERO. *De re publica* I, 12. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 42-43.

29 VALENTE, Pe. Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 381.

conhecimentos, é um exercício permanente, o mais elevado agir do homem, que pode levar à excelência, isto é, à virtude da alma³⁰.

Cícero reconhece esse papel formativo humano insuperável da filosofia. Admite, também, que as teorias políticas gregas foram construídas partindo dessa premissa que relaciona filosofia e *paideia*³¹, rejeitando, obviamente, algumas proposições helenísticas de alijamento de qualquer engajamento na vida prática social. Homem, cidadão e filosofia são noções dotadas de interligações fundamentais. No entanto, a essa tradição grega Cícero busca inserir a tradição romana. Com isso, a virtude — e a sabedoria, virtude superior — ganha cores próprias, reformulada em seus substratos estoicos.

Na perspectiva ciceroniana, o homem e os deuses compartilham a mesma virtude. Trata-se de uma derivação da universalidade da razão que outrora salientamos, de origem estoica. Por isso, não há gradação entre a virtude divina e a virtude humana: “a virtude é a natureza em plenitude”, observa Lisi³². A justiça exsurge como outra virtude fundamental por ser o reflexo da razão imperante no mundo. A justiça humana, principalmente sob a forma das leis humanas que regerão os homens na vida em sociedade, deve espelhar-se na justiça natural, expressão primária da unidade e da coerência do universo³³. A *res publica* está inserida nessa ordem universal e com ela deve harmonizar-se. Cada povo possui uma constituição político-social própria e, para ser a mais apropriada a permitir a cada um de seus integrantes desenvolver as suas potencialidades naturais, precisa responder às disposições peculiares a esse povo. O equilíbrio da ordem universal encontra correspondência na composição das partes fundamentais da vida coletiva, que devem ser organizadas de forma a assegurar a estabilidade e, assim, a prosperidade. Como em Platão,

30 HADOT. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 334.

31 Sobre a concepção de *paideia*, ver o monumental JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

32 LISI, Francisco Leonardo. La noción de ley natural en Cicerón. *Ética & Política*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 217-232, 2014, p. 227.

33 Ibid., p. 228. Ver CÍCERO. *De legibus* I, 40-41. Cf. *Sobre las leyes*, op. cit., p. 86-89.

o esquema da república de Cícero busca uma *concordia* interior que depende do ser humano, segundo a sua natureza. A harmonia natural do homem é verificada na ordenação do corpo pela alma e, nesta, o governo da razão sobre as suas partes. Simetricamente, na instância político-jurídico, o Senado exerce sua *auctoritas*, junto à *potestas* do *populus* e o *imperium* dos magistrados, sendo esta configuração concertada propiciada pela liderança do *rector*, cidadão que se destaca pelo justo equilíbrio dos elementos constitutivos do humano recém-descritos. Assim, exterioridade e interioridade articulam-se em um movimento simultâneo de dupla via: virtude e *res publica*, *res publica* e virtude. Como conclusão, no *De re publica*, defende D’Ors, o mais importante para uma *res publica* não é a forma de governo, as estruturas políticas, mas, sobretudo, a virtude dos homens que a governam: o bom funcionamento e o sucesso desses agentes como humanos é condição inderrogável para o bom funcionamento e o sucesso da república³⁴.

Não é demais ressaltar que as virtudes exaltadas no *rector* se confundem, em larga medida, com as qualidades tradicionalmente exaltadas no meio social romano de seu tempo. Não apenas eram atributos sociais e pessoais discernidos nos *maiores* e causa da grandeza deles, mas também vivas na vida presente da sociedade – embora cada vez mais raras – enquanto o *ornamentum* (conjunto das principais e mais valorosas virtudes) caracterizador da *nobilitas*³⁵. Com efeito, em Cícero, *virtus* é termo usado frequentemente para designar uma noção que ultrapassa as fronteiras do homem singularmente considerado, sendo identificada nos ancestrais e no povo romano como um todo (neste último caso, principalmente para justificar a superioridade dos romanos em relação a outros povos)³⁶. Etimologicamente, *virtus*

34 D’ORS. Introducción. In: CICERO. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 24-25.

35 HELLEGOUARC’H, Joseph-Marie. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*. Paris: Les Belles Lettres, 1963, p. 234.

36 Cf. CICERO. *Pro Murena* 18. Cf. *Discursos V*. Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1995, p. 417-418; *In Verrem II*, 5, 50. Cf. *Discursos II*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990, p. 247-248; *Tusculanae disputationes I*, 3; IV, 3. Cf. *Disputationes tusculanas*, *op. cit.*, p. 105-107; 327-328; *Brutus* 75. Cf. *Opere retoriche*. A cura di Giuseppe

significa a situação ou a qualidade do *vir*, quer dizer, do homem digno de seu nome³⁷. Nos mais diversos domínios da atividade humana por excelência, na mundivisão latina, como a política, o direito e a guerra, podia exprimir a qualidade pela qual se distingue um orador, um magistrado ou um líder militar; quando atribuída a uma pessoa específica, sintetiza o conjunto de virtudes a ela peculiares; portanto, em ambos os casos, sempre associada a uma dimensão prática, assentada em exemplos de ação³⁸. Cícero distingue os elementos da *virtus* em dois tipos: de execução (*facere*), *virtus* em sentido próprio do termo, qualidades de todos os homens engajados na vida política; e de decisão (*sentire*), a *prudentia*, própria do homem de governo³⁹. Isso quer dizer que, para o cidadão, *virtus* é atividade, coragem e energia⁴⁰.

Dentre as virtudes superiores, já destacamos, a *sapientia* é o conhecimento de tudo o que é humano e divino, viabilizado pela filosofia⁴¹. Ser sábio é ter capacidade de julgar sensatamente, de

Norcio. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970, v. I, p. 630-631; *Philippicae* IV, 13. Cf. *Filípicas*. Trad. Juan Bautista Calvo. Barcelona: Planeta, 1994, p. 92.

37 CÍCERO. *Tusculanae disputationes* II, 43. Cf. *Disputaciones tusculanas*, *op. cit.*, p. 241: “A ver si va a resultar que, aunque todas las disposiciones rectas del alma reciben el nombre de virtudes, este no es el nombre adecuado para designarlas a todas, sino que todas han tomado su nombre de la que destacaba sobre las demás.”

38 CÍCERO. *Brutus* 232; 235. *Opere retoriche*, *op. cit.*, p. 722-725; 724-727; *De re publica* I, 2. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 36-37; *De officiis* I, 19. Cf. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 21-22; *Pro Murena* 30. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 425-426; *Pro Plancio* 80. Cf. *Le orazioni*. A cura di Giovanni Bellardi. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1975, v. III, p. 914-915.

39 CÍCERO. *Pro Sestio* 86. Cf. *Discursos IV*. Trad. José Miguel Baños Baños. Madrid: Gredos, 1994, p. 343.

40 CÍCERO. *Pro Sestio* 62. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 326-327; *De domo sua* 39. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 128-129; *Pro Milone* 3; 6; 41; 81; 89; 99. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 480-481; 482; 506; 530; 535-536; 541; *In Pisonem* 79. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 816-819; *Philippicae* VII, 6; VIII, 1; IX, 9; X, 9; 11; 16. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 123-124; 131; 147; 154; 155; 157; *In Catilinam* I, 3; III, 14; 26; 28. Cf. *As catilinárias*. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, s/d, p. 16; 135; 156; 161. Cf. HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 242-254, para todo o parágrafo.

41 CÍCERO. *De officiis* II, 5. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 78; *Tusculanae disputationes* V, 7. Cf. *Disputaciones tusculanas*, *op. cit.*, p. 390; *De legibus* I, 58. Cf. *Las leyes*, *op. cit.*, p. 106-107.

raciocinar⁴². Por conseguinte, ser sábio é ter habilidade e saber fazer, agir como convém em todas as circunstâncias, o que é imprescindível a um estadista. Tal homem de ação deve ser capaz de prever as consequências boas ou ruins de uma decisão a fim de poder agir com melhor conhecimento de causa. Se não se verifica no *populus* em seu conjunto, por outro lado, é virtude natural à *ordo senatorius*, formada pelos cidadãos mais experientes, e tem em vista a *utilitas civium*, ou seja, o bem da comunidade⁴³. De acordo com essas descrições, fica evidente a proximidade entre *prudencia* e *sapientia*, porém, não se confundem. A prudência é, ao mesmo tempo, mais ampla e menos elevada do que a sabedoria, ou melhor, é um elemento desta última: no âmbito político, *sapientia* indica uma *prudencia* superior, presente no homem dotado de conhecimentos intelectuais, de experiência concreta e formado pela filosofia⁴⁴.

Feitas essas considerações, podemos arriscar a concluir que a virtude, em Cícero, manifesta a permanente insatisfação do homem com aquilo que ele é, ou, inversamente, afirma a possibilidade de aprimoramento moral do homem⁴⁵. À diferença dos estoicos, trata-se de um processo contínuo em direção à perfeição que se acredita realizável não apenas pelo sábio (para a escola do Pórtico, somente ele teria *boulesis*, que Cícero traduz por *voluntas*) — que bem vimos

42 CÍCERO. *De legibus* I, 23. Cf. *Las leyes*, *op. cit.*, p. 70-73.

43 CÍCERO. *Pro Cluentio* 84. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 214-215; *Philippicae* X, 17; XI, 7; XIII, 5. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 157-158; 164-165; 191-192; *De re publica* I, 45; II, 51. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 66; 111-112; *Pro Rabirio Postumo* 1. Cf. *Discursos VII*, *op. cit.*, p. 231; *Pro Plancio* 9. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 846-849; *In Verrem* II, 1, 52. Cf. *Discursos I*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990, p. 296; *Pro Milone* 62. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 518; *De partitione oratoria* 88. Cf. PINHEIRO, Nídia Emanuel Magalhães. *Cícero, As divisões da arte oratória: estudo e tradução*. 2010. 118f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes – Literaturas Clássicas). - Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2010, p. 81-84.

44 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 271-275. Cf. CÍCERO. *De officiis* I, 153; II, 5. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 71-72; 78; *De haruspicum responsis* 19. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 230-231; *Ad Quintum fratrem* I, 1, 29. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*. A cura di Carlo di Spigno. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2002, p. 76-79.

45 Nesse preciso sentido, ver a argumentação desenvolvida em SANTOS. *A res publica entre a ideia e a história*, *op. cit.*, p. 95 et seq.

ser uma figura apartada do comum dos homens — , como também por qualquer ser humano (mesmo o mais simplório e limitado, *stultus*, que para o estoicismo, gozaria apenas de libido, ou seja, pulsões concupiscentes alheias a qualquer racionalidade)⁴⁶. Na criativa proposição ciceroniana, *voluntas* não expressa a razão perfeita dos estoicos, demasiadamente exigente, mas a dinâmica da alma humana que confere a cada um, seja sábio, seja *stultus*, parcela de iniciativa e de responsabilidade nas suas ações e na sua vida. Em outros termos, todo ser humano possui vontade racional que participa de suas decisões. Mesmo quando erra nas escolhas, pode aprender com elas, avançando no estado de sua razão em direção à sabedoria. Retomando a premissa estoica, a racionalidade é comum a todos os homens, todavia, nasce como potencialidades que dependem de atualização. Não faria sentido se o homem não fosse capaz de fazer escolhas racionais: como haveria de tornar-se sábio?⁴⁷

Esse é um processo de aperfeiçoamento moral que perpassa toda a vida e que, cabe ponderar, executa-se partindo de um contexto familiar, social, cultural e de linguagem particular, sedimentado na tradição e reavivado no presente pelo exemplo dos ancestrais⁴⁸. Por um lado, não se arrisca a propor uma mudança radical do modo de vida vigente e testificado pelos antepassados, porquanto único horizonte a informar o mundo do homem antigo. Por outro, esse mesmo homem não se conforma com as coisas tais como ela se apresentam. Em carta, Cícero lembra ao irmão Quinto que, para um bom governo, é necessário ter iniciativa, valendo-se da razão para aproveitar as circunstâncias e as oportunidades nelas abertas⁴⁹. Em outra ocasião,

46 CÍCERO. *Tusculanae disputationes* IV, 12. Cf. *Disputationes tusculanas*, *op. cit.*, p. 333-334.

47 LÉVY, Carlos. *Histoire de la philosophie: Cicéron*. Chasseneuil-du-Poitou: CNED, [s.d], p. 98-100; 107; CÍCERO. *De re publica* I, 47. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 67. Assim também em *Tusculanae disputationes* III, 71. Cf. *Disputationes tusculanas*, *op. cit.*, p. 314-315.

48 ANNAS. The sage in ancient philosophy, *op. cit.*, p. 12.

49 CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* I, 1, 3-5. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, *op. cit.*, p. 52-55.

ele defende a necessidade de adaptar-se aos tempos, mormente na política, tendo em vista o caráter efêmero e inconstante do humano:

En efecto, consideraría que no se ha de luchar contra fuerzas tan poderosas ni se ha de suprimir, aun cuando fuese posible, la primacía de los más eminentes ciudadanos, ni se han de mantener los mismos principios cuando han variado por completo las circunstancias y han cambiado los sentimientos de los hombres de bien; al contrario, hay que amoldarse a los tiempos: nunca en el gobierno de los grandes hombres de Estado ha sido motivo de elogio la obstinación permanente en una misma idea, sino que, al igual que en la navegación es un arte capear el temporal aun cuando no puedas tomar puerto — pero cuando tienes la posibilidad de alcanzarlo tras replegar velas, es de necios mantener con riesgo el nimbo inicial en lugar de virar para arribar a tu destino —, del mismo modo en el gobierno de la República — puesto que todos nosotros debemos tener como máxima, tal como con tanta frecuencia repito, un retiro digno — no debemos mantener siempre el mismo lenguaje, pero sí el mismo objetivo.⁵⁰

Cícero, na esteira de Carnéades, mesmo admitindo a necessidade e o destino, ligadas a causas eternas, defende permanecer ainda algo ao arbítrio⁵¹. Assim, o melhor homem, como *vir prudens*, deve saber aproveitar a fortuna através do esforço⁵². Disso é possível inferir que, se os vícios podem nascer por causas naturais, é possível extirpá-los a partir da vontade, do empenho e do aprendizado (*voluntate, studio, disciplina*)⁵³. Enquanto o animal é um “ser acabado”, nascendo,

50 CÍCERO. *Ad familiares* I, 9, 21. Cf. *Cartas III: Cartas a los familiares, op. cit.*, p. 208-209.

51 CÍCERO. *De fato* 31; 38; 40. Cf. *Sobre lo destino, op. cit.*, p. 318; 324-326.

52 CÍCERO. *De officiis* II, 19-20. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 84.

53 CÍCERO. *De fato* 11. Cf. *Sobre lo destino, op. cit.*, p. 299.

vivendo e morrendo sem modificações em sua estrutura interior, o homem, ao contrário, diferencia-se por “fazer a si mesmo” durante sua existência: a *virtude* é conquistar a si próprio, ser honesto é estar em conformidade com a sua natureza, que é desenvolver aquilo que lhe é peculiar, ou seja, a razão⁵⁴. Distanciando-se dos seres selvagens, aproxima-se das divindades:

Sin más rodeos, en ésto: En que este animal previsor, sagaz, ingenioso, agudo, dotado de memoria, lleno de razón y consejo, que llamamos hombre, fué engendrado por el altísimo dios con una condición verdaderamente privilegiada. Sólo él, entre tantas razas y variedades de seres animados, participa de razón y pensamiento, siendo así que todos los demás se ven de ello privados. Y ¿qué hay más divino que la razón, no ya en el hombre, sino en todo el cielo y la tierra? Esa razón que, al alcanzar su perfecto desarrollo, se llama, con justicia, sabiduría. Como nada hay mejor que la razón, y ésta es común a dios y al hombre, la comunión superior entre dios y el hombre es la de la razón. Ahora bien: los participantes en una razón común lo son también en la recta razón; es así que la ley es una recta razón, luego, también debemos considerarnos los hombres como socios de la divinidad en cuanto a la ley; además, participantes en una ley común, lo son también en un derecho común; finalmente, los participantes en esta comunión, deben tenerse como pertenecientes a la misma ciudad, y si siguen los mismos mandos y potestades, con más fundamento todavía. En efecto, siguen las disposiciones celestiales, la inteligencia divina, a dios omnipotente, de surte que todo este universo mundo debe reputarse como una sola

54 TAVARES, Júlia Meyer Fernandes. *A Filosofia da Justiça na obra de Marco Túlio Cícero*. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito). 64f. Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 89. Sobre a beleza moral e a distinção em relação à apresentação tradicional de quatro virtudes cardeais no *De officiis*, LÉVY. *Histoire de la philosophie: Cicéron, op. cit.*, p. 104.

ciudad común, humana y divina a la vez. Y del mismo modo que en las ciudades, por una cierta razón de la que se hablará en lugar oportuno, se distinguen diversas situaciones familiares según el parentesco, eso mismo ocurre, con tanto mayor brillo y gloria, en la naturaleza universal, por lo que las personas humanas y divinas están integradas como parientes en una gran familia. [...]

De ahí, resulta que conocer a dios es como recordar, diríamos, nuestro propio origen. En efecto, una misma virtud hay en dios y en el hombre, que no hay en ningún otro ser; y la virtud no es otra cosa que la naturaleza perfeccionada y llevada a su máximo desarrollo; hay, pues, una semejanza entre el hombre y dios. Siendo cierto así, ¿qué parentesco puede haber más íntimo y más cierto? Así, pues, la naturaleza ha sido tan pródiga en abundancia de cosas para el provecho y utilidad de los hombres, que todo lo creado parece que se nos donó de intento, no que nació por acaso; y no sólo todo lo que espigas y frutos reparte la tierra fecundada, sino también los animales, procreados evidentemente ya para su uso, ya para disfrute, ya para alimentación de los hombres. También las innumerables artes fueron descubiertas gracias al magisterio de la naturaleza, imitando a la cual la razón ha conseguido hábilmente las cosas necesarias para la vida.⁵⁵

Portanto, para Cícero, falar em aprimoramento do homem é falar em desenvolvimento da razão, um processo em direção à perfeição, que é estar em conformidade com a sua natureza. No entanto, como esta, a perfeição é aquela que lhe é possível, buscada no seio da *res publica*, ou seja, com cidadão. De fato, como sintetiza Corassin, com base em Nicolet, para os romanos, “ser cidadão é muito mais do que ter um simples status jurídico, é uma espécie de ofício e até um modo de

55 CÍCERO. *De legibus* I, 22-26. Cf. *Las leyes*, op. cit., p. 70-75.

vida”⁵⁶. Ao incitar os cidadãos à ação política, Cícero está defendendo como melhor forma de vida o modelo da vida do homem político, de devoção integral à cidade⁵⁷, com o que perpetua o postulado grego de indivisibilidade da política e da moral são indivisíveis, agora justificados de maneira original ao modo romano⁵⁸.

2. A SABEDORIA E BEATITUDE EM SANTO AGOSTINHO

Embora o pensamento cristão tenha início em um contexto helênico-romano, nos últimos suspiros do império do Ocidente, as inovações por ele introduzidas são marcantes, sua particularidade e originalidade não podem ser negadas⁵⁹.

De forma especial, na trajetória traçada por outros importantes nomes da Patrística, o pensamento desenvolvido por Santo Agostinho é referência para o nascente cristianismo, enquanto a religião toma corpo.

Agostinho direciona, de forma eudaimônica, toda sua produção filosófico-teológica para um propósito, um objetivo que deve ser buscado por todo cristão, a beatitude. Na cumeada de sua produção filosófica encontra-se o ponto de interligação mais forte com suas raízes helenísticas, onde se desponta sua ligação e interesses profundos para com a sabedoria⁶⁰.

56 CORASSIN, Maria Luiza. O cidadão romano na República. *Projeto História*, São Paulo, n. 33, p. 271-287, dez. 2006, p. 277.

57 CÍCERO. *De re publica* I, 12. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 42-43.

58 PÖSCHL, Viktor. Quelques principes fondamentaux de la politique de Cicéron. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a. 131, n. 2, p. 340-350, 1987, p. 343. Exemplos em CÍCERO. *Ad Atticum* IX, 4. Cf. *Cartas II: Cartas a Ático*. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996, p. 41-42 (questiona sobre o tirano e o governo); *Ad Fam.* I, 9. Cf. *Cartas III: Cartas a los familiares*. Trad. José A. Beltrán. Madrid: Gredos, 2008, p. 183-216 (necessidade de se adaptar às circunstâncias dos tempos); *Pro Marcello* 23. Cf. *Discursos VII*, *op. cit.*, p. 286 (a restauração da república somente é possível pela restauração do *mos maiorum*).

59 SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana: por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

60 Deve-se anotar, de início, que o conceito de sabedoria na obra Agostiniana é multifacetado, sendo comprimido ou expandido nos diversos momentos em que é

É justamente em Cícero, através da obra perdida *Hortensius*, que Agostinho é despertado para o amor à sabedoria⁶¹, cujas relações serão abordadas de forma aprofundada em momento oportuno.

Desde então, ele não deixou de ser consumido por um ardente amor pela sabedoria e, a partir de então, essa descoberta sempre permaneceu para ele como o primeiro passo no doloroso caminho que deveria conduzi-lo para Deus.⁶²

A sabedoria nos moldes cristãos, traçados por Agostinho, deveria ser buscada no homem, em sua prática, e não somente em títulos filosóficos. Neste ponto, a ressalva de Etienne Gilson deve ser reafirmada.

Ora, é fato capital para a compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida, por ele, com a beatitude. O que ele procura é um bem cuja posse satisfaz todo desejo e, por consequência, confere a paz. De início, este eudemonismo fundamental indica que a filosofia foi imediatamente e permanecerá, para santo Agostinho, como a investigação especulativa de um conhecimento desinteressado da natureza.

apresentado. Como bem apresenta a organização do livro *O livre-arbítrio*: “O termo “sabedoria” – *sapientia* – oferece na linguagem agostiniana múltiplos sentidos. Neste item, a sabedoria é evocada conforme o seu uso corrente: no sentido de prudência, arte de bem viver, opção de vida. No próximo item (26), veremos Agostinho empenhar-se em definir a sabedoria como a Verdade na qual se vê e se possui o sumo Bem. No item 27, ele considera a sabedoria de outro ponto de vista: a universalidade. É ela a mesma para todos, tal como a luz do sol.” SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. p. 265. Neste ensaio, não serão abordados posicionamentos específicos do conceito sabedoria nas obras de Santo Agostinho, mas buscar-se-á uni-los em torno de uma compreensão comum de sabedoria e beatitude.

61 SANTO AGOSTINHO. *Confessiones* III, 4, 7-8. Cf. *Confissões*. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores), p. 60.

62 GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 16.

[...] Para santo Agostinho, portanto, pode haver, e há, uma grande abundância de especulação, mas ela sempre visa fins práticos e seu ponto de aplicação imediata é o homem.⁶³

Sabedoria e beatitude são para Santo Agostinho, o mesmo ponto para onde todo cristão deve almejar caminhar. Para alçar-se à beatitude, o homem deve primeiro buscar-se. Somente conhecendo a si mesmo e sua natureza, pode o homem ocupar o lugar que lhe foi conferido por Deus⁶⁴.

Agostinho desenvolve uma análise da estrutura física, filosófica e teológica do homem, depurando suas partes, iniciando com corpo, seus sentidos e estrutura, buscando a maneira como os sentidos são julgados pela *mens*, até se deparar com a alma⁶⁵, ponto de interligação com as ideias divinas.

O homem compõe-se de um corpo e de uma alma, unidos de tal maneira que a alma confere a vida e o movimento ao corpo que ela anima. A alma é, portanto, superior ao corpo e, de qualquer maneira, se há um soberano bem superior ao homem, este não poderia ser um simples bem do corpo, mas um bem da alma, que é o que há de mais elevado no homem.

63 Ibid., p. 16.

64 Ibid., p. 17: “Para que a alma, sabendo o que ela é, viva de acordo com sua verdadeira natureza, ou seja, para se colocar no lugar que lhe convém: abaixo d’Aquele a quem ela deve se submeter, acima do que deve dominar; acima do corpo e abaixo de Deus.”

65 SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: eudaimonia aristotélica para à beatitude agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998 p. 158: “A prioridade do homem como alma que, unida a um corpo, dele se apodera, usa e governa. Não é a simples unidade de duas partes, formando uma terceira. O corpo também terá o seu lugar futuro, segundo o plano divino, na ressurreição. Mas o essencial e a verdade estão na alma, como o próprio processo de interiorização vai revelar. Assim, a alma, além de ser a porta para a felicidade, o caminho pelo qual nós nos reencontramos mediante os sinais estabelecidos para a nossa peregrinação, como a encarnação de Cristo, ela também é um dos pilares de sustentação da Filosofia Cristã.”

Ora, a virtude é o que confere à alma sua perfeição e a torna boa.⁶⁶

A felicidade do homem é ponto de passagem na ascensão rumo às ideias divinas e à beatitude, mas pode o homem ser feliz? Agostinho apresenta uma proposta simples, mas de notável solidez. A segurança⁶⁷ é o que traz felicidade ao homem.

Ao desejar coisas materiais, que o mundo oferece, o homem se lança em um complexo jogo de forças, onde nem sempre pode ganhar⁶⁸. A perda do objeto de seu desejo é fonte das inúmeras aflições que se abatem sobre o espírito humano, sobre as quais não se tem poder algum para alterar. Ocorre que a solução está sempre ao seu alcance.

Ao direcionar seu desejo para as coisas do alto, elegendo entre as infinitas possibilidades dispostas no mundo, aquelas que mais se aproximam da bondade de Deus e de suas ideias, o homem se resguarda de buscar e conseguir coisas que não podem ser consumidas pelas mazelas da matéria.

É na força, e na perpetuidade das coisas do alto que se encontra o caminho para a felicidade humana⁶⁹: “O problema da beatitude, portanto, consiste em saber o que o homem deve desejar para ser feliz e como pode adquiri-lo.”⁷⁰

66 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. *op. cit.*, p. 23.

67 SANTO AGOSTINHO. *De libero arbitrio II*,20,54. Cf. *O livre-arbítrio*. *op. cit.*, p. 71. Nesta mesma obra, Agostinho aborda sobre a noção de liberdade humana atrelada à sua utilização, somente a vontade livre e desimpedida que é direcionada para Deus é verdadeiramente livre.

68 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *op. cit.*, p. 18-19.

69 Embora não haja, na obra Agostiniana, citação expressa ao trecho Bíblico, é inegável a proximidade de significado com Mateus 6:19,20: “O verdadeiro tesouro – Não ajunteis para vós tesouros na terra, onde a traça e o caruncho os corroem e onde os ladrões arrombam e roubam, mas ajuntai para vós tesouros no céu, onde nem a traça, nem o caruncho corroem e onde os ladrões não arrombam nem roubam; pois onde está teu tesouro aí estará também teu coração.” Cf. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus. 2002

70 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *op. cit.*, p. 19.

A felicidade do homem está, portanto, em buscar a sabedoria de Deus e encontrá-la, sem risco de perdê-la. No entanto, é preciso acreditar que se pode buscar e encontrar a sabedoria. Neste ponto Agostinho condena o ceticismo, pois se infeliz é aquele que não consegue o que busca, o cético jamais encontrará a sabedoria, pois não acredita que ela seja alcançável. Como pondera Gilson, “se a sabedoria implica a beatitude, e se a beatitude implica Deus, o cético não poderia possuir nem Deus, nem a beatitude, nem a sabedoria.”⁷¹

Surge assim o primeiro ponto que delimita a sabedoria, bem como a beatitude para Agostinho. A beatitude é um bem do espírito, e não do mundo material.

Pode-se carecer de muitas coisas sem perder a felicidade, pois a beatitude é um bem do espírito que a perda de todos os bens materiais não poderia comprometer em nada; aliás, o sábio apenas deseja o possível a fim de jamais ver seus desejos frustrados.⁷²

Como bem do espírito, a beatitude não se prende às necessidades do corpo e não se sujeita a mutabilidade do mundo. Atrelada à constância das ideias divinas, ela nunca pode vir a não ser, pois é eterna.

Por ela, o espírito se libera de todo o excesso, evita transbordar no supérfluo ou, ao contrário, restringir-se a limites inferiores aos de sua plena capacidade. Os excessos que ela evita são a luxúria, a ambição, o orgulho, todos os vícios desse gênero pelos quais os espíritos imoderados creem poder conquistar a alegria. Os defeitos que essa plenitude evita são a baixeza da alma, a crueldade, a tristeza, a cupidez e

71 Ibid., p. 19-20

72 Ibid., p. 21.

todos os vícios análogos que, diminuindo o homem, causam sua miséria.⁷³

A sabedoria, direciona o cristão à beatitude, para uma vida de moderação⁷⁴, na qual, ciente de seu lugar na ordem da criação de Deus, não busca ocupar uma posição acima da que lhe foi auferida, por meio de vícios e da luxúria, ou mesmo ocupar posição inferior àquela de dignidade e destaque dada pelo criador. O acesso à sabedoria pelo homem passa pela necessidade da verdade, momento em que se pode observar com mais detalhes a teoria da iluminação agostiniana:

E nós não temos que dizê-lo, pois Deus mesmo o diz: *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et quem misit Jesum Christum* (Jo 17, 3). Mas, ao mesmo tempo, parece que esse conhecimento jamais atingiria seu fim se ele fosse apenas conhecimento, por isso, a primeira máxima se completa com uma segunda sem a qual a própria natureza do conhecimento beatífico permaneceria impenetrável para nós: *Digiles Dominum Deum tuum corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua* (Mt 22,37), pois o fim último para onde a sabedoria nos conduz é um conhecimento que permite e prepara a fruição de Deus, alegria na qual a sabedoria se consome sem jamais chegar a se consumir nisso. [...] Daí seguem-se duas consequências importantes: a especulação racional, que no agostinianismo é apenas a conduta perfeita da vida, aqui representará o papel necessário, mas somente preparatório, de um guia da alma em direção à contemplação mística, simples

73 Idem.

74 SANTO AGOSTINHO. *De beata vita* 4,33. Cf. *A vida feliz*. Tradução de Adaury Fiorotti. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2014, p. 154: “Cuja análise e aprofundamento a nossa razão tem-se consagrado até o presente quanto pode – dir-vos-ei que a sabedoria é simplesmente a moderação do espírito (modus animi). Isto é, aquilo pelo que a alma se conserva em equilíbrio, de modo a não se dispersar em excessos ou encolher-se abaixo de sua plenitude. Sem essa medida, a alma atira-se em excesso na direção dos prazeres, da ambição, do orgulho e de todas as outras paixões do mesmo gênero.”

esboço da beatitude eterna e, uma vez que essa doutrina é toda orientada para a união da alma com Deus, ela não poderia ter outro centro senão Deus.⁷⁵

O conhecimento passa por vários estágios, abordados na obra agostiniana, sempre direcionado a beatitude, onde o homem, por sua alma, se conectaria às ideias divinas. Essa fruição⁷⁶ de Deus pelo homem é a própria ideia de sabedoria⁷⁷.

O ponto de partida do agostinianismo é o de que o homem é vocacionado para encontrar Deus na natureza de suas obras, e de retirar dela o conhecimento necessário para voltar à Deus⁷⁸. Ao homem, então, são apresentadas duas possibilidades, o direcionamento rumo a contemplação das ideias divinas, por meio da entrega aos bens espirituais, ou a entrega aos bens materiais e a dedicação à mutabilidade do mundo⁷⁹.

Em sendo escolhida a primeira via⁸⁰, a alma “se desvia da matéria para voltar-se na direção das razões eternas, ou seja, ideias imutáveis e necessárias de Deus”⁸¹. Neste ponto, Agostinho demonstra que a escolha pela ciência material, em sua estreiteza de observar somente os fenômenos causados, esquecendo da causa que os engendra, impede que a sabedoria seja acessada. O mesmo não ocorre com aquele que

75 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op. cit., p. 28.

76 Por meio da Teorização das coisas, proposta na obra *A doutrina cristã*, Agostinho apresenta uma divisão das coisas. Ver SANTO AGOSTINHO. *De doctrina Christiana I,3,3*. Cf. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus. 2002. p. 43-44.

77 SANTO AGOSTINHO. *A vida feliz*, op. cit., p. 115, quando seu sua Introdução pela Organização do livro afirma que, “a sabedoria que nos dá a felicidade consiste em fruir, deleitar-se em Deus, a perfeição moral e nossa felicidade consistem em conhecer e amar este Sumo Bem”.

78 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op. cit., p. 32-33.

79 Ibid., p. 229.

80 SANTO AGOSTINHO. *De doctrina Christiana I,38,42*. Cf. *A doutrina cristã*. op. cit., p. 80.

81 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op. cit., p. 231.

visa à sabedoria em si⁸², pois utiliza da ciência para compreender os movimentos causados, mas se volta também para a causa que os gera⁸³, posto serem ambas, sabedoria e ciência, obras do mesmo criador.

Embora não se dedique a enumerar e listar os graus do conhecimento na progressão rumo as Ideias Divinas, e a beatitude por consequência, é possível, como proposto por Etienne Gilson, listar sete etapas por onde caminha a alma.

Partindo da primeira etapa que é a conservação do corpo a qual anima, passando pela segunda que é a sensação, como forma mais elevada da atividade do corpo. O terceiro é o da arte e da ciência, ainda sem elevação sobre o corpo. A partir do quarto grau, a alma começa a se distanciar do corpo, buscando extirpar tudo aquilo que é inferior, “a alma trabalhará particularmente para limpar-se de suas sujeiras, para tornar-se pura e imaculada, a fim de se abrir para os raios da luz divina.”⁸⁴ O quinto grau é caracterizado pela manutenção deste estado de pureza, com direção ao sexto grau, que é a contemplação de Deus.

Agora a alma tende para Deus, ou seja, para a contemplação da verdade, com uma confiança inacreditável; sente-se próxima da recompensa alta e profunda pela qual tanto penou. Vem, em seguida, o sexto grau, em que a alma dirige seu olhar para Deus, que somente os corações puros podem contemplar; e então, é a vez do sétimo, a visão e a contemplação da verdade enfim descobertas: a sabedoria.⁸⁵

Nesse sentido, “ao submeter-se à sabedoria, o pensamento se ordena para seu fim; por isso ele se torna capaz de ordenar para ela as ações do homem e de lhes conferir seu caráter de moralidade”⁸⁶. A

82 GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 29.

83 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op. cit., p. 232.

84 Ibid., p. 237.

85 Ibid., p. 242.

86 Ibid., p. 243.

moralidade conferida ao ato, advém da imagem impressa em nossa alma, que nos permite conhecer a sabedoria e a beatitude⁸⁷, antes mesmo de atingirmos a sabedoria⁸⁸. A iluminação divina, insere no homem uma consciência moral, que deve servir de guia para suas ações⁸⁹. A lei divina, origem da sabedoria, que advém da própria razão de Deus, estabelece uma ordem das coisas que não pode ser perturbada⁹⁰. Essa mesma lei, ilumina a mente humana, quer seja na ciência, quer seja na moral⁹¹.

A iluminação divina não se limita a nos prescrever regras de ação ao curvar nossa consciência diante da lei natural, ela nos dá também o meio de colocá-las em prática. No agostinianismo deve-se, portanto, falar numa iluminação das virtudes que é como a das ciências. Como nossa verdade é apenas uma participação da Verdade e nossa beatitude, uma participação da Beatitude, do mesmo modo, cada homem só se torna virtuoso ao conformar sua alma às regras imutáveis e às luzes das Virtudes, que vivem eternamente na Verdade e na Sabedoria comuns a todos os homens.⁹²

87 SANTO AGOSTINHO. *De Magistro 11 e 12*. Cf. *De Magistro*. Trad. Antonio A. Minghetti. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 125-135.

88 SANTO AGOSTINHO. *De libero arbitrio II,9,26*. Cf. *O livre-arbítrio*. *op. cit.*, p. 107. Etienne Gilson relembra: “A sabedoria é a verdade na qual o homem vê o soberano bem e o possui. Pode haver desacordo quanto às vias a serem seguidas para chegar a ela, mas não quanto à meta a ser alcançada. Antes mesmo de sermos felizes, portanto, a noção do que é a beatitude está impressa em nosso pensamento, e, conseqüentemente, também antes de sermos sábios temos presente ao espírito a noção clara do que é a sabedoria. Isso ocorre com essa verdade, em que reside o princípio primeiro de toda a moral, bem como com as verdades matemáticas; eu não a vejo nem no meu pensamento, nem no dos outros; tampouco ou-trem a vê no meu. Não há uma sabedoria por homem, mas uma única sabedoria comum a todos os homens, e que é também seu bem comum soberano.” Cf. GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *op. cit.*, p. 243.

89 SANTO AGOSTINHO. *De libero arbitrio II, 11,31*. Cf. *O livre-arbítrio*, *op. cit.*, p. 111-116. Cf. GILSON. *O espírito da filosofia medieval*, *op. cit.*, p. 188.

90 GILSON. *O espírito da filosofia medieval*, *op. cit.*, p. 407-409.

91 Id. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *op. cit.*, p. 248.

92 *Ibid.*, p. 249.

As virtudes (chamadas de cardeais), listadas por Agostinho, são a justiça, a prudência, a força e a temperança.

O homem naturalmente crê que é capaz de alcançar o bem soberano e a beatitude a partir desta vida, ainda que estejamos acabrunhados de inumeráveis males, dos quais um desses pretensos sábios só acreditou poder se livrar pela morte; a força nos torna capazes de suportar essas misérias, esperando a beatitude verdadeira, que unicamente nos liberará. É somente quando se alcança este ponto que a doutrina agostiniana da iluminação revela sua completa significação.⁹³

Estabelecidos o ponto de partida, e os fins, aptos a dirigir o homem à excelência cristã da beatitude, cabe analisar quais os meios dispõe o homem para buscá-la⁹⁴. A vontade surge, então, como força interna que permite ao homem escolher os meios e os fins que deseja alcançar. No processo de estruturação de seu pensamento, Santo Agostinho enfrentou diversas questões que marcavam o debate filosófico de sua época. Uma das mais importantes foi a necessidade de compatibilização da onisciência de Deus, com a possibilidade da vontade interna do homem⁹⁵. A relação complexa de ambas, tendia a exclusão da vontade humana, que seria, em muitas vezes, apenas subjugada pelos desígnios divinos. Acorrentado por um destino já conhecido por Deus, o homem nada podia fazer para alterá-lo ou sequer dele participar. Notam-se assim, traços da tradição grega que apontava para um destino já traçado e imutável aos heróis, onde nada

93 Ibid., p. 250-251.

94 COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel, 1983, t. II, p. 67: “La ética de san Agustín es, pues, primordialmente una ética del amor; es la voluntad lo que lleva al hombre hacia Dios, y por ella toma el hombre finalmente posesión de Dios y goza de Él.”

95 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op. cit., p. 252.

poderia alterar o destino operado pelas moiras (presente, passado e futuro).

O cristianismo não comportaria um destino irreduzível à vontade humana, pois aniquilar a participação humana (e com isso a vontade), seria o mesmo que anular a salvação do homem por suas próprias ações⁹⁶. Sem a percepção do merecimento, fragilizada ficava a ideia de culpa⁹⁷ e da própria condenação⁹⁸.

A força de que uma decisão tão importante depende é tão somente a vontade. O papel que desempenha essa faculdade é capital, pois dependem dela não apenas todas as determinações e decisões que tomamos na ordem prática, mas também estão sob seu controle imediato todas as operações de nossas faculdades cognitivas na ordem teórica.⁹⁹

Agostinho propõe uma ideia de vontade que supera o debate, reportando-a como um movimento livre da alma na qual se busca algo, ou o evita.

Assim, todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar; o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar

96 Agostinho sinaliza uma solução que comporta as duas necessidades, da vontade humana livre e da presciência divina em *De libero arbitrio III,3,8*. Cf. *O livre-arbitrio*, *op. cit.*, p. 159.

97 SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do Alto Medievo*, *op. cit.*, p. 87.

98 “[...] as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo *de Santo Agostinho*. *op. cit.*, p. 252.

Ibid., p. 253.voluntário.” SANTO AGOSTINHO. *De libero arbitrio I,1,1*. Cf. *O livre-arbitrio*, *op. cit.*, p. 26.

99 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. *op. cit.*, p. 252.

algo é a vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade.¹⁰⁰

Não é possível se perceber o homem então, sem esse movimento interno de buscar ou se afastar de algo. “Assim, estando todas as operações da alma sob a dependência de nossas determinações voluntárias, é verdadeiro dizer que a vontade é o homem”.

Santo Agostinho concebe de uma maneira análoga o homem e sua vontade. Em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu repouso; isto é o amor. Meu peso, diz Agostinho, é meu amor: *pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror*; disso decorrem consequências importantes para a natureza de nossa atividade voluntária.¹⁰¹

O amor, como força interna da vontade humana, jamais cessa até conseguir seu objetivo, de maneira que a questão seja moral ou teológica, está no direcionamento dado pelo homem a esse amor. Como assinala Gilson, “o problema moral que se coloca não é, portanto, saber se é necessário amar, mas o que é necessário amar”¹⁰².

A ética agostiniana busca dirigir o homem para o caminho da verdade, da sabedoria, que o leva à beatitude, afastando o pecado¹⁰³ e fruição de bens inferiores.

100 Ibid., p. 253.

101 Ibid., p. 256.

102 Ibid., p. 258.

103 SANTO AGOSTINHO. *De libero arbitrio* 11,22. *O livre-arbitrio*, op. cit., 250, a organização da obra resume o pensamento do autor da seguinte forma: “Em que consiste o pecado? Já foi dito: em submeter-se a razão humana à paixão; em desobedecer às leis divinas; em afastar-se do Bem supremo. Eis, agora, algumas das consequências dessa má escolha: o homem fica cheio de temores, de desejos, de angústias. Atormenta-se quando perde algo que para ele era fonte de alegria, afadiga-se para conseguir o que não possui, encoleriza-se quando ofendido e incita-se a buscar vingança. E fica ainda atormentado pela ambição, pela inveja, por sua infinidade de paixões. Tudo isso por ter abandonado a sabedoria, e assim não ter respeitado a

De fato, o amor do homem jamais repousa; o que produz pode ser bom ou mau, mas sempre produz algo. Crimes, adultérios, homicídios, luxúrias, é o amor que causa tudo isso, bem como os atos de caridade pura ou de heroísmo. Tanto no bem como no mal sua fecundidade é infatigável, e é, para o homem que ele conduz, uma fonte inesgotável de movimento.¹⁰⁴

O direcionamento correto do amor, conduz a vontade humana a buscar os corretos bens e com isso caminha rumo a sabedoria e a beatitude¹⁰⁵. Nesse sentido, “a virtude é querer o que devemos querer, ou seja, amar o que devemos amar”.¹⁰⁶

3. APROXIMAÇÕES

Santo Agostinho teve em Cícero um de seus mais frequentes interlocutores do mundo antigo. Vivendo nos instantes finais do Império Romano do Ocidente, muitos elementos culturais que ainda eram vigorosos no tempo de Cícero, pareciam distantes e desvanecidos. Por meio da leitura de textos ciceronianos, já consolidados como uma das bases para os estudos de retórica e da língua latina, desde a juventude¹⁰⁷, Agostinho pôde mergulhar nas conquistas de uma época intelectualmente reluzente, mas política e socialmente transicional.

ordem da lei eterna impressa por Deus em sua alma. [...] A causa do mal moral neste mundo vem, pois, do pecado e de suas consequências.”

104 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op. cit., p. 258.

105 SANTO AGOSTINHO. *De libero arbitrio I,20,10*. Cf. *O livre-arbítrio*, op. cit., p. 51.

106 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op. cit., p. 258.

107 É provável que Santo Agostinho, além das escolas do seu tempo, tenha tido como uma das principais fontes de conhecimento sobre a filosofia em geral, além dos autores neoplatônicos, Cícero. Cf. ANGUS, Samuel. *The sources of the first ten books of Augustine's De civitate Dei*. Tese (Doutorado em Filosofia). 278f. Princeton University, Faculty of Philosophy, Princeton, 1906, p. 17; 21. Por exemplo: SANTO AGOSTINHO. *De doctrina Christiana IV,12,27*. Cf. *A doutrina cristã*. op. cit., p. 232.

Cícero registrava o fim da República e a passagem para o Império, embora tenha entregado a própria vida à defesa dos princípios éticos tradicionais, do direito e da filosofia. O esfacelamento desse mesmo Império, ao tempo do Bispo de Hipona, impunha transformações cuja compreensão não era fácil. No âmbito pessoal, o próprio Agostinho enfrentou uma trajetória atribulada, tendo na conversão ao Cristianismo uma mudança profunda e irreversível. A identificação com Cícero, ao menos parcial, não é sem motivo: suas desventuras como personagem histórico e seus esforços de interpretação de um contexto cambiante podiam fornecer um suporte talvez único para lidar com os desafios surgidos com a ruína das instituições, a inoperância das leis e a desproteção das forças políticas. O velho cônsul buscou apoio na filosofia, propondo-a como remédio da alma (*animi medicina*)¹⁰⁸. Seguirá Agostinho os mesmos passos?

Um dos principais resultados do recurso de Cícero à filosofia tomou a forma de uma obra hoje perdida, *Hortensius*, redigida em 45 a.C. A partir de alusões feitas pelo próprio Cícero em outros textos, podemos aferir o mote daquela. No *De divinatione*, elaborado no ano seguinte, o autor confessa dedicar-se à filosofia com o fim de conduzir os seus concidadãos às nobres artes, dentre outros trabalhos, pelo *Hortensius*, no qual exortou ao máximo aos estudos filosóficos¹⁰⁹. O diálogo debatia o melhor uso do tempo livre dos afazeres políticos pelo cidadão romano, encaminhando uma conclusão em favor da filosofia como tarefa maior¹¹⁰. Com tal livro, acredita ter oferecido uma resposta suficiente às censuras indiscriminadas dirigidas à filosofia em Roma, representadas pelo famoso advogado, orador e político Quinto Hortênsio Hórtalo, cujo nome intitula a crítica ciceroniana¹¹¹.

108 CICERO. *Tusculanae disputationes* III, 6.

109 CICERO. *De divinatione* II, 1.

110 Acrescenta Taylor: "It belongs to that unhappy period in Cicero's life when he was dejected by the ruin of all his hopes for a decent political order and at the same time overwhelmed with bitter grief over the deepest tragedy in his private life." Cf. TAYLOR, John Hammond. St. Augustine and the "Hortensius" of Cicero. *Studies in Philology*, v. 60, n. 3, p. 487-498, jul. 1963.

111 CICERO. *De finibus bonorum et malorum* I, 2; *Tusculanae disputationes* II, 4.

Ao mesmo tempo, o Arpinata faz dele uma oportunidade para justificar o fato de ter se voltado à filosofia quando despido de funções públicas sob a ditadura de Júlio César, apregoando a sua relevante finalidade para a vida cidadina e a formação de bons homens políticos¹¹². Em suma, arremata Cícero, o *Hortensius* é um elogio à filosofia, um libelo do elevadíssimo valor da filosofia, merecedora de ser buscada inclusive pelos mais elevados homens, desde que se observe a primazia do interesse público, que não pode ser suplantado pelo recolhimento privado nos estudos¹¹³.

Séculos depois da publicação do *Hortensius*, Santo Agostinho viu-se tocado pela defesa efusiva da filosofia. Ainda jovem, na escola de retórica, ao ler o escrito de Cícero, relembra, foi inflamado por um “tal amor pela filosofia” que pensou em se “dedicar a ela sem reservas”¹¹⁴. Convencendo-se, por Cícero, da importância da filosofia, Santo Agostinho foi incitado a deslocar-se as suas preces a Deus. Ao contrário do que se poderia esperar de um escrito do grande cônsul, admirado principalmente por sua retórica, não foi o estilo e a linguagem que o persuadiram, mas o seu conteúdo¹¹⁵. Ainda alheio à palavra do Evangelho, ante a exortação ciceroniana, ele se viu estimulado a “amar, conhecer, conquistar, reter e abraçar, não esta ou aquela seita, mas sim a mesma sabedoria, qualquer que ela fosse”. Contudo, não foi arrebatado totalmente pela obra: o grande orador era um pagão e não havia ali “o nome de Cristo”¹¹⁶.

A sabedoria contemplativa, distinta da ciência, “é a sabedoria do homem”. Ocorre que ela não lhe pertence. Para tornar-se realmente sábia, a alma racional e inteligente precisa ter a participação de Deus, por meio da Graça. E prossegue Santo Agostinho: o *Hortensius* faz o elogio dessa sabedoria contemplativa. Na conclusão da obra, em

112 CÍCERO. *De officiis* II, 6.

113 CÍCERO. *Academica* II, 6.

114 SANTO AGOSTINHO. *De beata vita* I, 4. Cf. *Solilóquios e A vida feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1996, p. 121.

115 SANTO AGOSTINHO. *Confessiones* 3, 4, 7. Cf. *Confissões*, *op. cit.*, p. 60.

116 SANTO AGOSTINHO. *Confessiones* 3, 4, 8. Cf. *Confissões*, *op. cit.*, p. 60.

fragmento preservado pela transcrição agostiniana, Cícero assevera que, “como pensavam os antigos filósofos entre os mais ilustres e os mais renomados”, se “possuímos uma alma imortal e divina, é preciso então acreditar que, quanto mais ela tiver progredido em sua carreira, ou seja, na razão e desejo de investigar; e quanto menos se enredar e se embaraçar nos vícios e erros dos homens, tanto mais fácil será sua subida e retorno ao céu”. É crível, pelo argumento ciceroniano, uma “outra morada melhor”, uma “morte feliz”, para quem tenha “cumprido seus compromissos humanos”, aos “homens dedicados à filosofia, a qual lhes traz felicidade pela contemplação da verdade”. Reapropriando-se, conscientemente, da linha de raciocínio de Cícero, percebida em sua origem na Nova Academia, Santo Agostinho confere-lhe interpretação cristã, de acordo com as Escrituras, nas quais essa sabedoria contemplativa é referida apenas e simplesmente como sabedoria: nesse caminho consistente “no amor e na investigação da verdade”, agindo “conforme à razão e ao desejo de aprofundar suas buscas, tão afastadas quanto possível, do que enreda e embaraça os homens”, talvez assim seja facilitado o progresso a Deus, com o indispensável alerta – que faz toda a diferença e expressa o genuíno contributo agostiniano – de que esse trajeto não é concretizável apenas com fulcro na razão”, sem a fé no Mediador”¹¹⁷.

Com efeito, o filósofo procura a verdade não para ser sábio, apenas, mas para ser feliz, e a felicidade encontra-se na verdade, que é Deus, ou seja, “quem procura a felicidade busca a Deus, e só ao encontrar Deus encontrará a felicidade”¹¹⁸. Em resposta à carta de um jovem estudante das obras de Cícero, que lhe solicita explicações sobre as *Tusculanas*, Agostinho alerta para os riscos de se pensar dia e noite apenas em ser enaltecido por seus estudos e conhecimentos. O desejo de aprender pode tornar-se um desejo pervertido, uma tendência maléfica. A verdade, ao contrário, não pode ser entrevista enquanto

117 SANTO AGOSTINHO. *De Trinitate* XIV, 19, 26. Cf. *A Trindade*. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, p. 477-478.

118 COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Philosophiae portus e Arx philosophiae*: apropriação e superação agostiniana da tradição grego-romana em relação à felicidade. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 3, p. 131-142, set./dez. 2014, p. 134-135.

alguém se cerca das alegrias mortais das línguas dos homens, das velhas e esgotadas mentiras dos filósofos, enfim, enquanto persegue interesses temporais. Mais, não se pode cair no erro de acreditar que em meio às opiniões dissidentes e contraditórias dos filósofos encontra-se a verdade fragmentada, pois, uma vez que a verdade é Deus (*quoniam veritas utique deus est*), e Ele é onipresente, aquela é única. O Senhor Jesus Cristo é a encarnação da verdade absoluta e do conhecimento imutável¹¹⁹.

Toda a filosofia dirige-se, portanto, a Deus. Contudo, jamais conseguirá sozinha entregar a verdade-felicidade ao homem: a intervenção da Graça é condição para tanto, o que depende não do homem, mas a Deus. Exemplo disso foi o próprio Agostinho, quando, ainda jovem, foi impactado pela leitura do *Hortensius* e pela filosofia, mas ainda não se sentira totalmente arrebatado pela sabedoria, pois ainda não se convertera¹²⁰. Isso se dará com a leitura das Sagradas Escrituras e, em especial, São Paulo, quando finalmente compreenderá tudo o que já havia lido nos livros dos platônicos, agora realçados com a Graça¹²¹. Neles constava substancialmente o mesmo que a Palavra, o *Nous* era o *Logos*, mas faltava-lhes o fato cristão de que “Verbo se fez homem e habitou entre nós”, ou seja, o Verbo é Deus encarnado¹²². Como ressalta Costa, a verdadeira sabedoria, como verdadeira felicidade, encontra-se para além deste mundo, somente em Deus, atingido não pela razão, e sim pela “humildade cristã, pela gratuidade de pensamento, por contemplação”¹²³.

Eis a síntese entre Cristianismo e filosofia, tão ambicionada por Agostinho. No entanto, como podemos notar, a forma dessa fusão é

119 SANTO AGOSTINHO. *Epist.* 118. Cf. *Letters*. Volume II (83-130). Trad. Sister Wilfrid Parsons. Washington: The Catholic University of America Press, 1953, p. 262-294; *Epistulae*. Pars II (Ep. XXXI-CXXXIII); Pragae; Vindonbonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1898, p. 665-698.

120 *Ibid.*, p. 135.

121 SANTO AGOSTINHO. *Confessiones* VII, 21, 27. Cf. *Confissões*, *op. cit.*, p. 146-147.

122 João I, 13; SANTO AGOSTINHO. *Confessiones* VII, 9, 14.

123 COSTA. *Philosophiae portus e Arx philosophiae*: apropriação e superação agostiniana da tradição grego-romana em relação à felicidade, *op. cit.*, p. 139-140.

marcada por um claro denominador maior¹²⁴: “[...] que a ninguém chamemos de mestre na terra, porque o único mestre de todos está no céu”¹²⁵. Ele não se furtava em reconhecer a importância dos filósofos gregos e romanos. A diferença era reconhecer, junto à autoridade dos antigos, sempre presente e superior, a autoridade de Cristo:

Todos sabem que somos levados à aprendizagem pelo duplo impulso da autoridade e da razão. Tenho a certeza de absolutamente nunca separar-me da autoridade de Cristo, pois não encontro outra mais poderosa. Quanto às coisas cujo estudo exige grande penetração da razão — pois estou em tal condição que desejo impacientemente compreender a verdade não só pela fé, mas também pela inteligência —, confio encontrar por ora entre os platônicos elementos que não contradigam a nossa sagrada doutrina.¹²⁶

A partir da filosofia, Agostinho “voou ardentemente das coisas terrenas” para Deus¹²⁷: se a filosofia é o amor da sabedoria, é em Deus que “está, verdadeiramente, a sabedoria”¹²⁸.

É prudente salientar, entretanto, que Agostinho não está admitindo que ele mesmo teria alcançado a Beatitude, mas o seu testemunho de vida, relatado nas *Confissões*, é um exemplo de caminho. Os *exempla* são fontes de referência para o agir humano, provindo não apenas das Sagradas Escrituras, mas também dos *Patres* e dos grandes

124 FURTADO, Alex Campos. *A metafísica da linguagem no De Magistro de Santo Agostinho*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). 77f. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, Rio de Janeiro, 2005, p. 25.

125 SANTO AGOSTINHO. *De magistro* XIV, 46. Cf. *Contra os Acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 (versão digital).

126 SANTO AGOSTINHO. *Contra Academicos* III, 43. Cf. *Contra os Acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre, op. cit.*

127 SANTO AGOSTINHO. *Confessiones* III, 4, 8. Cf. *Confissões, op. cit.*, p. 60.

128 Col. 2:8-9.

escritores antigos, a tríade da autoridade medieval¹²⁹. Agostinho tornar-se-á um exemplo, um dos mais venerados Pais da Igreja, no desdobrar-se e consolidar-se da tradição cristã. Antes, porém, confessando a sua experiência de vida, já reconhecia que, mesmo na limitação da narrativa pessoal, a possibilidade de contribuir também para a trajetória de outros homens perdidos no pecado. Na esperança da salvação, engajando-se na tarefa de espalhamento da Palavra, Santo Agostinho parece crer que a filosofia tem um papel fundamental no processo de redirecionamento a Deus. Para começar, a filosofia, como esse primeiro passo, exige já o abandono das atividades carnis, os prazeres corporais, o que atestara Cícero no *Hortensius*, à luz de Platão¹³⁰.

Cícero descreve uma “harmonia” natural do homem pela ordenação do corpo pela alma, essa estrutura também é seguida por Agostinho, embora haja uma tentativa de manter a unidade do todo (e a bondade do todo). Agostinho, por sua vez, teve de enfrentar a posição platônica, que marcava o corpo com uma inferioridade¹³¹, porquanto ideia que não se alinhava com a criação divina do Deus bom e perfeito do Cristianismo. De forma menos evidente, Cícero aponta que a libertação da mente das tribulações materiais é uma característica do sábio (*De finibus bonorum et malorum*). A filosofia assumiria, dessa forma, um papel educativo e formativo insuperável para Cícero. O pensamento de Santo Agostinho segue por caminhos distintos, rumo a um mesmo fim. O abandono das coisas do mundo,

129 LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998, p. 59.

130 SANTO AGOSTINHO. *Contra Iulianum* 4.14.72; 5.8.33; 5.10.42. Cf. *Against Julian*. Trad. Matthew A. Schumacher. Washington: The Catholic University of America Press, 1957, p. 228-230; 277; 284. Também ao expor a verdadeira concepção de felicidade, reproduz amplamente as *Tusculanae disputationes* (V, 110-117 e I, 75), quando defende a possibilidade de o homem sábio ser feliz apesar de restrições nos sentidos, ou seja, independe do corpo, encontrando-se na alma, em SANTO AGOSTINHO. *Epist.* 155. Cf. *Letters*. Volume III (131-164). Trad. Sister Wilfrid Parsons. Washington: The Catholic University of America Press, 1953, p. 305-308. Nesse sentido, OROZ RETA. San Agustín y la cultura clásica, *op. cit.*, p. 134.

131 PLATÃO. *Fédon* 67d. Cf. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, p. 299.

objetivando uma elevação espiritual é o processo mesmo da sabedoria e, por conseguinte, da Beatitude. Não se pode, contudo, afirmar que a filosofia possua para ele um papel educativo nos mesmos moldes ciceronianos. Certo, porém, que há no âmago do pensamento proposto por Agostinho uma “racionalização” da teologia. Agostinho não se afasta totalmente da Filosofia greco-romana¹³², buscando pelo contrário, um caminho trilhado pela Fé e pela Razão, o que fica inequívoco pelo pressuposto *credo ut intelligam*.¹³³ O resultado desta ligação entre teologia e filosofia seria o substrato necessário para a formação do homem.

É possível notarmos, em suma, além de aproximações, claros distanciamentos entre Cícero e Santo Agostinho, no que tange à filosofia. O paradigma cristão, em desenvolvimento em suas sustentações teóricas justamente por Agostinho, introduz variações que, não sendo arbitrárias, pleiteiam a afirmação da novidade do Cristo e de todo o universo intelectual que a partir dele se edificava. Conquanto empregue a lógica de fundamentação racional inaugurada pela filosofia grega, em moldes afins aos antigos, e se valha da autoridade dos escritores pagãos, recuperando argumentações filosóficas creditadas como desaguando em conclusões no mesmo sentido dos Evangelhos, não deixa de fazê-lo consciente da diferença em relação aos precedentes do gentio. Excelente ilustração é a questão do sábio.

Por um lado, em Cícero, localizamos a definição do sábio, entre outras conceituações possíveis, como aquele dotado de capacidade de julgar sensatamente e de raciocinar, à luz do *De legibus*. Com efeito, ao definir a lei como *recta ratio*, ele quer salientar que a decisão racional se faz presente como agir correto ante a ordem natural¹³⁴. Por outro lado,

132 Não somente da Filosofia, mas de toda produção cultural que possa auxiliar na compreensão das escrituras ou elevação do homem, vide SANTO AGOSTINHO. *De doctrina Christiana II*,39,57. Cf. *A doutrina cristã, op. cit.*, p. 141.

133 GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho, op. cit.*, p. 462-463.

134 SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 162-163.

em Santo Agostinho, há também relevo para a correta escolha dos bens verdadeiros que devem ser amados e fruídos, em meio a todos os outros que devem ser simplesmente gozados, com o adicional de que isso leva a direcionar o homem à Beatitude. Assim, para este último, tornar-se sábio aproxima-se do alcance da Beatitude, em um processo que se dá internamente no homem, por meio de seu julgamento e raciocínio próprios, embora amparados pela iluminação divina. O velho orador, todavia, não arrisca a identificar a sabedoria com uma perfeição moral no grau de Santo Agostinho. Como visto anteriormente, o sábio ciceroniano é um homem engajado na mundanidade da vida política, jurídica e social, que não ambiciona o rigor do sábio estoico, fazendo-se modelo possível ao humano e às coisas humanas. Em outros termos, é o sábio gestado e destinado à *humanitas*, ao fundo cultural comum, de raiz helênica e romana, manifesto na filosofia, na retórica, na língua, nos comportamentos e nos sentimentos do homem pelo homem¹³⁵. Não obstante, o homem e Deus compartilham da mesma razão, mas essa semelhança não é suficiente para os igualar, como fica evidente no *De legibus*. Enquanto a divindade é perfeita, o homem goza somente da possibilidade de alcançar a perfeição, não presente nele por si mesmo. Na linguagem cristã, tem-se o homem como perfectível, e Deus, perfeito. Essa perfectibilidade é um dos eixos centrais que movem a ideia de Beatitude no pensamento de Santo Agostinho.

Essa diferença no cerne da questão do sábio acerca da perfeição joga luz, por fim, em outro ponto de interseção entre Cícero e Santo Agostinho, envolvendo a dimensão política de ambos os pensamentos.

Agostinho enfrenta a questão do homem na história das sociedades, e acaba por concluir uma ideia que se aproxima de uma história universal¹³⁶, consciente ou inconscientemente (discussão

135 Sobre a *humanitas*, ver SANTOS, Igor Moraes. A *humanitas* de Cícero: ensaio sobre cultura, formação humana e tolerância na República romana. In: SALGADO, Karine; ALMEIDA, Philippe Oliveira de; SANTOS, Igor Moraes et al (org.). *Dignidade e tolerância*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019, p. 58-75.

136 GILSON, Étienne. *Evolução da cidade de Deus*. Trad. João Camilo de Oliveira Torres. São Paulo: Herder, 1965, p. 68: “A noção de história universal acha-se claramente implicada na obra de Santo Agostinho, mesmo faltando a fórmula.”

esta que não se comporta em um estudo de tão curta extensão). Discussões essas abordadas no *De civitate Dei*, onde o autor também objetiva explicar a queda de Roma sob o domínio cristão. Nesse intento, Agostinho vale-se da descrição da decadência do governo romano, apontada por Cícero¹³⁷. Agostinho não nega que em certo período do princípio da República romana floresceram virtudes cívicas¹³⁸ e que estas conduziram à grandeza de Roma¹³⁹. Em carta a Nectário, em tom similar, Agostinho convida o destinatário a meditar, a partir da obra de Cícero, em passagens que tratam das virtudes que constituem a verdadeira prosperidade das cidades. Embora valoroso o dever de servir à sua cidade, existe uma cidade divina para a qual não se pode impor limites de dedicação. Enquanto se põe a serviço dela, cada um se torna melhor. Cícero, no *De re publica*, apresenta um ideal de cidadão devotado à vida cidadina, marcado por frugalidade, temperança, fidelidade, castidade, honorabilidade e conduta reta. De fato, uma república que observa esses preceitos, certamente alcançará a prosperidade. No entanto, faltou-lhe adicionar a devoção a Deus, que não apenas rege esses princípios, como também lhes confere plenitude. Ao ensiná-los, as igrejas do tempo de Agostinho preparam o homem para a sociedade divina, para a habitação na eterna cidade de Deus.

Retornando ao *De civitate Dei*, podemos vislumbrar o *Doctor Gratiae* ressaltando que foi justamente a decadência e a perda dessas mesmas virtudes cívicas, por ainda não estarem fundamentadas na fé cristã e reiteradas sob o manto comunal das igrejas, que possibilitaram que a sociedade romana fosse “pouco a pouco se foi transformando da mais bela e da mais virtuosa (república) na pior e mais corrompida”¹⁴⁰.

137 SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei* II, 21. Cf. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, v. I, p. 249-251; CORNISH, Paul J. Augustine's contribution to the Republican tradition. *European Journal of Political Theory*, v. 9, n. 2, p. 133-148, 2010; GILSON. *Evolução da cidade de Deus*, op. cit., p. 44

138 SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei* II, 18. Cf. *A Cidade de Deus*. op. cit., p. 239.

139 GILSON. *Evolução da cidade de Deus*. op. cit., p. 39.

140 SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* V, 9, citado por SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei* II, 19. Cf. *A Cidade de Deus*. op. cit., p. 243.

Dessa constatação, Agostinho parte para a análise do papel da justiça na sociedade, e conclui que “que nunca Roma foi um estado (República) porque nunca nela existiu uma verdadeira justiça”¹⁴¹. Assim define a justiça que faltou aos romanos:

Porém, conforme as mais autorizadas definições, de certo modo houve uma república, e melhor governada pelos antigos romanos do que pelos mais recentes. É que a verdadeira justiça só existe naquela república, cujo fundador e governador é Cristo — se é que convém chamar-lhe república, porque não podemos negar que ela é «empresa do povo».¹⁴²

A proposta ética contida intrinsecamente no Cristianismo, e por isso mesmo nas obras de Santo Agostinho, conduzem o homem na busca pela Beatitude, grau de perfeição que necessariamente comporta à sabedoria. O sábio, agiria em consonância com essa beatitude, o que seria positivo para a sociedade humana temporal¹⁴³, de forma que “tende bons cristãos; os bons cidadãos vos serão dados por acréscimo”¹⁴⁴.

Embora não se detenha em específico sobre a questão política, Agostinho conduz para a ideia de que, assim como os homens são julgados pelos objetos de seu amor, uma República verdadeira, é aquela em que o governo, as leis e os cidadãos amam a Deus e a si mesmo: “Essa é a moralidade de uma cidade celeste, mas ela implica precisamente a justiça perfeita que não é possível para nenhum regime temporal”¹⁴⁵.

Neste ponto, os autores se afastam quanto aos fins, uma vez que Cícero, mergulhado na antiga totalidade ética¹⁴⁶, observa a cidadania

141 SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei* II, 21. Cf..*A Cidade de Deus. op. cit.*, p. 253.

142 SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei* II, 21. Cf..*A Cidade de Deus. op. cit.*, p. 254.

143 SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei* II, 19. Cf..*A Cidade de Deus. op. cit.*, p. 244.

144 GILSON. *Evolução da cidade de Deus. op. cit.*, p. 40.

145 CORNISH. Augustine’s contribution to the Republican tradition, *op. cit.*, p. 144.

146 ASSMANN. Estoicismo e helenização do cristianismo, *op. cit.*: “O ser humano já não é o ser da cidade (o ateniense já não é de Atenas...), mas um cidadão do mundo.

como fim último o qual deve almejar o homem, enquanto Agostinho, iluminado pelo Divino, busca um fim de elevação do homem às coisas divinas, de forma que a sabedoria e a beatitude se justifiquem em Deus, e não na construção social humana. Ocorre que em um quadro mais geral, Agostinho aproxima-se de Cícero, vez que ambos chegam à compreensão de que a sabedoria, englobando assim as virtudes do homem, é responsável por conduzi-lo à posição de cidadão exemplar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com os perfis aqui apresentados, possibilitou-se traçar um panorama que posiciona Cícero e sua produção filosófica, de seu contexto originário específico, em um outro quadro intelectual, que mantém ainda seus laços com o evanescente mundo romano, mas se afirmava, a cada dia, como um plano cultural novo. Santo Agostinho exsurge com esse vértice que recebe a tradição filosófica greco-romana, reavaliando-a à luz de direções inéditas que despontavam com a consolidação do cristianismo¹⁴⁷. Esse processo de nascimento cultural, porquanto gestado e irrompendo no seio de uma longa base civilizacional que, embora em esfacelamento, ainda vivia, não se deu pacificamente ou sem contradições. A relação de Agostinho com Cícero é um ótimo exemplo.

No *De civitate Dei*, alude a Cícero, muitas vezes sem referenciá-lo, servindo-se dele como “autoridade”¹⁴⁸, outras vezes, explicitamente mencionando-o, ainda que em tons dúbios, como ao qualificá-lo de *vir gravis et philosophaster*¹⁴⁹. Este último termo, com efeito, a depender do contexto, podia indicar um elogio ou uma rejeição, sendo empregada

E, como tal, eis um novo dogma que se anuncia: todos os homens são iguais, irmãos, pois todos estão sob o mesmo logos, e isso - insista-se - nasce antes do cristianismo, embora depois se fortaleça com ele, com outra fundamentação. Esta é a matriz - helenista e cristã - da igualdade moderna.”

147 UNGER PARRA, Biviana. Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad. *Universitas Philosophica*, Bogotá, v. 33, n. 67, p. 201-215, 2016, p. 204.

148 ANGUS. *The sources of the first ten books of Augustine's De civitate Dei*, op. cit., p. 17.

149 SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei* II, 27. Cf. *A cidade de Deus*, op. cit., p. 275.

sobretudo para adjetivar autores romanos e gregos, apreciando-os com certa aparência de neutralidade, para evitar escandalizar os cristãos com loas a um pagão¹⁵⁰. Também não deixava de ter as suas altercações com os antigos filósofos, sobrando reprovações a Cícero¹⁵¹. Não apenas o Arpinata era sujeitado a esse tratamento, mas como outro, ao ser citado, era interpretado. Por isso, como já era frequente na Antiguidade e perdurou durante os muitos séculos seguintes, não se tinha pudor em modificar as palavras e até mesmo o sentido¹⁵².

Dentre as leituras possíveis, e de fato realizadas, não se pode recusar que havia espaço também para um grande sentimento de admiração e de afinidade, não obstante a separação invencível do paganismo. Mesmo *philosophaster*, Santo Agostinho admite que, no *Hortensius*, Cícero falou palavras “de muito peso e que encerram muita verdade” (*praeclarissime omnino atque verissime*)¹⁵³. Perfazia ali, em algumas discussões, testemunho de verdade (*testimonium hoc verum est*), pois mesmo quem praticou a filosofia sem reconhecer Deus, foi capaz, em muitas ocasiões, de deduzir conclusões certas e preterir falsas opiniões. Cícero foi “dentre esses o mais eloquente” (*eorum vir eloquentissimus*) e, em seu *Hortensius*, ao tratar da natureza da *beata vita*, discorreu como se a própria verdade tivesse falado pelos lábios de um homem (*ipsa veritate per quemlibet hominem dicta sunt*)¹⁵⁴.

Não é uma contradição necessariamente insuperável perceber apreço e reprovação, deferência e enjeitamento. No entremeio entre Cícero e Santo Agostinho há a separação pela distância e pela diferença. Agostinho busca a originalidade do pensamento, não enquanto aspiração criativa de um gênio, o que advirá apenas na

150 OROZ RETA. San Agustín y la cultura clásica, *op. cit.*, p. 139.

151 Por exemplo, SANTO AGOSTINHO. *Contra Academicos* II, 1, 1. Cf. *Contra os Acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre*, *op. cit.*

152 OROZ RETA. San Agustín y la cultura clásica, *op. cit.*, p. 140-141.

153 SANTO AGOSTINHO. *De Trinitate* XIII, 5, 8. Cf. *A Trindade*, *op. cit.*, p. 404-405.

154 SANTO AGOSTINHO. *Epist.* 130, 5, 10. Cf. *Letters*. Volume II (83-130). Trad. Sister Wilfrid Parsons. Washington: The Catholic University of America Press, 1953, p. 383-384; *Epistulae*. Pars III (Ep. CXXIV-CLXXXIV); Vindonbonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1904, p. 51-52.

modernidade e, em particular, com o romantismo, mas sim como afirmação necessária da verdade que o Cristianismo crê finalmente trazer aos homens. Essa verdade não foi estranha aos filósofos pagãos, entretanto, eles não a viram por completo, apenas relampejos facultados pela própria racionalidade inata aos homens. A história da filosofia é prova disso. Portanto, se erraram os pensadores da Grécia e de Roma, isso se deu pelas limitações que apenas o acontecimento do Cristo despojará.

Podemos arriscar a concluir um pouco mais. Com similaridades em relação ao estado filosófico de Agostinho, Cícero também viveu e escreveu tendo sobre si uma já duradoura tradição de pensamento originada com os gregos e, em meio a ela, buscou introduzir a peculiaridade da cultura latina, com seu forte perfil prático e virtudes próprias, encontrando resistências entre os próprios romanos, que por longo tempo viram a teoria helênica com suspeita. O Bispo de Hipona decerto não se propôs a missão de levar a filosofia aos cristãos, mas era cômico da imprescindibilidade de fundamentação racional da fé e, inversamente, de inserção da fé nas bases de todo saber. Para tanto, igualmente enfrentou relutâncias. Assim como Cícero sorveu a filosofia grega e lutou para afirmar a sua *philosophia togata*¹⁵⁵, o que implicou um certo passo de distanciamento daquela, Agostinho impregnou-se de filosofia antiga e esforçou-se para construir uma filosofia cristã, o que significou um apartamento daquela.

Nesse processo, a filosofia de Cícero atraiu a atenção de Santo Agostinho, séculos a frente de seu tempo, mas que enfrentava um momento de insegurança e tribulações, que em vários aspectos lhe eram comuns. A vida de Agostinho em grande parte se conjuga com sua obra, não sendo possível afastar sua produção filosófico-teológica de sua longa jornada conversional, e mesmo dos percalços encarados. A leitura de Cícero e, em especial, do *Hortensius*, é um desses pontos de virada da sua conversão, tendo ido claramente além daquele contato

155 MORFORD, Mark. *The Roman philosophers: from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*. London, New York: Routledge, 2002, p. 5.

primevo e deixando frutos em sua produção filosófica posterior¹⁵⁶. Talvez Cícero não tenha exercido efetiva “influência” no Bispo de Hipona, mas, ao menos, foi uma fonte privilegiada, senão uma das mais importantes, acerca do mundo antigo e da filosofia¹⁵⁷, como destacamos, aproximada e afastada, consciente e inconscientemente, consoante os rumos exigidos pela interpretação e pelas finalidades teológicas, através de agregações, ressignificações e refutações. É nesses termos que Cícero se faz presente e integra a construção do pensamento de Santo Agostinho. E, da perspectiva do objeto, é a questão da sabedoria, como tema filosófico por excelência, o ponto de ligação¹⁵⁸.

Ambos defendem a filosofia como uma espécie de um denominador comum no caminho a sabedoria, na forma de “uma empresa intelectual e essencial que requer uma forte motivação interior”, que nem mesmo o probabilismo acadêmico de Cícero fora capaz de impedir Agostinho de enxergar, em seus tempos juvenis, no *Hortensius*, e continuar a apreciar na madurez¹⁵⁹. Ante a sua

156 OROZ RETA, Jose. San Agustín y la cultura clásica. *Helmántica*, v. 14, n. 43-45, p. 79-166, 1963, p. 124 *et seq.*; DOLBY MÚGICA, Ma. Carmen. La influencia del diálogo Hortensio de Cicerón en san Agustín. *Anuario Filosófico*, n. 34, 555-564, 2001, p. 558.

157 OROZ RETA. San Agustín y la cultura clásica, *op. cit.*, p. 125. Por isso talvez conclua Taylor que “o efeito imediato da leitura da obra filosófica de Cícero não foi um desejo de estudar os filósofos, como poderíamos esperar, mas um estudo da Sagrada Escritura”. Cf. TAYLOR. St. Augustine and the “Hortensius” of Cicero, *op. cit.*, p. 494.

158 DOLBY MÚGICA. La influencia del diálogo Hortensio de Cicerón en san Agustín, *op. cit.*, p. 560-561: “Agustín ha asimilado el carácter moral de la filosofía antigua, la conjunción de sus dos aspectos, teórico y práctico. Ha recogido el bagaje cultural de múltiples sistemas filosóficos y por último ha centrado la búsqueda de la Sabiduría en los bienes espirituales. En definitiva, ha entendido que la Sabiduría podría ser la solución total al problema de su existencia.”

159 CATAPANO, Giovanni. Quale scetticismo viene criticato da Agostino nel *Contra Academicos? Quaestio*, n. 6, p. 1-13, 2006, p. 9; OROZ RETA. San Agustín y la cultura clásica, *op. cit.*, p. 127; SANTO AGOSTINHO. *Contra Academicos* III, 18, 41. Cf. *Contra os Acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre*, *op. cit.* O respeito de Agostinho por Cícero pode ser observado mesmo no *Contra os Acadêmicos*, onde ataca o ceticismo. Taylor aponta que Agostinho compreendia que por trás da máscara do ceticismo, Cícero era na realidade um platônico, cf. TAYLOR. St. Augustine and the “Hortensius” of Cicero, *op. cit.*, p. 497. Afirma ainda Unger Parra: “El probabilismo ciceroniano no es, según como sostenemos que lo lee Agustín, un escepticismo radical que niegue al sabio la posibilidad de alcanzar la verdad, sino que, en cambio, funciona como

necessidade própria de encontrar a verdade, motor da sua conversão, Santo Agostinho parece ter associado a sabedoria com o próprio Cristo¹⁶⁰, após perceber o que algo faltava à filosofia¹⁶¹. Diante disso, tentará levar a cabo o processo de racionalização da religião cristã, interligando fé e razão filosófica, dando forma a uma filosofia cristã, o que sinaliza que a filosofia, embora não suficiente, continua a ocupar posição de destaque no caminho de todo aquele que busca a verdade. Eis um novo ar para o velho sábio dos filósofos, que Cícero também já colocara em xeque ao seu próprio modo. Com Agostinho, ele tem na filosofia cristã um caminho para a sabedoria, mas que vai além dela, pois depende da Iluminação e da Graça divinas.

una advertencia frente a la posibilidad latente de caer y mantenerse en el error.” Cf. UNGER PARRA. Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad, *op. cit.*, p. 204.

160 TAYLOR. St. Augustine and the “Hortensius” of Cicero, *op. cit.*, p. 494.

161 Nesse sentido TESTARD, Maurice. *Saint Augustin et Cicerón*. I: Cicerón dans la formation et dans l’oeuvre de Saint Augustin. Paris: Études Augustiniennes, 1958, p. 23, apud DOLBY MÚGICA. La influencia del diálogo Hortensio de Cicerón en san Agustín. *op. cit.*, p. 561.

REFERÊNCIAS

I. FONTES CLÁSSICAS

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CÍCERO. *Textos filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

CÍCERO. *Las Leyes*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.

CICERO. *Disputaciones tusculanas*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.

CÍCERO. *Sobre la república*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, vol. I (livro I a VIII).

SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

SANTO AGOSTINHO. *A vida feliz*. Trad. Adauray Fiorotti. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2014.

SANTO AGOSTINHO. *Against Julian*. Trad. Matthew A. Schumacher. Washington: The Catholic University of America Press, 1957.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores).

SANTO AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 (versão digital).

SANTO AGOSTINHO. *De Magistro*. Trad. Antonio A. Minghetti]. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

SANTO AGOSTINHO. *Epistulae*. Pars II (Ep. XXXI-CXXIII); Praegae; Vindonbonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1898.

SANTO AGOSTINHO. *Epistulae*. Pars III (Ep. CXXIV-CLXXXIV); Vindonbonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1904.

SANTO AGOSTINHO. *Letters*. Volume II (83-130). Trad. Sister Wilfrid Parsons. Washington: The Catholic University of America Press, 1953.

SANTO AGOSTINHO. *Letters*. Volume III (131-164). Trad. Sister Wilfrid Parsons. Washington: The Catholic University of America Press, 1953.

SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

II. FONTES COMPLEMENTARES

ANGUS, Samuel. *The sources of the first ten books of Augustine's De civitate Dei*. Tese (Doutorado em Filosofia). 278f. Princeton University, Faculty of Philosophy, Princeton, 1906.

ANNAS, Julia. The sage in ancient philosophy. In: ALESSE, Francesca (ed.). *Anthropine Sophia: studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*. Napoli: Bibliopolis, 2008.

ASSMANN, Selvino José. Estoicismo e helenização do cristianismo. *Revista de Ciências Humanas (CFH/UFSC)*, Florianópolis, v. 11, n.15, p. 24-38, 1995.

CATAPANO, Giovanni. Quale scetticismo viene criticato da Agostino nel *Contra Academicos*? *Quaestio*, n. 6, p. 1-13, 2006.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel, 1983, t. II.

CORASSIN, Maria Luiza. O cidadão romano na República. *Projeto História*, São Paulo, n. 33, p. 271-287, dez. 2006.

CORNISH, Paul J. Augustine's contribution to the Republican tradition. *European Journal of Political Theory*, v. 9, n. 2, p. 133-148, 2010.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Philosophiae portus e Arx philosophiae*: apropriação e superação agostiniana da tradição grego-romana em relação à felicidade. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 3, p. 131-142, set./dez. 2014.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DOLBY MÚGICA, Ma. Carmen. La influencia del diálogo Hortensio de Cicerón en san Agustín. *Anuario Filosófico*, n. 34, 555-564, 2001.

FURTADO, Alex Campos. *A metafísica da linguagem no De Magistro de Santo Agostinho*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). 77f. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, Rio de Janeiro, 2005.

GILSON, Étienne. *Evolução da cidade de Deus*. Traduzido João Camilo de Oliveira Torres. São Paulo: Herder, 1965.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

HELLEGOUARC'H, Joseph-Marie. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LÉVY, Carlos. *Histoire de la philosophie: Cicéron*. Chasseneuil-du-Poitou: CNED, [s.d].

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

LISI, Francisco Leonardo. La noción de ley natural en Cicerón. *Ética & Política*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 217-232, 2014.

MORFORD, Mark. *The Roman philosophers: from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*. London, New York: Routledge, 2002.

NICOLET, Claude. *Le métier du citoyen dans la république romaine*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1976.

NICOLET, Claude. O cidadão e o político. In: GIARDINA, Andrea (dir.). *O homem romano*. Trad. Maris Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1991.

OROZ RETA, Jose. San Agustín y la cultura clásica. *Helmántica*, v. 14, n. 43-45, p. 79-166, 1963.

PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Trad. M^a. Ángeles Durán López e Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004.

PÖSCHL, Viktor. Quelques principes fondamentaux de la politique de Cicéron. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a. 131, n. 2, p. 340-350, 1987.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do Alto Medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: eudaimonia aristotélica para à beatitude agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SANTOS, Igor Moraes. *A humanitas de Cícero: ensaio sobre cultura, formação humana e tolerância na República romana*. In: SALGADO, Karine; ALMEIDA, Philippe Oliveira de; SANTOS, Igor Moraes et al (org.). *Dignidade e tolerância*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019.

SANTOS, Igor Moraes. *A res publica entre a ideia e a história: filosofia, eloquência e tradição no pensamento político jurídico de Marco Túlio Cícero*. Belo Horizonte: Expert, 2021.

TAVARES, Júlia Meyer Fernandes. *A Filosofia da Justiça na obra de Marco Túlio Cícero*. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito). 64f. Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

TAYLOR, John Hammond. St. Augustine and the “Hortensius” of Cicero. *Studies in Philology*, v. 60, n. 3, p. 487-498, jul. 1963.

UNGER PARRA, Biviana. Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad. *Universitas Philosophica*, Bogotá, v. 33, n. 67, p. 201-215, 2016.

VALENTE, Pe. Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

RELIGIÃO, DIREITO E RESISTÊNCIA NATIVA NO BRASIL HOLANDÊS

Caetano Dias Corrêa^{162*}

Biatriz Bittencourt de Assis^{163**}

RESUMO

O artigo busca relatar de forma sucinta resultados de pesquisa¹⁶⁴ que se propôs a analisar os delineamentos jurídico-políticos do breve período de presença de holandeses reformados no Nordeste brasileiro, de 1630 a 1654. Para tanto, inicia situando o tema no contexto de uma dinâmica de disputas territoriais e religiosas, sobretudo ante o embate de forças da Reforma com forças da Contrarreforma, para identificar de que modo a expedição holandesa conformou novas estruturas políticas e jurídicas no território brasileiro. O projeto de conquista e ocupação do território colonial brasileiro por parte dos holandeses, embora de curta duração, acabou por tomar medidas que viabilizassem os seus interesses comerciais e políticos, inserindo e acomodando novas estruturas políticas, jurídicas e religiosas no contexto social. Tais posturas ocasionaram tensões e conflitos entre os invasores de fé reformada (com seus novos padrões teológicos e

162 * Professor no Curso de Graduação e no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenador do Grupo de Estudos em Direito e Religião da Universidade Federal de Santa Catarina. Membro do Centro de Estudos em Direito e Religião (CEDIRE). Mestre e Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Advogado.

163 ** Mestranda em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Integrante do Grupo de Estudos em Direito e Religião da Universidade Federal de Santa Catarina.

164 As reflexões que aqui se apresentam têm origem em pesquisa realizada a partir de chamada de trabalhos para o quarto simpósio no âmbito do projeto *Resistance: Rebellion and Resistance in the Iberian Empires, 16th O 19th Centuries*, intitulado *Resistance, Religion and Justice Symposium IV*, ocorrido nos dias 22, 23 e 24 de outubro de 2019 no Max Planck Institute for European Legal History, em Frankfurt am Main. A comunicação, intitulada “O protestantismo na ocupação holandesa do nordeste brasileiro no período colonial: igreja, direito e resistência num cenário de disputas territoriais e religiosas”, foi apresentada em referido evento e vertida em artigo, a partir do qual foi elaborado o presente texto.

eclesiásticos) e os colonos, em sua maioria católicos. Nesse sentido, a pesquisa segue para tentar entender de que forma os colonos e os nativos reagiram e resistiram tanto à invasão holandesa quanto à retomada luso-brasileira, bem como o papel das instituições e práticas religiosas nesse cenário.

1. O CONTEXTO HISTÓRICO

1.1 CONQUISTA E COMÉRCIO: A ORGANIZAÇÃO DA COMPANHIA DAS ÍNDIAS OCIDENTAIS (WIC)

No final do século XVI, os holandeses dominaram todas as etapas da produção de açúcar no Brasil, do plantio à distribuição, passando pelo refino. Nesse contexto, sujeitavam-se à regulamentação e à tributação impostas por Portugal, nos territórios dominados pela Coroa Portuguesa. Entretanto, com a união ibérica, em 1580, sobreveio a interdição dos portos de Portugal aos estrangeiros, em 1591, fato que despontou inimizades de cunho político e religioso já havidas entre a Coroa Espanhola católica e as Sete Províncias Unidas dos Países Baixos, reformadas de credo calvinista.¹⁶⁵

Diante de tal impedimento, a solução encontrada pelos holandeses foi a de adquirir os produtos comerciados diretamente onde eram produzidos. Assim, a expansão marítima holandesa se vê impulsionada, pela união ibérica e pela tendência contrária de cunho político-religioso à Felipe II da Espanha, a adotar uma nova postura, em busca do controle dos locais de comércio ultramarinos¹⁶⁶. Contudo, os holandeses enfrentaram outros problemas decorrentes do monopólio do comércio pelos empresários locais e o aumento de preços, de modo

165 Evaldo Cabral de Mello, *O negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste (1641-1669)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 54.

166 Cabral de Mello, *op. cit.*, p. 60.

que seria forçoso garantir o mercado fornecedor, as rotas comerciais e assim, o monopólio da cadeia produtiva.

Em 1602, foi criada inicialmente a Companhia das Índias Orientais (VOC), a quem os Estados Gerais concederam o comércio ultramarino em relação às índias do oriente. E com o incremento das atividades comerciais experimentado com a VOC, os holandeses perceberem a possibilidade de passar a explorar em moldes semelhantes o comércio ocidental.

Dessa forma, em 1621 os Estados Gerais das Províncias Unidas autorizaram a criação da Companhia das Índias Ocidentais (WIC), com monopólio da exploração comercial nas terras situadas no lado do Oceano Atlântico.¹⁶⁷

Quanto ao comércio, interessava aos holandeses o ocidente e o controle das etapas da cadeia comercial, pois aparentava ser tão atraente quanto à extração de ouro e prata.¹⁶⁸ E essa situação acabou por colocar o Brasil, e, por sua vez, o comércio do açúcar, no alvo da WIC, que em 1630 desembarcou na costa pernambucana, abrindo caminho para a dominação holandesa de parte do nordeste brasileiro.

1.2 O ELEMENTO RELIGIOSO E A MISSIONAÇÃO.

A toda essa conjuntura, as questões políticas e econômicas não poderiam estar dissociadas do aspecto religioso, ou seja, havia a preocupação quanto ao projeto missionário de difusão da fé reformada, de modo que a expansão holandesa no comércio mundial também se mostrava ser uma missão reformada calvinista. Portanto, havia um conjunto de ações voltadas para a difusão da fé e da teologia reformadas, além de planejar o estabelecimento de uma nova ordem no território ocupado.

167 Frans Leonard Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630-1654)*, São Paulo, Cultura Cristã, 2004, p. 37

168 Schalkwijk, *op. cit.*, p. 67.

Por essa razão, foi promulgado, em 1629, o “Regimento do Govêrno das Praças Conquistadas ou que Forem Conquistadas nas Índias Ocidentais”, pelos Estados Gerais das Províncias Unidas, nos moldes reformados. Tal regimento instituía, em seu artigo 1, o órgão administrativo máximo dos lugares conquistados ou a serem conquistados:

1

As Câmaras da privilegiada Companhia das Índias Ocidentais – cada uma na razão da parte que lhe cabe na administração – escolherão nove pessoas honradas, que sejam naturais, ou que tenham residido nestas Províncias Unidas pelo tempo de sete anos, devotadas à religião reformada, e versadas nas matérias de polícia, justiça e comércio, ou pelo menos em algumas de ditas matérias, tanto quanto seja possível obter-se. Assim, a Câmara de Amsterdam escolherá quatro delegados, a da Zelândia dois, e um cada uma das Três Câmaras do Mosa, de Groninga e da Holanda do Norte. As pessoas eleitas, depois de haverem sido apresentadas à Assembleia dos Dezenove¹⁶⁹ e aprovadas por ela, serão também apresentadas aos Senhores Estados Gerais, para que aprovelem e nomeiem para formarem a Junta ou Conselho dos lugares que forem conquistados, sob a

169 “Os Dezenove Senhores (os Heeren XIX) era a junta de dezenove diretores, que compunham a diretoria central da Companhia das Índias Ocidentais. Desses dezenove diretores, dezoito eram escolhidos entre os diretores regionais, nas seguintes proporções: Amsterdã: oito; Zelândia: quatro; O Mosa, a Região Setentrional, Frísia e Groninga: dois cada um. O décimo nono era nomeado pelos Estados Gerais, como seu representante pessoal. A Câmara mais forte, portanto, era a de Amsterdã seguida pela da Zelândia. Amsterdã, então como a detentora de maior poder na Companhia sediou por seis anos consecutivos as reuniões da Companhia, passando na seqüência para a Middelburg, durante dois anos, retornando as reuniões a Amsterdã. Portanto, Amsterdã dominou a Companhia do início ao fim. Como havia uma deliberação de que os assuntos eclesiásticos do Brasil holandês seriam tratados pelos presbitérios localizados onde houvesse câmaras da Companhia, o Presbitério de Amsterdã tornou-se a Igreja-mãe da Igreja Reformada no Brasil, seguida pelo presbitério de Walcheren”. Em Barreto Ribas, *O leme espiritual do navio mercante: a missão calvinista no Brasil holandês*, Rio de Janeiro, UFF, 2007, p. 17.

obediência de Suas Altas Potências, que para esse fim lhes mandarão passar as necessárias comissões¹⁷⁰.

É possível notar o aspecto religioso nesse primeiro dispositivo, o qual exige conhecimentos técnicos específicos dos nomeados ao órgão, bem como sejam devotados à igreja reformada holandesa.

Em seguida, há a regulamentação quanto ao exercício da fé no território conquistado. A norma estabelece a implantação do culto público e a organização teológico-missionária com a educação a ser implementada no território, bem como prescreve tolerância a outros credos.

9.

O conselho cuidará primeiramente do estabelecimento e exercício do culto público por meio de ministros, segundo a ordem seguida na igreja cristã reformada destas Províncias Unidas, a palavra Santa de Deus e o ritual de união aceito pelas mesmas Províncias.

10.

Será respeitada a liberdade dos espanhóis, portugueses e naturais da terra, quer seja católicos romanos, quer judeus, não podendo ser molestados ou sujeitos a indagações em suas consciências ou em suas casas particulares; e ninguém se atreverá a perturbá-los ou causar-lhes estorvo, sob penas arbitrárias ou, conforme as circunstâncias, exemplar e rigoroso castigo.

11.

Todos os jesuítas, tanto padres como frades, quaisquer que sejam e a denominação que tenham, serão e ficarão banidos de todos os lugares que se acharem sob a obediência dos Senhores Estados gerais, e não poderão ir a tais lugares, sob pena de serem transportados presos para estas províncias.

170 Regimento do Govêrno das Praças Conquistadas ou que Forem Conquistadas nas Índias Ocidentais, Em *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, 31 (V), Recife, 1886, p. 289.

12.

Não poderá haver convento, claustro ou colégio de qualquer outra ordem ou clero, seja de homens ou de mulheres, sem exceção alguma.¹⁷¹

A partir de tais comandos, é possível dizer que, no contexto das ocupações holandesas, a evangelização assumiu um papel primordial, normativamente regulado, na dominação do território. Esse protagonismo do elemento religioso permite compreender, a partir do que se propõe o presente trabalho, que o sagrado católico até então estabelecido pelos ibéricos em território brasileiro foi suplantado pelo novo sagrado reformado, o qual também viria a ser objeto de institucionalização na realidade colonial brasileira, com nítida juridicidade. A principal norma de regência da conquista holandesa regulava expressamente toda a organização em matéria religiosa, bem como a educação, dentro da “nova” forma de teologia, a reformada.

O elemento religioso é, portanto, no contexto da empreitada holandesa, tanto um dos pontos de partida quanto um dos pontos de chegada. Ele determina a elaboração das normas jurídicas que regulam a atividade conquistadora e, ao mesmo tempo, é reconhecido e regulado por tais normas jurídicas, que confirmam sua importância enquanto componente que caracteriza os próprios conquistadores e enquanto padrão de educação e doutrinação àqueles submetidos ao domínio holandês.

A religião, nesse sentido, ao mesmo tempo que orienta o conteúdo dos textos normativos em seu esforço de institucionalização do sagrado, também recebe deste a chancela jurídica que a torna de observância compulsória, nos padrões determinados pela regra legal.

171 Regimento, *op. cit.*, p. 292

2. A RELIGIÃO NO BRASIL HOLANDÊS ENTRE ECONOMIA E JURIDICIDADE

Retratados em linhas gerais os interesses que impulsionaram a conquista holandesa no nordeste açucareiro do Brasil, adiante o intuito é entender como se desenvolveu a dinâmica da ocupação holandesa no que diz respeito às relações sociais e ao expediente missionário que, como visto, está correlacionado ao empreendimento expansionista no contexto de exploração econômica e comercial do território tomado.

2.1 A FÉ REFORMADA E AS DEMAIS CONFISSÕES RELIGIOSAS: TOLERÂNCIA MODERADA

Da leitura dos artigos do “Regimento do Govêrno das Praças Conquistadas ou que Forem Conquistadas nas Índias Ocidentais” acima referidos, percebe-se que os comandos normativos, a despeito de estabelecerem a autoridade da religião reformada, permitiam a existência de outras confissões religiosas a serem professadas por espanhóis, portugueses e os naturais da terra, em termos de liberdade de consciência e de culto limitado ao ambiente privado. Desde que as práticas religiosas de tais crentes fossem restritas aos limites individuais e de espaços particulares, deveriam ser respeitadas pelos fiéis da Igreja Reformada, mas somente estes poderiam fazer profissão pública de fé.

Essa tolerância, porém, não foi estendida aos jesuítas. Inclusive, foi determinado o banimento destes do território, sob pena de prisão e degredo às Províncias Unidas. Igualmente foram banidos os claustros religiosos, comuns no catolicismo.

Por sua vez, a educação provinha legalmente do trabalho proselitista, pois os professores, assim como os membros do Conselho, deviam ensinar a fé reformada e, em consequência, educar os jovens a servirem a Deus, obviamente em conformidade com os postulados reformados.

Todavia, a experiência se revelou mais complexa do que se poderia supor da leitura do texto legal. Nesse sentido, Barreto Ribas destaca que “a concessão de liberdade de culto a católicos e estendida aos judeus após 1636-37 não significou, no cotidiano da religiosidade vivida, um respeito tolerante aos ritos e crenças de cada religião aí representada; pelo contrário, como se pode perceber a partir da leitura atenta dos documentos do período, conflitos teológicos e religiosos de várias naturezas permeavam as relações sociais no dia-a-dia: essas tensões latentes, e não raro manifestas, exprimiam diferentes modos culturais de sentir, pensar e viver as experiências religiosas”.¹⁷²

Por fim, mesmo diante da previsão normativa expressa, o conflito entre os crentes reformados e os fiéis de outros credos se revelou inevitável no contexto da ocupação. Assim como os trabalhos de doutrinação na fé reformada assumiu um papel central na conquista holandesa, adiante se verá mais detidamente que a resposta dos ibéricos católicos e dos judeus, muitas vezes por meio de confrontos diretos, pode ser considerada uma importante postura de resistência a tal conquista.

2.2 A APROXIMAÇÃO AOS INDÍGENAS COMO ESTRATÉGIA MILITAR.

Se, por um lado, a coexistência entre os holandeses e os luso-brasileiros foi caracterizada por uma tolerância moderada, por meio de previsão legal, mas permeada por uma experiência conturbada no

172 Prossegue a historiadora: “Particularmente, as concessões religiosas sempre foram vistas com contrariedade por muitos calvinistas, e de modo especial pelo clero reformado, que, no Brasil holandês, nunca deu trégua ao Governo a este respeito. De fato, a documentação demonstra, a farta atuação destes junto ao governo, sempre a pedir que a “liberdade dos papistas” e a “audácia dos judeus” fossem coibidas [...] Desta forma, durante os vinte e quatro anos de tensa convivência entre praticantes das diferentes religiões — e especialmente entre católicos e reformados —, o que se observa é um dramático cotidiano marcado por imagens de santos estilhaçadas, fiéis apedrejados em procissões, pessoas condenadas à morte sem poderem se confessar aos sacerdotes católicos, entre outros acontecimentos que denotam a atmosfera “carregada” da vida vivida no dia-a-dia”. Barreto Ribas, *op. cit.* p. 17.

que se refere ao estabelecimento de um novo credo que buscava se difundir, a relação entre os conquistadores e os nativos indígenas se constituiu de maneira menos tensa e mais consistente.

De acordo com Vainfas, “há evidências de que a evangelização calvinista dos índios sob domínio holandês alcançou algum êxito. Em março-abril de 1645, meses antes da Insurreição Pernambucana, reuniu-se uma grande assembleia dos ‘capitães indígenas’ do partido holandês, do que há registro nas Notulen van Brasilië depositadas nos arquivos de Haia. A este grande encontro compareceram cerca de 150 chefias, entre capitães de aldeia, tenentes, alferes, adjuntos e regedores.

Nas atas da assembleia foram confirmados importantes privilégios ou direitos dos índios fiéis, sancionados pelos diretores da Companhia das Índias (os Dezenove Senhores): “liberdade dos índios, impedida a escravização deles; manutenção de mestres-escola e pastores, nas aldeias, para doutrina da ‘verdadeira religião cristã’ (calvinista); organização de três câmaras nas aldeias de Tapeçirica, em Pernambuco, Maurícia, na Paraíba, e Orange, no Rio Grande; provimento de lideranças indígenas no governo de cada uma dessas câmaras”.¹⁷³ Ainda, o historiador afirma que a evangelização dos nativos, além do objetivo de doutrinação da ‘verdadeira religião cristã’, tinha também por finalidade ser um meio essencial para que os holandeses consolidassem uma aliança política com fins militares.¹⁷⁴

Barreto Ribas, por sua vez, salienta que “numa questão fundamental, entretanto, os interesses da Companhia das Índias Ocidentais e dos predicantes coincidiam: em relação aos índios. Porque eles eram os aliados fundamentais da conquista. Foi entre eles, por conseguinte, que a missionação reformada incidiu com mais vigor e, da perspectiva reformada, obteve os melhores resultados”.¹⁷⁵

173 Ronaldo Vainfas, *O Plano para o Bom Governo dos Índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no Brasil holandês*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008, p. 160

174 Vainfas, *op. cit.*, p. 160.

175 Barreto Ribas, *op. cit.*, p. 87.

Era inegável que os nativos representavam valiosos aliados dos holandeses, principalmente para fins de campanha militar de conquista, em razão de conhecerem o território, o que conferia vantagem estratégica, seja do ponto de vista de estabilização política, seja para tarefa de missionação da fé reformada. Nesse esforço, a tarefa dos missionários, em verdade, consistia na recatequização dos brasileiros, isto é, de conversão de indígenas católicos à fé reformada, pois já tinham sido já catequizados pelas ordens religiosas da Igreja Católica.

Aqui cabe mencionar Manoel de Moraes, jesuíta de destaque, inicialmente combatente contra as forças holandesas nas batalhas de resistência à invasão, mas que mais tarde veio a ser convertido ao calvinismo, elevado à condição de consultor da WIC a respeito da população nativa. Quando os diretores da WIC recomendaram a elaboração de um plano para evangelizar os índios brasileiros na fé reformada, o denominado “Plano para o Bom Governo dos Índios”, este teria sido desenvolvido, segundo anotam Vainfas e Barreto Ribas, por Moraes.

A proposta de Moraes era dotada de grande alcance e cálculo político e de propostas pragmáticas – como tratamento diferente para índios e negros, mantendo-se a escravidão destes a fim de gerar empatia dos senhores locais (recomendando medidas de melhor tratamento aos negros) – além de determinar a liberdade dos indígenas, e a preparação de alguns deles para o ofício de tradutores e regedores de aldeia. Ainda, o plano focava na catequese de crianças e jovens, na língua dos índios.¹⁷⁶

Dessa forma, enquanto os luso-brasileiros resistiram à nova fé trazida com a ocupação holandesa, os nativos já convertidos se opuseram ao restabelecimento da fé católica. E é nesse rumo que o tópico seguinte se propõe a analisar esses dois lados da resistência religiosa, bem como buscará compreender a juridicidade que permeia essa complexa dialética religiosa, eminentemente amalgamada

176 Vainfas, *op. cit.*, p. 158.

aos interesses comerciais e políticos envolvidos no movimento expansionista holandês.

3. MARCAS DA RESISTÊNCIA NO BRASIL HOLANDÊS

Considerando o que já foi exposto, a partir do contexto da invasão holandesa ao nordeste do Brasil é possível perceber do cenário das relações econômicas, políticas, militares e religiosas, regulamentadas seja por meio de normas escritas ou por práticas informais, um ambiente permeado de juridicidade. Na esfera da experiência religiosa propriamente dita (objeto do presente trabalho) a manifestação da juridicidade é ainda mais evidente.

Nota-se do referido contexto histórico o fundamento religioso por trás das empreitadas comerciais e na determinação jurídico-política, tendo em vista as relações cotidianas entre os holandeses, os ibéricos e os nativos que se encontravam no território. E mais, tem-se o regramento estipulado pelo regimento de governo, o qual exigia, por exemplo, no quadro de Conselheiros somente fiéis reformados, bem como estabelecia medidas prioritárias quanto aos territórios conquistados, que consistiam em instituir um culto público, banir os jesuítas e estruturar a educação no ensino da fé reformada.

Ainda, é esperado que findo o movimento de ocupação por conquista militar e de evangelização missionária possam ocorrer movimentos em prol da permanência da ordem estabelecida e, por outro lado, de restauração e acomodação da ordem que se busca derrubar, além de reminiscências da ordem imposta pelos dominadores após o sucesso dos esforços de reconquista os haverem expulsado do território.

A propósito, nas palavras de Barreto Ribas, “era o *odium theologicum* entre calvinistas e católicos que a expansão marítima punha em cena nas terras do Novo Mundo; ódio teológico que,

somado a questões político-administrativas várias, inviabilizaram por completo a missionação reformada entre os luso-brasileiros.”¹⁷⁷

Nesse sentido, a restauração do poder ibérico se deve, em certa medida, à pesada conduta de resistência interna por parte dos católicos às tentativas de conversão calvinista, traduzida em animosidade cotidiana e confrontação. Assim, apesar de a restauração não ter ocorrido somente por fatores religiosos, é preciso ressaltar que certamente os processos de choque entre o credo holandês reformado e a resistência de católicos portugueses contribuiu em alguma medida para tanto.

Quanto aos acontecimentos de resistência indígena, estes foram um tanto mais complexos e vão desde a própria resistência de indígenas católicos ao credo reformado até mesmo à resistência de nativos reformados que se abrigaram na mata fechada, como medida de proteção contra o poder ibérico católico restaurado e a fim de preservar a fé por eles professada, além da adaptação de outras figuras marcantes da época¹⁷⁸.

Aqui vem à tona um dos exemplos mais notórios de resistência indígena relatado pelo Padre Antônio Vieira na “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”, na qual ele se debruça sobre a situação de indígenas

177 Barreto Ribas, *op. cit.*, p. 18.

178 Barreto Ribas traça o perfil de quatro figuras bastante relevantes para a compreensão dos sentidos do que aqui se busca chamar de resistência indígena: (a) Manoel de Moraes, o camaleônico jesuíta convertido que funciona como consultor da WIC, traçando estratégias de aproximação política e de evangelização dos indígenas, mas que depois retorna ao catolicismo, demonstrando fluidez e adaptabilidade num contexto em que a dominação dos brasileiros somente trocava de mãos; (b) Felipe Camarão, indígena que se manteve fiel ao credo católico e resistente aos reformados, tendo desempenhado papel importante na retomada do território pelos ibéricos; (c) Pedro Poti, indígena convertido ao calvinismo, que, como já mostrado acima, viajou às Províncias Unidas e também atuou como consultor dos holandeses na criação de estratégias de ocupação e evangelização, retornando ao Brasil e assumindo posição de destaque de regedor de aldeia, primo de Felipe Camarão e que com ele manteve intensa comunicação epistolar, na qual cada um tentava convencer o outro a mudar de lado, martirizado após a expulsão dos holandeses por se manter fiel ao credo reformado; e (d) Antônio Paraupaba, igualmente convertido ao calvinismo, que foi junto com Poti para as Províncias Unidas, mas que, diferentemente do destino trágico do companheiro de viagem, permaneceu, mesmo após a expulsão dos holandeses, definindo-se como representante dos indígenas brasileiros, tendo intercedido por eles por algumas vezes junto aos Estados Gerais. Barreto Ribas, *ob cit.*, p. 183.

após a retomada do território pelos ibéricos, uma vez que considerados hereges, buscaram se refugiar em acampamento no interior do Ceará, com receio de perseguições por parte da Igreja católica, bem como buscando manter a fé reformada.

Vieira retrata a tensão religiosa existente entre o catolicismo e o calvinismo. Nesse ponto, o relato de Vieira é ilustrativo não só da tensão religiosa entre catolicismo, como destacado acima, uma vez que via os holandeses senão como invasores de terras heréticos;¹⁷⁹ além disso, Vieira traz um apanhado acerca desse movimento de fuga, refúgio e resistência dos indígenas que se mantiveram calvinistas mesmo após a expulsão dos holandeses:

Entregou Deus Pernambuco aos holandeses por aqueles pecados que passam os reinos de umas nações a outras, que são as injustiças. E como grande parte das injustiças do Brasil caíram desde seu princípio sobre os índios naturais da terra, ordenou a justiça divina que dos mesmos índios juntos com os holandeses se formasse o açoite daquela tão florente República. Rebelaram-se muitos dos índios, e cristãos, e vassalos - posto que outros obraram finezas de fidelidade - e, unindo suas armas com as do inimigo vencedor, não se pode crer o estrago que fizeram nos portugueses, em suas mulheres e filhos, exercitando em todo o sexo e idade desumanidades feiíssimas, sendo os índios, como inimigos domésticos, os guias que franquearam a campanha aos holandeses, e os executores das crueldades que eles política e hereticamente lhes cometiam, desculpando com a barbaridade dos brasileiros o que verdadeiramente não só eram consentimentos, senão mandados e resoluções suas, para assim quebrantarem a honra e constância dos portugueses, que de outra sorte nunca puderam render. Vinte anos teve Deus sobre as costas

179 Osvaldo Henrique Hack, *Sementes do Calvinismo no Brasil Colonial*, São Paulo, Cultura Cristã, 2007, p. 101.

dos pernambucanos este rigoroso açoite, porque nos primeiros quatro da guerra estiveram todos os índios pelos portugueses, até que no ano de 1654 se deu por satisfeita a divina justiça, com a milagrosa restituição de todas aquelas fortíssimas praças à obediência do felicíssimo rei Dom João IV. Entraram os índios rebeldes nas capitulações da entrega com perdão geral de todas as culpas passadas; mas eles, como ignorantes de quão sagrada é a fé pública, temendo que os portugueses, como tão escandalizados, aplicariam as armas vitoriosas à vingança, que tão merecida tinham, e obrigados de certo rumor falso, de que os brancos iam levando tudo à espada, lançaram-se cega e arrebatadamente aos bosques, com suas mulheres e filhos, onde muitos pereceram à mão dos tapuias, e os demais se encaminharam às serras de Ibiapaba, como refúgio conhecido, e valhacouto seguro dos malfeitores. Com a chegada destes novos hóspedes, ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento, da verdadeira religião. Os outros militavam debaixo de suas bandeiras com a disciplina de seus regimentos, que pela maior parte são formados da gente mais perdida e corrupta de todas as nações da Europa. No Recife de Pernambuco, que era a corte e empório de toda aquela nova Holanda, havia judeus de Amsterdã, protestantes de Inglaterra, calvinistas de França, luteranos de Alemanha e Suécia, e todas as outras Seitas do Norte, e desta Babel de erros particulares se compunha um ateísmo geral e declarado, em que não se conhecia outro Deus mais que o interesse, nem outra lei mais que o apetite; e o que tinham aprendido nesta escola do inferno é o que os fugitivos de Pernambuco trouxeram, e vieram ensinar à serra, onde, por muitos deles saberem ler, e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados dos tobajarás como homens letrados e sábios, e criam

deles, como de oráculo, quanto lhes queriam meter em cabeça.

Desta maneira, dentro em poucos dias, foram uns e outros semelhantes na crença e nos costumes; e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco - que era poucas horas, por serem as borracheiras contínuas de noite e de dia - eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo do nome de cristãos, e das obrigações de católicos.¹⁸⁰

Enfim, considerando o contexto de imposição aos indígenas das terras brasileiras à uma nova ordem, no período, tudo pode ser encarado como resistência. Seja utilizando-se de alianças com os europeus em oposição a outros povos (aderindo ao lado vencedor), ou por vezes unindo-se a grupos rivais, ou então refugiando-se nas matas e nos sertões da região.

Esses comportamentos adotados pelas populações nativas foram estratégias próprias para lidar com as formas de opressão e perseguição, e, nesse sentido, tais formas de agir representaram tentativas de sobrevivência e resistência àquela realidade, bem como de defesa de seus interesses pessoais, religiosos, políticos, territoriais.

Portanto, em função de pressões econômicas e culturais exercidas pelos grupos de dominação que ocasionaram lutas (violentos processos de extermínio, submissão, escravidão) de ambos os lados, bem como, e sobretudo, violência cultural e identitária, a partir dos atos de missionação e conversão, qualquer caminho tomado pelos indígenas pode e deve ser visto como um movimento de resistência.

180 Antonio Vieira, *Relação da Missão da Serra de Ibiapaba*, Em: *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo, EDUC/Loyola/Giordano, 1992, pp. 131-132

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa se propôs a analisar os contornos jurídico-políticos da ocupação holandesa do Nordeste do Brasil, de 1630 a 1654, a partir de um contexto global de invasão territorial e de disputa religiosa que assumiu, em certa medida, o protagonismo no embate de forças da Reforma com forças da Contrarreforma, durante o episódio de ocupação holandesa.

A partir das premissas apresentadas, percebeu-se que o projeto de conquista e ocupação do território colonial brasileiro por parte dos holandeses, embora de curta duração, acabou por tomar medidas que viabilizassem os seus interesses comerciais e políticos, e para tanto, trataram de inserir e acomodar novas estruturas políticas, jurídicas e religiosas no contexto social.

Tais posturas, naturalmente, acabaram por abrir um espaço de tensões e conflitos (sociais e institucionais) em meio aos grupos de etnias e objetivos distintos, ou seja, entre os invasores de fé reformada (com seus novos padrões eclesiásticos) e os colonos, em sua maioria católicos e sustentados por uma Igreja oficial ali já instalada.

Nesse sentido, a pesquisa buscou descrever o contexto histórico e apresentar os pressupostos jurídico-religiosos da expedição conquistadora holandesa. Após, em linhas gerais, abordou as formas de relação entre holandeses e nativos, com destaque para os tensionamentos decorrentes da instalação dos holandeses em território brasileiro, os quais estavam intrinsecamente ligados ao papel das instituições e práticas religiosas nesse contexto.

Ainda, apresentou as formas de resistência que permaneceram após a expulsão dos invasores, procurando demonstrar que os elementos religiosos da fé reformada, os que permaneceram, principalmente no âmbito de possíveis novas formas de juridicidade que surgiram das práticas religiosas protestantes, podem ser entendidos como uma postura de resistência ao processo de expulsão.

Por fim, os estudos evidenciaram que os atos decorrentes da atuação dos povos nativos podem e devem ser caracterizados como

frutos de legítima resistência, sobrevivência e adaptação, resultante da situação a que foram submetidos.

REFERÊNCIAS

BARRETO RIBAS, Maria Aparecida, *O leme espiritual do navio mercante: a missão calvinista no Brasil holandês*, Rio de Janeiro, UFF, 2007.

BASTIDE, Roger, *O sagrado selvagem e outros ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

BOXER, Charles. *Os holandeses no Brasil (1624 – 1654)*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1961.

CABRAL DE MELLO, Evaldo, *O negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste (1641-1669)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

DIAS CORRÊA, Caetano, “As possibilidades de uma leitura do fenômeno jurídico a partir da religião: a proposta metodológica e o exemplo da teologia política de João Calvino”, Em *Sequencia: Estudos Jurídicos e Políticos*, 38 (75), 2017, pp. 189-217.

ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

HACK, Osvaldo Henrique, *Sementes do calvinismo no Brasil colonial*, São Paulo, Cultura Cristã, 2007.

HULSMAN, Lodewijk, “Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais em 1634 e 1636”, em *Revista de História*, São Paulo, 154, 2006, pp. 37- 69.

OTTO, Rudolf, *Lo santo: lo racional e lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 1980

REGIMENTO do Govêrno das Praças Conquistadas ou que forem Conquistadas nas Índias Ocidentais, Em *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, 31 (V), Recife, 1886, pp. 289-310.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630-1654)*. São Paulo, Cultura Cristã, 2004.

VAINFAS, Ronaldo, “O Plano para o Bom Governo dos Índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no Brasil holandês”. Em *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, 27(2), 2009, pp 145-162.

VAINFAS, Ronaldo, *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

VIEIRA, Antonio. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”, Em *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo, EDUC/Loyola/Giordano, 1992, pp. 131-132

A PROPRIEDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DO BAIXO MEDIEVO: A CONTRIBUIÇÃO DE JOÃO DE PARIS

Raul Salvador Blasi Veyl¹⁸¹
Vinicius Batelli de Sousa Balestra¹⁸²

INTRODUÇÃO

João de Paris, ou João *Quidort* de Paris, nascido em 1270, em Paris, foi professor universitário, parte da ordem dos dominicanos; graduou-se em Artes na Universidade local, ingressando, em seguida na Faculdade de Teologia. Injustamente intitulado *Quidort* — ou *que dorme, sonolento* —, João de Paris foi um dos espíritos mais ativos e interventivos no que se refere à correlação entre o poder temporal e o poder espiritual, sobretudo na disputa que se colocou entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo¹⁸³. Mesmo com a surdez que o acometeu durante a vida, o filósofo não deixou de dar voz aos seus ideais e posicionar-se acerca dos problemas de sua época.

Por volta de 1304, na condição de responsável pela cátedra de teologia dos Dominicanos na Universidade de Paris, divulgou seu principal tratado, intitulado *Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altares*, obra considerada herética e que levou à constituição de uma comissão de prelados — dentre os quais se destaca Egídio Romano¹⁸⁴ — encarregada de analisá-la e julgar o seu conteúdo.

181 Doutorando, mestre e bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais.

182 Doutor e mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bacharel em Direito pela Universidade de São Paulo.

183 ROSA, José Maria Silva. Relevância política da ‘perfecta multitudo’ no De Potestate Regia et Papali de João Quidort de Paris. In: *Legitimation of Political Power in Medieval Thought: Acts of the XIX Annual Colloquium of the Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale* Alcalá, 18th-20th September 2013. p. 367.

184 Egídio Romano nasceu em Roma por volta de 1247. Formado em Teologia na Universidade de Paris em 1285, ocupa, entre 1285 e 1291, a cátedra da Ordem dos Agostinianos. Em 1287 sua doutrina se eleva a categoria oficial da sua Ordem. É eleito, em 1292, ministro-geral dos Agostinianos e em 1295 é nomeado arcebispo de Bourges.

Em que pese a determinação de afastamento da Universidade por essa comissão, João de Paris recorreu à ao Papa, mas veio a falecer quando seu recurso estava prestes a seu recebido.

A despeito de a acusação de heresia fundar-se, sobretudo, na obra *Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altares*¹⁸⁵, as sanções aplicadas pela comissão de prelados também teriam levado em consideração a sua mais conhecida obra filosófico-política, qual seja, *De Regia Potestate et Papali (Sobre o poder régio e papal)*, escrita por volta de 1303¹⁸⁶. É esta obra, bem como o Opúsculo intitulado *Rex Pacificus*, que integra o acervo dos escritos políticos de João de Paris¹⁸⁷, a partir dos quais as teorizações sobre a propriedade no Baixo Medievo irão se desenvolver no presente trabalho.

Para dar maior sistematicidade e objetividade a contribuição de João de Paris sobre os elementos de propriedade no Baixo Medievo, dividiremos a apresentação em três principais momentos: o primeiro deles, será composto de um sobrevoo histórico acerca da noção de propriedade a partir duas tradições filosóficas especialmente sensíveis

Sua relação de proximidade com o Papa Bonifácio VIII, o faz redigir, entre 1301 e 1302, a sua mais famosa obra, *De ecclesiastica potestate*, defendendo as ideias do Papa na disputa com Filipe, o Belo.

185 A obra trata do problema da transubstanciação e apresenta uma terceira via à correlação forma-matéria elaborada entre os aristotélico-tomistas e os franciscanos-agostinianos, o que fez com que fosse interpretada como herética. O presente trabalho não tem como enfoque enfrentar a temática da transubstanciação no pensamento de João de Paris. Para tanto, sugerimos a leitura de BRIGUGLIA, Gianluca. *Theology, Sacramental Debates and Political Thought in John of Paris: the case of Eucharist*. In: Chris Jones (Ed.). *John of Paris: beyond the Royal and Papal power*. Turnhout: Brepols, 2015, pp. 401-421.

186 Cf. SOUZA, José Antônio de C. R.; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. pp. 145-46.

187 Ainda que não se saiba exatamente a quem se deve creditar a autoria do Opúsculo, há indícios de que João de Paris poderia tê-lo escrito. Não só pelas questões de fundo que enfrenta nas duas obras — a disputa entre Bonifácio VIII e Filipe o Belo —, mas também pelas defesas e argumentações, que, a despeito de não serem idênticas, trazem, inúmeras aproximações. Acerca das questões de autoria do *Rex Pacificus*, Cf: ROSA, José Maria Silva. *O Rex Pacificus*. In: SOUZA, José Antônio de C.R.; AZNAR, Bernardo Bayona. *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma — Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016. pp. 83-130.

à temática: a franciscana e a dominicana. Com este panorama geral, pretendemos dar o tom das discussões que movem o pensamento de João de Paris e que caracterizam os principais argumentos sobre o qual o nosso interlocutor vai tecer contribuições.

Em um segundo momento, passando à análise direta das obras de nosso autor, delimitaremos melhor as noções de uso, propriedade e domínio, conceitos estes que, para *Quidort* são de vital importância não apenas para as discussões acerca dos direitos de propriedade em si, mas em todos os reflexos sociopolíticos e filosóficos de seu horizonte hermenêutico. Encerraremos, portanto, com a delimitação das contribuições do pensamento de João de Paris.

1. O CONTEXTO HISTÓRICO: PROPRIEDADE, DOMÍNIO E USO NO EMBATE ENTRE FRANCISCANOS E DOMINICANOS

Antes de adentrar especificamente no pensamento político de João de Paris, deve-se expor brevemente um dos conflitos que marca a forma como João de Paris olha para o Direito e, em especial, para os direitos de propriedade, qual seja, o embate entre Franciscanos e Dominicanos na questão da pobreza e da propriedade.

De acordo com Terezinha Oliveira, o surgimento das Ordens religiosas se deve ao estado da Igreja Católica ao longo do século XIII. A suntuosidade dos clérigos dirigentes e o farto poder econômico das grandes catedrais e mosteiros fizeram surgir, em especial nos jovens, a necessidade de se contestar a prática do acúmulo de riquezas pela Igreja, sobretudo tendo em vista as interpretações das sagradas escrituras em face de um cristianismo primitivo¹⁸⁸. Ademais, “os movimentos religiosos laicos ameaçavam romper com o velho equilíbrio cultural instaurado pela Patrística, tornando imperiosa

188 Acerca da correlação entre o cristianismo primitivo e as possessões materiais, sugerimos a leitura de: BLOMBERG, Craig L. Las posesiones materiales en el cristianismo primitivo. *Kairós*, n. 25, jul-dez. 1999, pp. 7-91.

uma reforma do poder eclesiástico”¹⁸⁹. Como nos mostra Pierre Chaunu, surgem, em meados do século XII, movimentos que recusam a submissão aos clérigos, reclamam o direito de pregar, e o direito a orientar a sua vida espiritual em direção à pobreza, nos moldes como teria vivido Cristo, sendo retribuídos apenas pelo serviço da palavra¹⁹⁰.

Assim, “ao defenderem o ideal de pobreza, elas criticavam a riqueza da Igreja e convertiam-se em uma nova perspectiva para o cristianismo ao proporem uma retomada do Evangelho ‘puro’”¹⁹¹. Segundo Joseph Pieper, para além da abdicação de bens materiais, uma outra característica destas ordens é a preocupação com a evangelização e o estudo da Bíblia e da ciência, o que evidencia a correlação estrita que desenvolvem com o pensamento universitário também de meados do século XIII¹⁹². Grande parte dos mestres escolásticos pertencia a uma das ordens, seja ela franciscana ou dominicana. Nesse sentido, tanto os Franciscanos quanto os Dominicanos traduziram um momento de progressividade e, ao mesmo tempo, de retorno às escrituras, ao cristianismo primitivo, para encontrar outros caminhos à religiosidade cristã.

Como nos mostra Philippe Oliveira de Almeida, “tratava-se de um novo programa de atuação dos religiosos na história. O clero assumia a tarefa de complementar a Criação, auxiliando a Providência Divina no trabalho de redenção do século”¹⁹³.

Entretanto, como lembra Terezinha Oliveira, parece haver mais diferenças que aproximações entre ambas as ordens. Ainda que

189 ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana. 2013. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. p. 108.

190 CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas* (1250 – 1550). I. A crise da cristandade. Tradução de Cristina Diamantino. Lisboa: Edições 70, p. 74.

191 OLIVEIRA, Terezinha. Os Mendicantes e o Ensino na Universidade Medieval: Boaventura e Tomás de Aquino. In: XIV Simpósio Nacional de História, 2007, São Leopoldo. *Anais do XIV Simpósio Nacional de História*. São Leopoldo: Gráfica da Unisinos, 2007. v. 1. p. 1.

192 PIEPER, Joseph. *Filosofia Medieval y Mundo Moderno*. Madrid: Rialp, 1973.

193 ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno... Op. Cit.* p. 107.

haja uma preocupação com a ciência, a vocação dos franciscanos e seu compromisso central é com a evangelização. Por outro lado, os dominicanos firmaram de maneira mais contundente o seu compromisso com a ciência, o que se pode demonstrar pelas posições de destaque que ocupam nas Universidades europeias, a exemplo de Alberto Magno e São Tomás de Aquino¹⁹⁴.

Para além de um distanciamento na ordem essencial dos compromissos e horizontes sobre os quais pautam-se as duas ordens, é no debate entre propriedade-pobreza que as maiores divergências aparecem na ordem dos mendicantes. Como narra Janet Coleman, os Franciscanos aproximavam os conceitos de propriedade e jurisdição para estabelecer que o Papa, representante de Cristo, era o titular dos direitos sobre todos os bens dos franciscanos e, portanto, o legitimado a exercer jurisdição sobre tal propriedade. Por outro lado, os mesmos franciscanos separavam os conceitos de propriedade e uso, para que, então, pudessem usufruir daquilo sobre o que não teriam a propriedade, mantendo, assim, seus votos de pobreza voluntária e apostólica¹⁹⁵.

Ainda que São Francisco tenha interpretado a pobreza como a renúncia dos bens materiais em excesso¹⁹⁶, mantendo somente aquilo que interessava à sobrevivência, após as investidas interpretativas de Honório III e Inocêncio IV¹⁹⁷, por exemplo, a pobreza se caracterizou

194 OLIVEIRA, Terezinha. Os Mendicantes e o Ensino na Universidade Medieval... *Op. Cit.* p. 2.

195 COLEMAN, Janet. *A history of Political Thought: from the Middle Ages to the Renaissance*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 2000. p.121.

196 Esta interpretação pode ser encontrada na Regra Não Bulada de São Francisco de Assis de 1221 (“Si tamen indigent, alia necessaria corporis praeter pecuniam recipere possunt fratres causa necessitatis sicut alii pau-peres. // Mas, se precisarem, podem os frades receber outras coisas necessárias para o corpo, menos dinheiro, por causa da necessidade, como os outros pobres.”).

197 *A forma vitae Inocencio (FvIn)* endereçada ao mosteiro de Santa Clara e suas irmãs, trata, por exemplo, da possibilidade apenas de deter a posse (*possessiones*) de determinados bens para a manutenção dos mosteiros, sendo totalmente impossível vender, trocar, agravar ou alienar nenhum bem do mosteiro, salvo em caso de estrita necessidade: “*Et nihil omnino de rebus monasterii vendere, commutare, obligare vel alienare quoquo modo valeat, nisi de licentia abbatissae pariter et conventus; et quicquid contra hoc fuerit attemptatum, irritum decernimus et inane. Possit tamen de mobilibus*

enquanto a renúncia de todos os direitos de propriedade sobre os bens que não fossem estritamente necessários à subsistência, mantendo, entretanto, a possibilidade de utilização de determinados bens, sem o ânimo de proprietário.

A exemplo dessa forma de se entender a correlação com os bens, pode-se apresentar a tese da diferenciação entre *usus* e *dominium* dos bens materiais, que permeou a mentalidade dos franciscanos à época. Tal separação foi sugerida, a princípio, pelo Papa Gregório IX na sua Bula *Quo elongati*.

Essa mesma tese foi utilizada por São Boaventura em seu *Apologia pauperum*, dizendo que na vida terrena poder-se-ia abdicar da *proprietates, possessio, usufructus*, mas nunca do *simple usus*, que seria um tipo de propriedade limitado que garante a sobrevivência individual do fiel. Nesse sentido, valendo-se da perspectiva de que, após a queda, o *affectus* – ou a inclinação da alma para determinado objeto – fica desordenado, de modo que se torna uma *cupiditas*, ou uma desordem da concupiscência, é que São Boaventura vai defender que o *dominium* dos bens materiais se tornaria prejudiciais aos homens. O *usus*, assim, não seria condenável, devendo sempre respeitar a máxima de que seria delimitado ao que fosse necessário.

*parum valentibus aliqua parva, de causa licita, interdum aliis elargiri.” Forma vitae Inocencio. 1247. Disponível em: http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes-leitura?id=1605&parent_id=1233. Acesso em: 20/08/2019. A Bula *Solet annuere*, promulgada pelo Papa Honório III, em 1245, quanto aos bens e à possibilidade de receber pecúnia pelos franciscanos, também é mais restritiva que a Regra não Bulada (1221), como é possível observar em: “Mando firmemente a todos os frades que de nenhum modo recebam dinheiro ou pecúnia por si ou por intermediário; mas, para as necessidades dos enfermos e para vestir os outros frades, os ministros apenas e os custódios, por meio de amigos espirituais, tenham solícito cuidado, segundo os lugares e tempos e frias regiões, como lhes parecer servir à necessidade; sempre salvo, como foi dito, que não recebam dinheiro ou pecúnia. // “*Praecipio firmiter fratribus universis, ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per se vel per interpositam personam. Tamen pro necessitatibus infirmorum et aliis fratribus induendis, per amicos spirituales, ministri tantum et custodes sollicitam curam gerant secundum loca et tempora et frigidas regiones, sicut necessitati viderint expedire; eo semper salvo, ut, sicut dictum est, denarios vel pecuniam recipiant*” Disponível em: <https://www.capuchinhos.org.br/cboeste/franciscanismo/escritos-de-sao-francisco/proposta-de-vida/regra-bulada/regra-bulada-4>. Acesso em 20/08/2019.*

É, portanto, nesse sentido, que a natureza da pobreza evangélica seria a de renúncia das possessões temporais no que tange ao *dominium* e à *proprietas*, mas sem rejeitar o *usus*. A pobreza perfeita seria a rejeição do *dominium* tanto quanto as coisas comuns quanto às coisas particulares, uma vez que, a leitura que faziam os Franciscanos das Escrituras era a de que Cristo teria procedido a essa rejeição à propriedade dos bens individuais e comuns.

Ao defender a renúncia do *usus* dos bens temporais, os franciscanos deixam o *dominium* e a *proprietas* a Cristo. Nesse sentido, a propriedade e a jurisdição eram, antes de possuir a qualquer Rei temporal, de Deus e, por conseguinte, do Papa, seu representante na Terra. Assim, para os Franciscanos, a *plena potestats* do Papa significava que o Sumo Pontífice, sozinho, teria a jurisdição e o *dominium* supremos, sendo que tanto os reis quanto os membros eclesiásticos possuiriam apenas uma jurisdição delegada, concedida pelo Papa em determinados assuntos.

Tal perspectiva, ressalta-se, foi também albergada pela bula *exiit qui seminat*, de Nicolau III, redigida em 1279. Neste documento, o Papa afirma que os frades franciscanos podem exercer sobre as coisas os *usus facti*, ou seja, o uso de fato, não cabendo a eles os *jus domini* ou o domínio de direito. Caberia, portanto, aos Franciscanos, apenas o uso simples, de fato, que deveria ser moderado, adstrito ao limite de suas necessidades. Deve-se destacar, que da mesma forma como já haviam feito Inocêncio IV e Gregório IX, na bula *ordinem vestrum*, de 1245 e *Quo elongati* de 1230, foi necessário aceitar o domínio eclesiástico sobre a totalidade dos bens existentes, sejam eles temporais ou espirituais, o que possibilitava o *jus domini* pela Igreja e, conseqüentemente, a concessão do *usus facti* aos franciscanos.

É contra essa perspectiva construída pelos franciscanos que os dominicanos vão se insurgir. Estes últimos separavam os conceitos de propriedade e jurisdição, argumentando que o ofício público não significava que o oficial — fosse ele a Igreja ou o Rei — tinha propriedade

sobre aquilo que era administrado¹⁹⁸. Assim, governar não implicava em deter a propriedade, mas exercer a jurisdição sobre determinado bem.

Essa simples transição de sentidos, na dicotomia entre jurisdição e propriedade — que só foi possível pela ausência de um comprometimento com a distinção entre *dominium e usus* — abre frentes de argumentação que possibilita aos dominicanos encontrar inúmeras saídas para criticar a possessão dos bens da Igreja, tanto em argumentos de cunho filosófico quanto jurídicos. O cerne da resolução da problemática se dá com a separação entre bens clericais e temporais, bem como na separação da jurisdição sobre cada um desses bens e na limitação da propriedade sobre os bens particulares.

Todas essas novas formas de se conceber a correlação entre os bens pelos Dominicanos, que está no âmago das divergências com os Franciscanos, será melhor explorada na seção seguinte, em que se aborda o *De potestate regia et papali*, uma vez que será nesta obra, que João de Paris, um dos mais reconhecidos dominicanos de seu tempo, destrinchará os argumentos e as formas de rebater aqueles que defendem a propriedade irrestrita da Igreja sobre os bens terrenos.

Seja como for, é importante destacar a forma como a ordem religiosa da qual pertence o nosso autor influi significativamente na forma de desenvolver a sua filosofia política. João de Paris, dominicano, comunga, com uma maestria distintiva, questões relativas à propriedade dos bens com elementos religiosos acerca dos poderes de Cristo e de sua transmissão aos apóstolos para edificar uma das mais contundentes exposições contra a subordinação do poder temporal ao poder espiritual.

198 COLEMAN, Janet. *A history of Political Thought... Op. Cit.* p. 123.

2. O SACERDOTIUM E A JURISDIÇÃO SOBRE OS BENS TEMPORAIS E ECLESIÁSTICOS NO *DE POTESTATE REGIA ET PAPALI*

É interessante perceber, inicialmente, que João de Paris está circunscrito em um dos principais debates políticos do Baixo Medievo, o da querela entre Felipe IV, da França e o Papa Bonifácio VIII. É, pois, em favor do Rei Felipe IV e de seu posicionamento de autonomia perante o papado, que *Quidort* vai procurar delimitar seu posicionamento político e justificar, por conseguinte, os usos que faz das noções de propriedade e de seus reflexos jusfilosóficos.

Passando à análise da obra, em primeiro lugar, João de Paris começa realizando a distinção entre os reinos temporais e espirituais, suas finalidades e sua ordem no tempo. Para o autor, em termos seculares, o reino é constituído de *animais políticos*, que se unem em função não apenas de sua natureza, mas também da garantia de sua sobrevivência e da persecução de um bem comum que extrapole os limites da mera sobrevivência por parte da comunidade, em um acordo, uma espécie de *direito das gentes*. Em termos de precedência cronológica, *Quidort* opera a defesa de que o reino dos homens precede ao reino espiritual, não só pautando-se na máxima de que o que é perfeito não pode preceder o imperfeito, mas também tendo em vista a narrativa histórica e a consciência de que os povos professavam outras fés antes da chegada da “verdadeira religião”.

O papel de importância do poder temporal é selado, ainda, no conceito de *perfecta multitudo*, ou de multidão perfeita, o qual, segundo José Maria Silva Rosa, corresponderia a uma perfeição na comunidade mundana que constitui o *regnum*, tendo em vista que possibilitaria a vida em comunidade de forma autossuficiente, garantindo a constituição da vida dos membros da comunidade conforme suas virtudes naturais e a liberdade. Nesse sentido, subverte, de certa forma, a ordem de subordinação da perfeição da vida em comunidade ao fim escatológico da beatitude celeste, indo de encontro ao pensamento Agostiniano e até mesmo Tomista. Não se pode deixar de notar que o pensamento

tomista, embora tenha trazido importantes contribuições ao conceito de uma comunidade política, não deixa de atrelar o seu conceito de *perfecta civitas* também à finalidade última da beatitude, como faz Santo Agostinho¹⁹⁹.

Seguindo esta mesma linha de dissociação das esferas temporal e espiritual — linha esta que será o fio condutor de sua obra — João de Paris pauta a noção de propriedade em uma atuação limitada da Igreja. Fazendo frente também ao posicionamento de Egídio Romano, para quem qualquer direito real dos fieis deveria lastrear-se nos sacramentos da Igreja, a qual deteria o poder Universal sobre todas as coisas²⁰⁰, que João *Quidort* ensaia a limitação do direito de propriedade tanto da Igreja quanto do poder Temporal. É preciso destacar, antes de entrar especificamente nos fundamentos e especificidades do autor sobre a propriedade, que aqui, o autor segue, em parte, a tradição dominicana que tende a igualar as noções de *usus* e *proprietas* e diferenciar *jurisdictio* e *potestas*. Distinguindo, pois a jurisdição e a propriedade, *Quidort* vai dizer que, embora seja possível atribuir alguém ou a uma parcela de pessoas a jurisdição sobre determinado

199 But for Thomas Aquinas, even if self-sufficiency is important to define the *perfectio multitudinis*, which is to live according to the natural virtue in order to reach the good life (*bene vivere*), the achievement of this goal is not possible without one last and supernatural end: the *fruitio Dei*, the heavenly beatitude, eternal salvation. “Yet through virtuous living man is further ordained to a higher end, which consists in the enjoyment of God (in *fruitione divina*), as we have said above. Consequently, since multitude must have the same end as the individual man, it is not the ultimate end of an assembled multitude to live virtuously, but through virtuous living to attain to the possession of God (ad *fruitionem divinam*)”. ROSA, José Maria Silva. From Aquina1s *Civitas Perfecta* to *Quidort's Perfecta Multitudo*: a slight shift in meaning. *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 23, 2016. pp. 27-28.

200 Ilustrativa é a seguinte passagem: “Concluamos dizendo que não há nenhum domínio, nem útil (como por exemplo o domínio frutífero), nem potestativo (como é, por exemplo, o domínio que tem jurisdição), que se possua com justiça, se o possuidor não estiver sujeito a Deus e que ninguém pode estar sujeito a Deus, se não o for pelos sacramentos da Igreja. Segue-se que, como dizíamos, és mais senhor de tua posse e de tudo que tens, por seres filho espiritual da Igreja, do que por seres filho carnal de teu pai. A tua herança e todo teu domínio e toda tua posse deves reconhecer como vindos antes da Igreja e através dela e por seres seu filho, do que vindos de teu pai carnal e através dele, e por seres seu filho. Também segue-se que, se o pai, enquanto viver, é mais dono da herança do que tu, a Igreja, que não morre, é mais dona das tuas coisas do que tu.” EGÍDIO ROMANO. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Trad. de. Luis. A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 110.

bem — ou seja, a faculdade de julgar, de decidir o que é justo ou injusto sobre determinado bem — , nem sempre quem detém a jurisdição detém também o direito de domínio sobre essa mesma coisa — não é proprietário²⁰¹.

Para o autor, a propriedade dos bens terrenos fora adquirida em razão da concentração histórica de terras por parte da sociedade. E isto antes mesmo da constituição de qualquer governo ou da chegada da Boa Nova. Em verdade, a propriedade dos bens terrenos seria, sobretudo, resultado do exercício da arte por parte do homem e ele, só, garantiria a sua *potestas*. Deve-se mencionar que, neste caso, quanto aos bens terrenos, o Rei exerceria apenas a *jurisdictio*, ou seja, a possibilidade de zelar pela ordem e bem comum em caso de qualquer admoestação em ralação à propriedade. A correlação de *usus* e *proprietas* por parte dos dominicanos obriga-os a enfrentar algumas questões como o caso do proprietário que não usufrui de sua terra e o inquilino que, legitimamente, requer seus direitos sobre a terra em face de seu dono. É nesse sentido, pois, que João de Paris encontra, no Direito Romano, regras de direitos reais que diferenciam as formas de propriedade e, com isso, trabalha estas noções na forma de encarar a *jurisdictio* do Rei, determinando a sua atuação em favor do reconhecimento de um direito de *possessio* pelo inquilino e de *jus in re* (uma espécie de servidão) pelo proprietário.

Para *Quidort*, no caso dos bens dos leigos, o Papa não tem, ordinariamente, qualquer jurisdição, tendo em vista que a posse dos indivíduos sobre tais bens se deu por meio da sua arte, de suas conquistas. O legitimado para administra-los em caso de perturbação a ordem comum — como nos casos de apropriação indébita ou de acúmulo que lese de alguma forma a comunidade como um todo — é o Príncipe, não o Papa, uma vez que tais assuntos não se fundam em matéria espiritual, mas tão somente na conservação da paz e do bem comum, pelos quais cabe ao Príncipe zelar.

201 JOÃO DE PARIS. *Sobre o poder régio e o poder papal*. Tradução e introdução de Luis A. de Boni. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 1989. p. 62.

Nesse sentido, o dominicano esclarece que a expressão comumente veiculada à época de que Cristo seria Rei universal, e, portanto, rei de todos os bens, deve ser lida com cautela. Isso porque em qualquer das três formas de se conceber Cristo-Rei (Deus, Homem-Deus ou Homem), jamais teve ele qualquer jurisdição ou domínio sobre os bens terrenos que pudesse delegar a Pedro ou a qualquer de seus discípulos. Ora, na acepção de um Cristo-Deus, em que todas as coisas que existem lhe estão submissas, não se pode dizer que tais prerrogativas foram transferidas a Pedro, pois que não foi confiado a ele o poder de Criação. Na acepção de um Cristo-Homem-Deus, a participação na qual nos integrou é apenas uma participação no mundo sublime, eterno, não havendo qualquer correlação material e corpórea com os bens terrenos, motivo pelo qual tampouco poderia ter transmitido quaisquer domínios de tais bens a Pedro. Por fim, no terceiro modo, tendo em vista a vida módica que Cristo enquanto Homem teve na Terra, não adquiriu bens ou terras, de modo que não haveria nada a ser transmitido quanto aos bens seculares a Pedro.

Afirma, ainda, ser da vontade de Deus que a jurisdição sobre os bens dos leigos ficasse sob o domínio de outro que não fosse o Papa, argumento este que se contrapõe diretamente à perspectiva de Egídio Romano. Valendo-se de passagens do Velho e do Novo Testamento, em que já se afirmava que os ofícios relacionados ao poder secular e ao poder espiritual estariam dissociados, João de Paris elabora duas razões pelas quais Deus quis que estes poderes fossem distintos quanto ao objeto e quanto ao sujeito.

Em primeiro lugar, em razão da necessidade de complementariedade que tanto os membros da Igreja quanto o Príncipe necessitam quando se trata das coisas temporais e espirituais. Da mesma forma como cada um recebe de Deus um dom, cada um tem seu ofício na Terra, o que, em última análise, fomenta a consideração e a caridade — já que a multiplicidade e a solidariedade passam a ser necessários à própria sobrevivência do corpo e da alma —, valores que são centrais para a doutrina Cristã e que, na concentração dos poderes sob um dos gládios apenas, se perderiam. Em um segundo momento,

tal distinção seria necessária para que a preocupação com a autoridade temporal não atrapalhasse a espiritual e vice-versa. Nesse sentido, não seria correto que aquele que se preocupa com os bens espirituais e com as causas sagradas se preocupasse com as matérias seculares, sendo a recíproca verdadeira²⁰². Fica comprovado, então, que, seja em razão da natureza de Cristo, dos poderes que Ele atribuiu a Pedro, ou então, pela natureza do próprio poder secular, ou pelos desígnios de Deus, que o Papa não teria qualquer domínio ou forma de ingerência sobre aqueles bens chamados de leigos.

Extraordinariamente, em caso de necessidade suprema, pode o Papa dispor dos bens dos leigos e decidir como devem ser distribuídos de acordo com a necessidade comum da fé. Deve-se ressaltar que tal concessão deveria ser realizada somente em casos excepcionalíssimos, em que a fé cristã estivesse sob sérios ataques e ameaças de não mais subsistir. Ademais, em casos de crises dentro das próprias paróquias, o Papa poderia ordenar que os fiéis retirassem de seus bens uma quantia maior para manter o fundamento daquela unidade, não de forma a coagi-los, mas antes, concedendo, por exemplo, indulgências aos fiéis pela sua ajuda²⁰³.

No que tange aos bens eclesiásticos, o autor afirma que estes são concedidos às comunidades e não às pessoas, de modo que, nesses bens, nenhuma pessoa singular possui a propriedade ou domínio, atributo este pertencente apenas à comunidade²⁰⁴. As pessoas, enquanto membros dessa comunidade, têm o direito de uso de tais bens, sempre respeitando as suas exigências, a necessidade de a decência de sua pessoa e do posto que ocupa. Deve-se, aqui, fazer apenas uma distinção: enquanto os membros da comunidade não possuem qualquer outro direito além do direito de uso, o Bispo, chefe da comunidade — “pois não haveria comunidade uma e ordenada se não houvesse uma cabeça principal e única”²⁰⁵ — teria, ainda, a

202 JOÃO DE PARIS. Sobre o poder régio e o poder papal... *Op. Cit.* p. 137.

203 JOÃO DE PARIS. Sobre o poder régio e o poder papal... *Op. Cit.* p. 60-61.

204 JOÃO DE PARIS. Sobre o poder régio e o poder papal... *Op. Cit.* p. 56.

205 JOÃO DE PARIS. Sobre o poder régio e o poder papal... *Op. Cit.* p. 56.

atribuição de administração e distribuição geral de todos os bens eclesiásticos da comunidade, o que deveria realizar de acordo com a justiça — aqui, o poder de jurisdição sobre esses bens eclesiásticos — , atribuindo a cada um o que se lhe deve, e visando sempre o bem geral do colegiado.

Nessa mesma linha, o Papa, seguindo a hierarquia, e figurando como membro supremo da Igreja universal, seria o administrador de todos os bens eclesiásticos, o que não lhe confere, entretanto, o título de senhor de tais bens, pois somente a Comunidade da Igreja Universal poderia ser senhora e proprietária daqueles bens gerais. Nesse sentido, conclui, que “o papa é administrador e distribuidor universal dos bens, e além disto, conforme o exige seu estado, dos bens comuns retira para si uma parte maior que a dos prelados inferiores, sobre os quais recai parte do cuidado da Igreja”²⁰⁶. Não cabe, então, ao Papa, a distribuição *ad libitum* dos bens eclesiásticos, uma vez que nem é proprietário de tais bens e, mas administrador geral, dividindo tal prerrogativa com o Bispo e o Abade, que figurariam como administradores especiais e imediatos. É a comunidade, porém, que tem o verdadeiro direito de posse sobre os bens.

Sob essa perspectiva, abre-se então uma das inovadoras frentes do pensamento e João de Paris, qual seja, a da possibilidade de deposição do Papa, em casos de má-administração dos bens. Mantendo em mente nem o Papa nem os Prelados poderiam dispor dos bens de acordo com seus próprios interesses, figurando apenas como administradores, a sua deposição poderia ser realizada por meio do mosteiro ou da Igreja.

Dessa forma, se for constatado que dissipam os bens do mosteiro ou da Igreja, tomando-os infielmente não para o bem comum, mas para seu interesse particular, Papas, Abades e Bispos poderiam ser depostos, se, admoestados não corrigirem tais comportamentos. Insta salientar que, nos casos de acusação de disposição indevida dos bens, o Papa tampouco poderia afastar os acusadores da administração dos

206 JOÃO DE PARIS. Sobre o poder régio e o poder papal... *Op. Cit.* p. 57.

bens eclesiásticos, haja vista que “Deus não quer tirar ou que seja tirado de alguém aquilo que lhe deu, a não ser em caso de culpa”. Assim, somente se comprovada a má-fé da acusação, é que poderia o Papa retirar o seu acusador da administração dos bens que lhes cabe, como forma de punição²⁰⁷.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se é possível, por um lado, atribuir a João de Paris uma certa peculiaridade em seu pensamento político pela dissociação entre o gládio material e espiritual, por outro lado, é também interessante notar que as discussões acerca da propriedade pelo dominicano, a um só tempo, carregam consigo algumas das principais consequências do argumento levantado pelo filósofo e também fundamentam a forma como o autor lê os problemas jurídicos em sua matriz política.

João de Paris é um dos principais nomes de um movimento que reivindica a propriedade privada com fundamento na noção de indivíduo e do próprio papel político que o homem desempenha na sociedade. Pela primeira vez na história do pensamento político medieval tornou-se possível pensar na conquista e conservação de patrimônio de forma dissociada do aparato institucional e dogmático da Igreja Católica. Nesse sentido, ao advogar que os bens dos fiéis seriam exclusivamente seus, adquiridos em razão do produto de sua arte na vida mundana é, sem dúvidas, uma das formas mais radicais de se rebater a Igreja enquanto uma instituição que se pretende Universal, em todos os sentidos.

Não se pode deixar de observar, como também faz a zelosa leitura de Gerson Moreno-Riaño, que João de Paris não pode ser entendido como mero polemista ou alguém de fé descompromissada. Em verdade, o compromisso com o meio termo — firmado desde o início, no prólogo de seu livro — o faz tentar estabelecer um arranjo em que todos os grupos estivessem contemplados em todas as situações,

207 JOÃO DE PARIS. Sobre o poder régio e o poder papal... *Op. Cit.* p. 59.

o que, por consequência, possibilita o *dominium in rebus* pelo prelado e pelo Papa nos bens eclesiásticos, ou um *dominium in extremis* no caso dos bens temporais. Como nos mostra Matthew Kempshall, João de Paris foi um dos principais responsáveis por conceber uma cisão entre a jurisdição temporal e espiritual, mas, de fato, nunca chegou a exercê-la plenamente²⁰⁸.

Talvez não seja tanto nos usos semânticos de *potestas* ou *jurisdictio* em que resida a maior contribuição de João de Paris sobre a discussão acerca da propriedade, mas no reconhecimento de que o tema requer uma análise jurídica fortemente embasada — o que faz por meio do uso do Direito Romano, e não do Canônico, majoritariamente — e historicamente precisa, o que acaba por levar, em inúmeras passagens de seu *Sobre o Poder Régio e Papal*, à sobreposição da natureza política do homem sobre a Igreja enquanto instituição. Embrincado, pois, nas chaves de leitura aristotélico-tomistas e dando uma nova tonalidade à confortável e uníssona nota de Bernardo de Claraval sobre a Teoria dos Dois Gládios, João de Paris consegue de maneira ímpar minar as pretensões imperialistas de Bonifácio VIII e, ao mesmo tempo, criticar a acumulação de riqueza por parte da Igreja e relegar a ela um papel condizente aos parâmetros de quem não consegue dissociar-se, por completo, da fé.

Quidort, o que dorme, foi, de fato, um dos olhos mais atentos e vigilantes do Baixo Medievo.

208 KAMPSHALL, Matthew. *The Common Good in Late Medieval Political Thought: Moral Goodness and Political Benefit*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana. 2013. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.

AZNAR, Bernardo Bayona. *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016.

BLOMBERG, Craig L. Las posesiones materiales en el cristianismo primitivo. *Kairós*, n. 25, jul-dez. 1999, pp. 7-91.

BRIGUGLIA, Gianluca. Theology, Sacramental Debates and Political Thought in John of Paris: the case of Eucharist. In: Chris Jones (Ed.). *John of Paris: beyond the Royal and Papal power*. Turnhout: Brepols, 2015.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550)*. I. A crise da cristandade. Tradução de Cristina Diamantino. Lisboa: Edições 70.

COLEMAN, Janet. *A history of Political Thought: from the Middle Ages to the Renaissance*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 2000.

EGÍDIO ROMANO. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Trad. de Luis. A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

JOÃO DE PARIS. *Sobre o poder régio e o poder papal*. Tradução e introdução de Luis A. de Boni. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 1989.

KAMPSHALL, Matthew. *The Common Good in Late Medieval Political Thought: Moral Goodness and Political Benefit*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

OLIVEIRA, Terezinha. Os Mendicantes e o Ensino na Universidade Medieval: Boaventura e Tomás de Aquino. In: XIV Simpósio Nacional de História, 2007, São Leopoldo. *Anais do XIV Simpósio Nacional de História*. São Leopoldo: Gráfica da Unisinos, 2007. v. 1. p. 1.

PIEPER, Joseph. *Filosofia Medieval y Mundo Moderno*. Madrid: Rialp, 1973.

ROSA, José Maria Silva. Relevância política da ‘perfecta multitudo’ no De Potestate Regia et Papali de João Quidort de Paris. In: *Legitimation of Political Power in Medieval Thought: Acts of the XIX Annual Colloquium of the Sociéte Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale* Alcalá, 18th-20th September 2013.

ROSA, José Maria Silva. From Aquina’s *Civitas Perfecta* to Quidort’s *Perfecta Multitudo*: a slight shift in meaning. *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 23, 2016.

SOUZA, José Antônio de C. R.; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

PARTE II

PERSPECTIVAS

MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO²⁰⁹ ♦

17/11/2021 – VI SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA FILOSOFIA DA DIGNIDADE HUMANA

João A. Mac Dowell SJ - FAJE

1. NOÇÃO DE SECULARIZAÇÃO

São inegáveis no mundo atual os sintomas da perda de espaço da religião, qualquer que seja a universalidade e a interpretação que se atribua a tal fenômeno. Trata-se da difusão de um **estilo de vida** fundado em **valores incompatíveis com a visão religiosa** da existência, ateísmo prático. Esta ausência da dimensão religiosa da existência, que se desenrola em um horizonte imanentista e naturalista, **hedonista e utilitário**, como se Deus e uma vida futura não existissem, caracteriza não só a mentalidade dos indivíduos, mas também a estrutura da sociedade civil e do Estado. Desaparece a referência a qualquer absoluto e transcendente, de modo que o **sistema social** se organiza em função de **objetivos imediatos e intramundanos**. Trata-se do **fim de uma sociedade dita tradicional**, na qual a religião, na Europa o cristianismo, inspirava a visão do mundo e fornecia um fundamento transcendente aos valores e à estrutura da sociedade. As diversas esferas da vida social adquirem consistência própria e autonomia funcional. Neste contexto histórico, a sociedade no seu todo, intrinsecamente articulada em subsistemas, inclusive o religioso, adquire um caráter secular.

Esta perda de vitalidade da religião admite, porém, **graus diversos** e pode ser vista sob diferentes aspectos. Embora o mundo inteiro sofra hoje o impacto do sistema capitalista moderno com a constelação de valores que o promovem, as diversas nações não

209 ♦ Algumas frases do presente trabalho encontram-se já no verbete “Secularização” que publiquei em SÍVERES, Luís, NODARI, Paulo César (orgs.) *Dicionário de Cultura de Paz*, vol.2. Editora CRV, 2021, p.447-452.

se encontram igualmente modernizadas ou secularizadas na sua cultura. Esta **secularização** pode significar simplesmente a legítima independência do Estado (e dos outros setores da sociedade) em relação à autoridade religiosa (separação dos poderes). Pode, porém, adquirir também um caráter expressamente não-religioso ou até antirreligioso, com a recusa de qualquer fundamentação da realidade social em uma instância transcendente e sagrada, ou mesmo com o cerceamento ou a repressão das expressões religiosas. Faz-se mister distinguir, portanto, entre secularização, secularidade e secularismo. No primeiro caso, trata-se de um fato histórico, cujo desfecho é uma sociedade secular. Essa **secularidade é condizente com a visão cristã**, e consequência de sua ideia de Deus criador. O **secularismo**, ao invés, corresponde a um **juízo de valor**, de caráter ideológico, como adesão pelas massas de ideias filosóficas, (um juízo de valor) que rejeita a religião e o divino, em nome da **absoluta autonomia do humano**, e até prognostica o seu completo desaparecimento como termo do processo de secularização.

Por outro lado, a complexidade do fenômeno dá origem a distintos conceitos de secularização. (1) **Declínio da crença e prática religiosa institucional**, como redução do número de praticantes ou de crentes de instituições religiosas tradicionais. (2) **Marginalização social da religião**, enquanto deixa de ter influência nas instituições e na vida pública, relegada apenas à esfera privada, como fonte de conforto afetivo e agência de salvação de indivíduos. (3) **Privatização da religião** em função de uma religiosidade de **caráter individualista e subjetivista**, que prescinde da adesão a qualquer instituição religiosa, assumindo cada qual um pacote de crenças e práticas religiosas selecionadas segundo suas preferências, chamado por Th. Luckman de supermercado religioso.²¹⁰ (4) **Perda da visão religiosa da existência**, em função do crescimento da indiferença religiosa e do ateísmo teórico e prático. Trata-se da secularização mais radical, enquanto não atinge apenas as instituições religiosas, mas a atitude

210 LUCKMANN, Th.: *The Invisible Religion*, Macmillan, London, 1967; cf. também BERGER, P.: *The Heretical Imperative*, 1979.

religiosa como tal. Poderíamos ainda traçar outras concepções vigentes de secularização. Mas fiquemos apenas com essas que correspondem suficientemente a nossos objetivos.

2. RAÍZES DA SECULARIZAÇÃO: SECULARIZAÇÃO E MODERNIDADE

Os conceitos específicos de secularização, atualmente correntes, embora sejam **legítimos** e significativos, enquanto descrevem aspectos reais e complementares da relação religião/sociedade/cultura no mundo contemporâneo, não gozam efetivamente de universalidade, nem atingem **a raiz do fenômeno**. Apontam para consequências do processo de secularização, que ocorrem mais ou menos em diversas sociedades, mas não manifestam a sua essência. Trata-se de um **processo histórico**, que se inicia na Europa desde o fim da chamada Idade Média. A questão é saber se a secularização constitui uma **característica essencial da modernidade** ou se essa se deve a **outros fatores**, de modo que possa haver uma civilização moderna não secularizada, i.e. religiosa. Embora a modernidade possa ser analisada do ponto de vista quer filosófico quer sociológico, o problema aqui levantado é propriamente filosófico. A **sociologia** aborda-a extrinsecamente em função de suas causas e consequências. A modernização de uma sociedade equivale então ao **progresso econômico**, próprio do aperfeiçoamento dos meios de produção (revolução industrial), proporcionado pelas novas tecnologias, fruto, por sua vez, da nova ciência, denominada justamente moderna, e ao progresso político, correspondente à afirmação da liberdade individual face à autoridade absoluta do Estado e da Igreja com a constituição do **Estado democrático de direito** (Reforma protestante e Revolução francesa). A relação necessária entre modernidade e secularização corresponde então a uma hipótese científica a ser empiricamente comprovada. À luz apenas dessas características, são possíveis sociedades modernas não secularizadas.

A **filosofia**, pelo contrário, entende a modernidade, a partir da sua essência, da **autocompreensão do homem moderno**, que passa a atribuir o fundamento de sua existência e de todo o universo, não mais a um **poder superior**, transcendente e divino, mas à **realidade imanente do mundo humano**, como natureza ou como razão. É o que divisaram desde meados do século XIX, pensadores tão diversos como Comte²¹¹ e Marx,²¹² Nietzsche²¹³ e Freud,²¹⁴ mas, sobretudo, Ludwig Feuerbach com a transposição da teologia em antropologia, prognosticando todos a partir da análise do mundo moderno o fim da religião como passo para a realização autêntica da humanidade.²¹⁵ A essência da modernidade, efetivamente dada, como fenômeno histórico-cultural, acarreta, portanto, a secularização, enquanto **inversão do princípio e fundamento de toda a realidade**. Trata-se do **antropocentrismo** racionalista, que rejeita a transcendência em nome da dignidade humana e absolutiza o sujeito, atribuindo-lhe as funções do Deus cristão, recriação do mundo pela técnica e redenção da humanidade pelo progresso socioeconômico.

De fato, a modernização **dessacraliza o mundo**, enquanto provoca a perda do senso do sagrado e da capacidade de experimentar o mistério da realidade. Esta dessacralização ocorre à medida que o mundo se torna objeto de explicação puramente racional (**ciência**) e de manipulação em função de objetivos humanos (**técnica**). Com efeito, a técnica, considerada na sua essência,²¹⁶ consiste na **atitude do ser humano** no mundo, caracterizada pelo império da **racionalidade instrumental**, a serviço da “**vontade de poder**”. Daí a dificuldade para o homem moderno, enquanto tal, i.e. para o homem impregnado pela

211 *Discurso sobre o espírito positivo*, 1844.

212 *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, 1843-44.

213 *Assim falou Zaratustra* 1883-85.

214 *O futuro de uma ilusão*, 1927.

215 *A essência do cristianismo*, 1841.

216 Esta concepção da essência da Técnica é central no pensamento de M. Heidegger. Veja-se p. ex. “*Die Technik und die Kehre*”. Pfullingen: Neske, 1962.

cultura secular, de fazer uma autêntica experiência religiosa.²¹⁷ Ele não pode encontrar Deus no mundo da técnica, criado à sua própria imagem e semelhança e, portanto, vazio de qualquer significado transcendente. Em vez de **manifestação de Deus** (teofania), o mundo se torna espelho **do próprio ser humano** (antropofania). Também a vida social nas suas várias dimensões (ciência, trabalho, lazer, política, etc.) deixa de oferecer qualquer ponto de apoio para a **experiência religiosa** através de símbolos e de situações favoráveis à sua eclosão. As realidades humanas fundamentais (nascimento, morte, amor, etc.), inseridas num sistema interpretativo racionalista e plenamente funcionalizadas, perdem o seu **sentido de mistério**. Mais radicalmente a realidade da natureza e da sociedade, convertidas em matéria prima e massa para a manipulação por parte do **sistema tecno-capitalista-mediático**, perde totalmente o caráter de mediador do encontro com o transcendente.²¹⁸

Evidentemente, a modernidade, entendida como **prosperidade econômica e justiça social** com a efetivação dos direitos humanos, não seria incompatível com a religião ou com o **cristianismo**, pelo contrário. Mas é preciso distinguir entre estas **aspirações legítimas** de vários pensadores e o caminho de **absolutização da razão humana** meramente instrumental, na figura da ciência hipotético-dedutiva, efetivamente trilhado, que levou ao mundo atual. Entenderam acertadamente a modernidade, como deturpação dos ideais humanistas do Iluminismo, Adorno e Horkheimer em seu livro *Dialética do Iluminismo*, interpretação subscrita atualmente por seu discípulo e sucessor na direção da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas. Neste sentido a adoção da **tecnociência** e do **sistema econômico** moderno leva mais cedo ou mais tarde à assimilação do espírito antropocêntrico da modernidade real, inclusive com a secularização da cultura.

217 Esta precisão é importante, porque o mundo atual não está plenamente modernizado, de modo que há possibilidades, ainda que escassas, de eximir-se do espírito secularizante da modernidade numa autêntica relação com o divino.

218 Teilhard de Chard, Pierre, *Le milieu divin*, publicado postumamente em 1957.

3. TEORIAS SOBRE A MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO

Esta conexão da modernidade com o fim da religião não só foi prognosticada, como vimos, pelos pensadores do século XIX, acima citados, mas também é a concepção que têm hoje em dia a maioria dos estudiosos desse fenômeno. A questão é propriamente a sua **avaliação**. Os filósofos filiados ao pensamento moderno, enquanto tal, tendem evidentemente a **valorizar a secularização e o ateísmo** como conquistas da humanidade. É a posição de M. Gauchet²¹⁹ p. ex. que caracteriza o cristianismo como “a religião do adeus à religião”, que trouxe com a modernidade a esperada dessacralização do mundo que já continha virtualmente em si – tese antecipada até certo ponto pelo sociólogo Max Weber²²⁰ e pelo teólogo luterano E. Troeltsch.²²¹ Outros, pelo contrário, têm uma **avaliação negativa**. Assim K. Löwith, que define a modernidade, com sua ideia-mestra de progresso, de uma humanidade sempre mais adulta, como mera secularização da escatologia cristã.²²² Também E. Voegelin na sua análise conclui que a civilização moderna do Ocidente perdeu seus **fundamentos espirituais**, caindo vítima de **ideologias falaciosas**.²²³ Embora não se refira diretamente ao fenômeno da secularização, mas não a excluindo de sua análise, Heidegger vê na civilização moderna da técnica a última etapa da história do esquecimento do ser que caracteriza a razão ocidental, enquanto metafísica, responsável pelo obscurecimento do horizonte da verdade.²²⁴ Na sua esteira J.-L. Nancy considera que o monoteísmo cristão e o ateísmo moderno dele derivado são **duas faces da mesma razão**, resultantes da tradução da **mensagem cristã**

219 *O desencantamento do mundo*, 1985.

220 *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 1904-05.

221 *A essência do mundo moderno*, 1907

222 *O significado da história: as implicações teológicas da filosofia da história*, 1949;

223 Sua concepção sobre a modernidade pode ser apreciada sobretudo em *Modernity Without Restraint* (1999), que reúne obras anteriores de Voegelin sobre o assunto.

224 Cf. supra n.8.

nas categorias do **pensamento grego**.²²⁵ A razão moderna com sua pretensão de dar uma resposta absoluta à **questão do sentido** é por ele condenada por bloquear a abertura constitutiva do espírito para um sempre mais.

Contra tais interpretações negativas da modernidade, insurge-se H. Blumenberg, em sua obra *A legitimidade da idade moderna*, 1966. Embora não desconheça a relação entre modernidade e secularização e os problemas criados por esta, julga que não é a partir desse fenômeno que a modernidade deve ser julgada. Ela se caracteriza **positivamente** por uma atitude intelectual específica que consiste na **auto-afirmação do homem** e de seu **poder tecno-racional**, entendido como um poder demiúrgico não limitado às possibilidades oferecidas pelo mundo, mas capaz de abrir-se por si mesmo para um universo de novas possibilidades.

4. NEGAÇÃO DA SECULARIZAÇÃO

Mas a própria ideia de **secularização** como processo ainda em curso na cultura atual é hoje contestada por muitos diante do surpreendente **ressurgimento da religião** no mundo contemporâneo a partir do último quartel do século XX, tanto no plano individual, como na vida pública. Vários estudiosos o interpretaram como a **reversão do processo** de secularização, tido até então como definitivo. É a opinião p. ex. do sociólogo italiano Filippo Barbano, criador do termo **pós-secular** (1990) para designar o tempo presente.²²⁶ Mais radical é a posição de Peter Berger, um dos primeiros a analisar o declínio da religião, que se retratou. Pensa agora que nem houve propriamente retorno, porque uma perda do interesse religioso nunca ocorreu efetivamente em âmbito global, com mostram as estatísticas que até hoje atribuem a mais de **80% da humanidade** a declaração de

225 *A desconstrução do cristianismo*, 2 vol. 2005-

226 No prefácio ao livro de Luigi Berzano *Differenziazione e religione negli anni 80*.

crença em algo divino e mesmo a adesão a uma religião.²²⁷ Todavia a atitude individualista e fideísta própria da **religiosidade atual** pouco ou nada tem a ver com a verdadeira experiência religiosa. A atração atual de amplas camadas da população por fenômenos religiosos em busca de um sentido para a existência é uma **reação à modernidade**, provocada, por um lado, pela decepção diante do não cumprimento das promessas de solução dos problemas humanos pelo progresso econômico resultante do desenvolvimento científico-tecnológico. Por outro lado, tal reação corresponde a uma tentativa de preencher o vazio afetivo decorrente da racionalidade e superficialidade da vida moderna.

É verdade que a **mentalidade pós-moderna**, dominante, não só na filosofia, pelo menos continental, mas também em toda a cultura atual, tende a desconstrução da modernidade com sua autossuficiência e absolutização da razão humana. Segundo alguns, a nova mentalidade, após o colapso das ideologias modernas, recusando as certezas do racionalismo imanentista, abriria, ao invés, um **novo espaço para a religião**, tanto como fé que supera a pura racionalidade, quanto como afirmação da transcendência pela consciência acentuada dos limites da condição humana.²²⁸ É a opinião p. ex. do filósofo Gianni Vattimo que vê na pós-modernidade uma chance para o cristianismo como religião do amor. Embora não concordemos com a posição de Vattimo, não pretendemos contestar que, sob este aspecto, a situação cultural contemporânea poderia oferecer uma oportunidade para o ressurgimento ou consolidação da religião.²²⁹ Entretanto, a análise dos fatos não corrobora tal asserção. Na verdade, a chamada pós-modernidade, não constitui uma ruptura em relação à modernidade e seu caráter secularizante. Trata-se antes de uma nova fase do processo de modernização, um aprofundamento de suas tendências, que se

227 Levantamento da CIA em 2012 contava 12% da população mundial sem religião. Já o Pew Research Center (2009) atribuía a 14,27% a categoria dos sem religião e a 3,97% a categoria de ateus sendo, portanto, um total de 18,24% estatisticamente irreligiosos.

228 Tal é a posição p.ex. de MARTELLI, Stefano. *La religione nella società post-moderna: tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, 1990..

229 É o que G. Vattimo propõe p. ex. em *Credere di Credere*, 1996.

pode designar mais adequadamente como **modernidade avançada**. Certamente, a cultura emergente apresenta alguns traços contrários a pontos fundamentais da modernidade clássica. Trata-se, porém, não de superação desta visão do mundo, mas de reações, que, como tais, se situam no **mesmo plano do pensamento moderno**. A contraposição entre humanismo autossuficiente e pós-humanismo desenganado, entre razão e sentimento, objetividade e subjetividade, autocontrole e autenticidade, eficiência e gratuidade, produção e consumo, não aponta para um novo caminho de realização do destino humano. A **absolutização** da razão foi substituída pela **relativização** de todo conhecimento, que leva efetivamente ao niilismo, reforçando a **imanência do horizonte existencial** das novas gerações. Uma nova ideologia, o **individualismo**, reina existencialmente, determinando a mentalidade, as atitudes e escolhas do homem atual. No eclipse dos valores universais, o indivíduo, não como liberdade, antes como joguete de desejos insaciáveis (consumismo, hedonismo), converte-se no único absoluto. Evidentemente, tal quadro, apenas esboçado, já deixa perceber, que a **pós-modernidade**, com suas peculiaridades, não se subtrai ao domínio do **espírito moderno**, consubstanciado no **antropocentrismo**, que guia o processo de secularização.

5. CULTURA DE UMA ERA SECULAR

Uma **posição intermédia** na avaliação da situação atual sob o aspecto religioso assume o recente livro de Charles Taylor, *Uma era secular* (2007). Ele abre perspectivas novas e interessantes sobre o problema. Ainda que não negue a secularidade e o secularismo resultantes da modernidade, o importante para Taylor não é tanto **compreender** o processo de secularização, como a **era secular** na qual nos encontramos. Ele chama a atenção não para a perda da afirmação do transcendente, mas positivamente para a **análise da cultura dominante**, que resulta certamente da modernidade secularizante. Os esquemas estruturais do pensamento modificaram-se **radicalmente**. Trata-se de uma experiência do mundo e da vida

inteiramente **diferente da anterior**. Como crer nos relatos da Bíblia p. ex., pensam muitos, se a ciência oferece explicações muito mais claras e convincentes para a origem do gênero humano? Hoje a **fé em Deus** tornou-se uma **opção entre outras**, que são também fruto de uma **busca espiritual** e procuram oferecer **sentido para a existência humana**, como a arte, a atividade científica, vista como um benefício para a humanidade, a luta por uma causa justa, a dedicação gratuita aos mais necessitados, proposta p. ex. dos médicos sem fronteira.

Taylor, como cristão e católico, pretende determinar como **continuar a crer em Deus** em um mundo no qual a divindade está ausente, no qual não há **nada equivalente** ao ambiente em que a religião pré-moderna estava inserida: **que tipo de religiosidade** tem sentido numa era secular? Ele conclui que o foco no religioso nunca se perdeu na cultura ocidental, mas que hoje essa é uma entre muitas **outras concepções do sentido da vida**, que lutam por aceitação. Sua visão não é, porém, pessimista. Pensa que a **falta de fé religiosa** em nossa época, considerada por muitos como natural, é de fato, uma **anomalia**. Espera que a experiência da transcendência do espírito humano volte a ocupar um lugar central na **auto-compreensão da existência**. Por outro lado, diz expressamente que sua análise não pretende ser universal, mas corresponde à situação sócio-cultural dos países do Atlântico Norte, i.e. especificamente da Europa e América do Norte. ´

6. CONCLUSÃO

Creio, porém, que esta mentalidade já atinge as camadas melhor informadas e mais críticas da **sociedade brasileira**, ou seja, aqueles que **pensam modernamente**. Isto, porém, não significa o fim da religião. É verdade, como foi dito, que a nova religiosidade está em grande parte contaminada pelo espírito individualista e subjetivista da modernidade avançada. Enquanto visa à satisfação de sentimentos de ansiedade e insegurança, pondo **Deus a serviço do homem**, em vez de pôr **este a serviço de Deus**, não corresponde a uma fé religiosa

autêntica, antes deturpa-a, como planta esturricada em ambiente inóspito. O mesmo deve dizer-se da pertença religiosa **puramente convencional**. Enquanto declarada por quem não manifesta ter feito qualquer experiência religiosa, comprova que **Deus nada significa** em sua vida.

Há, porém, **sinais** no mundo atual, como os identificados por Taylor, de que o **impulso para o transcendente**, ínsito no coração humano, volte a manifestar-se na sua forma mais conatural, que é a religião, ainda que não como um simples retorno ao passado. De fato, o que não é aqui o lugar de demonstrar, o **ser-humano**, não só é **essencialmente religioso**, como admitem hoje muitos antropólogos e sociólogos, mesmo não-crentes, mas o **sagrado ou divino**, a que ele se refere sob diversas representações na atitude religiosa autêntica, é **real**. O curso da **história** é, em última análise, construção da **liberdade humana**, em **resposta aos apelos de Deus**. Trata-se de um posicionamento ante as constantes de sua natureza de criatura, dentre as quais ocupa um lugar central a **relação constitutiva** para com o absoluto transcendente. A secularização vigente, não se impõe como definitiva. Uma **cultura nova** em que o espiritual tenha lugar privilegiado **pode e deve surgir**.

DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA AO PLURARISMO DEMOCRÁTICO²³⁰

*Profa. Dra. Helena Esser dos Reis*²³¹

Resumo: O propósito do presente artigo é investigar a relação entre a tolerância religiosa e o pluralismo democrático, com base em autores clássicos dos séculos XVII e XVIII. Parto da noção de liberdade de consciência, reivindicada pelos protestantes cristãos durante as guerras de religião, para alcançar a noção de tolerância religiosa proposta pelos filósofos. Em seguida, investigo a ampliação da noção de tolerância para o âmbito social e político, que se expressa nos princípios democráticos de igualdade e liberdade e, finalmente, discuto a relação entre laicidade e pluralismo. Embora o esforço deste artigo seja compreender o que tornou possível o pluralismo democrático, como este artigo integra uma pesquisa mais ampla sobre exclusões e silenciamentos responsáveis pela fragilização da democracia, ao final busca-se apenas indicar alguns elementos que contribuem para tais fragilidades.

Palavras-chave: Tolerância, Acolhimento, Outro, Pluralismo Democrático, Participação

Contra uma visão de mundo única e verdadeira, Locke, Bayle, Montesquieu, Rousseau, Diderot, Voltaire, Romilly, entre muitos

230 O presente artigo integrou, em uma versão preliminar, o painel sobre *Conflitos Religiosos na Era Moderna*, durante o VI Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana: “O Direito entre o sagrado e o profano”, promovido pelo Grupo Internacional de Pesquisa *Direitos Humanos: raízes e asas*, da Faculdade de Direitos da UFMG, em novembro de 2021.

231 Doutora em filosofia (USP-2002) e professora titular da Universidade Federal de Goiás (UFG), onde trabalha desde 2004. Desenvolve atividades de docência, pesquisa, orientação e extensão universitária na Faculdade e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e, também, no Núcleo e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos. Realizou Estágio Sênior de Pós-Doutorado na Universidade de Coimbra, Portugal. É pesquisadora do CNPq. Estudiosa do pensamento de Jean-Jacques Rousseau e de Alexis de Tocqueville, dedica-se a temas relativos à democracia e aos direitos humanos; é autora de diversos artigos publicados em revistas e livros coletivos.

outros, valem-se de argumentos racionais, morais, políticos, mas também do próprio Evangelho para sustentar a tolerância para com o divergente. Convictos da incapacidade humana de compreender ou mesmo de aceitar uma verdade única, a desconfiança em relação às certezas irretorquíveis e ao acolhimento do outro - como uma pessoa livre e igual - abre a possibilidade de relações sociais e políticas pluralistas e democráticas, tendo em vista a proteção da pessoa e a promoção da justiça e da paz.

Se os autores dos séc. XVII e XVIII lograram, a partir de si mesmos, de sua própria perspectiva, conceber as pessoas como seres iguais e livres, este entendimento projetou-se para além de suas fronteiras e possibilitou a convivência pacífica de diversas culturas, posições políticas, expressões religiosas. Uma nova concepção social e política democrático-pluralista torna-se possível norteada pelos princípios de igualdade e liberdade propiciando a inclusão de pessoas até então excluídas. Contudo, a tolerância e o acolhimento da diversidade das formas de ser humano não apenas jamais se completaram, como se pode ver o ressurgimento das mais diversas intolerâncias. Em nossos dias, cada vez mais as relações - sociais, políticas, religiosas - parecem exigir adesão a uma posição única que rompe com o entrelaçamento de perspectivas diversas. O que se vê é o acirramento de fundamentalismos (religiosos e políticos) que segregam as pessoas em falanges oposta e indispostas às diferenças e ao diálogo.

Em que pese nossa investigação centrar-se na tradição filosófica de discussão da tolerância religiosa, a atitude de acolhimento do outro em sua singularidade - também presente em diversas outras culturas ao longo dos séculos - expandiu-se, desde então, pelo “mundo ocidental”. Contudo, no mundo atual observa-se retrocessos. A crueldade no tratamento concedido - mesmo por cidadãos e estados democráticos - aos estrangeiros, refugiados, indígenas, negros, mulheres, LGBTQIA+, evidenciam as enormes tensões entre culturas, religiões, visões de mundo, que rompem profundamente a teia de relações que vinha sendo tecida desde os pensadores da tolerância religiosa dos séculos XVII e XVIII.

Partindo destes supostos, o que queremos investigar é o caminho percorrido desde a tolerância religiosa ao pluralismo democrático, a fim de encontrar suas bases e discutir seus limites. Neste momento de intolerâncias crescentes vivido, discutir os fundamentos e os limites do pluralismo torna-se particularmente importante para que possamos agregar novas perspectivas que permitam ampliar a tolerância e o pluralismo democrático.

Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celestial voz, guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre.
Rousseau. *O Emílio*. p. 600

LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA

Rousseau, um “genebrino calvinista”, reconhecendo que os seres humanos são limitados em sua capacidade racional de conhecer a verdade, descobre no “eu que sente” a origem para o conhecimento. Pondo em dúvida todas as certezas e saberes tradicionais, encontra no sentimento interior a evidência da existência do eu e do mundo exterior: “existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado”²³². Partindo desta primeira e incontestável verdade, afirma estar seguro de suas sensações, no entanto percebe-se não apenas como um ser passivo que é afetado pelos objetos exteriores, mas como um ser ativo e inteligente capaz de relacionar, comparar, julgar as sensações percebidas. Sendo verdadeiro o que sente, admite que a possibilidade do erro surge em decorrência das operações intelectuais:

Por que, então, eu me engano sobre a relação entre dois bastões, sobretudo se eles não são paralelos? Por

232 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *L'Emile*. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Vol. IV, Paris: Gallimard, 1969, p. 572

que, por exemplo, digo que o bastão pequeno é um terço do grande, quando não passa de um quarto? Por que a imagem, que é sensação, não é conforme o seu modelo, que é objeto? É que sou ativo quando julgo, que a operação que compara é falível, e que meu entendimento que julga as relações mistura seus erros às verdades das sensações que não mostram senão os objetos.²³³

Se Rousseau observa que as pessoas podem errar ao julgarem sobre a relação entre objetos e sensações, no que diz respeito às ideias gerais e abstratas é ainda mais contundente, pois as considera como “fonte dos maiores erros dos homens”²³⁴. O problema que ele busca solucionar, então, é onde encontrar um princípio seguro que possa orientar a ação humana se os saberes tradicionais são insuficientes? Se as luzes dos juízos ofuscam e confundem, Rousseau volta-se ao “eu” que sente a harmoniosa ordem do universo. Sem compreendê-la, percebe que há uma inteligência que a organiza e uma vontade que lhe dá movimento: “o Ser que quer e que pode, o Ser ativo por si mesmo, o Ser, enfim, qualquer que seja ele, que move o universo e ordena todas as coisas, eu chamo de Deus”²³⁵. Mesmo que o conhecimento de Deus escape ao seu espírito limitado²³⁶, é na consciência – “instinto divino” – que as pessoas encontram orientação segura para dirigir seu julgamento e ações.

233 Ibidem. p. 572-573

234 Ibidem. p. 577

235 Ibidem. p. 581

236 Segundo a exposição do Vigário Saboiano, Deus é o ser ativo por si mesmo que move e ordena todas as coisas, que reúne também “as ideias de inteligência, de potência, de vontade [...] e mais a de bondade, que é uma consequência necessária; mas não conheço nem por isso conheço melhor o ser que nomeei; ele se furta aos meus sentidos e ao meu entendimento; quanto mais penso nele, mais me confundo; eu sei com toda certeza que ele existe, e existe por si mesmo; eu sei que minha existência é subordinada à sua, e que todas as coisas que eu conheço estão absolutamente na mesma situação. Percebo Deus por toda parte em suas obras, eu o sinto em mim, o vejo por toda parte ao meu redor, mas tão logo eu quero contemplá-lo em si mesmo, tão logo quero procurar onde ele está, o que ele é, ele me escapa e meu espírito perturbado já não percebe mais nada. Ibidem. p. 581)

Segundo Rousseau expressa na profissão de fé do Vigário Saboiano, a consciência confere a cada pessoa a capacidade de discernir o bem e o mal, o certo e o errado e, por isso mesmo colabora com o entendimento e a razão dando-lhes regra e princípio²³⁷. As pessoas determinam a si mesmas, são livres e ativas, capazes agir de orientadas pela “celeste voz” da consciência. Sem querer dar lições ao jovem Emílio, o Vigário narra seu percurso desde a obediência cega aos saberes tradicionais até a consciência e a liberdade; da dúvida à fé. Este percurso narrado reflete, de algum modo, as intrincadas disputas entre cristãos – católicos e protestantes – que se arrastam desde o início do século XVI.

O dissenso intestino, originado pela publicação das 95 teses de Lutero, na porta da Igreja do Castelo de Wittemberg, trouxe a cisão entre uns e outros para dentro do espaço de irmandade cristã. Até então, as cruzadas, a conversão dos hereges, a catequização dos pagãos eram consideradas obrigações dos cristãos misericordiosos, que assumiam compromisso com a salvação dos infieis. Sem qualquer complacência com outros cultos e crenças, o cristianismo se impunha a todos como fonte de toda a verdade. Os protestos originados com as teses de Lutero, em 1517, opôs os cristãos entre si mesmos em disputa pela fé verdadeira. Em consequência, essa pretensa fé única e verdadeira, em nome da qual tudo parecia justificar-se, ficou fragilizada²³⁸.

Crítico às indulgências, às transações entre os prelados e os reis, às pregações em latim, à fé como ato de obediência à instituição,

237 Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celestial voz, guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus; és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, senão o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regras e uma razão sem princípios. *Ibidem*. p. 600-601

238 Apesar de a “Reforma Protestante” ter como origem a publicação das 95 teses por Lutero (monge agostiniano e professor de teologia da Igreja Católica), pode-se considerar que este momento repercute as querelas já provocadas por reformadores anteriores, nos séculos XV e XVI, como, por exemplo, Girolamo Savonarola em Florença, Jan Huss em Praga, John Whycliffe em Oxford. Não sendo um protesto isolado, o movimento reformista espalhou-se rapidamente pela Europa sob a liderança de Thomas Müntzer, Philipp Melancon, Uldrych Zwinglio, Jean Calvino e muitos outros.

Lutero valoriza a experiência interior da fé como único caminho para a salvação. Contra a autoridade de Roma e contra a enorme hierarquia que separa Deus dos seus fiéis, busca eliminar as intermediações e os estímulos exteriores para dirigir-se diretamente à consciência de cada pessoa²³⁹. A experiência da fé, afirma, depende de uma dimensão interior capaz de livremente acolher a vontade de Deus.²⁴⁰

Se Lutero privilegia essa dimensão relacional da pessoa com Deus é porque considera que as “certezas espirituais” advêm “desta relação profunda e múltipla” de cada um com Deus. O esforço empreendido por ele para decifrar as angústias produzidas por sua vida religiosa o fez compreender que “o homem deve querer o mesmo que Deus quer”²⁴¹; mas também que Deus é justo e misericordioso e, por isso, estende sua justiça divina a todos os seres humanos que reconhecem suas faltas e se vinculam a Deus pela fé.²⁴²

Ainda que as disputas entre católicos e protestantes possa ter tenha contribuído para a defesa da liberdade de crenças e da tolerância religiosa pelos filósofos dos séculos seguintes, tanto o Papa quanto Lutero mantêm-se obstinados à obrigatoriedade de respeitar a verdade revelada e assinalam que não é possível tolerar uma consciência equivocada. Assim como para Tomás de Aquino o falsificador da fé comete um delito maior do que o falsificador de moedas²⁴³, também para Lutero a ameaça à riqueza terrena do falsificador de moedas é

239 Na Profissão de fé do Vigário Saboiano, lê-se: “Existe, pois, no fundo das almas um princípio de justiça e de virtude, com base no qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as dos outros como boas ou más, e é a esse princípio que damos o nome de consciência. Ibidem. p. 598

240 KNOCH, Michael. *Da liberdade cristã: um ensaio sobre a reforma de Lutero*. Revista Interacções. n. 5, 2003. p. 46

241 Ibidem. p. 39

242 Ibidem. p. 41

243 De acordo com a “solução” proposta no artigo III: Se se devem tolerar os heréticos [Suma Teológica. II. Q.11, art. 3], Tomás de Aquino afirma que “é muito mais grave perverter a fé, a vida da alma, do que falsificar o dinheiro, ajuda da vida temporal. Ora, se os príncipes temporais logo condenam justamente à morte os falsificadores de moedas e outros malfeitores, com maior razão os heréticos, desde que são convencidos de heresia, podem logo ser, não só excomungados, mas também justamente condenados à morte”. (disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>)

incomparável à corrupção da fé que condena as almas²⁴⁴. Lutero, e os protestantes em geral, compartilham com os católicos “a ideia de condenação da consciência errada” e “a convicção de que deve existir uma instância com autoridade para decidir sobre o erro”²⁴⁵. A disputa acerca da verdadeira fé e a perseguição aos dissidentes com a cisão entre católicos e protestantes instala-se dentro do próprio cristianismo.

Toda sorte de denúncias, perseguições, encarceramentos, torturas e mortes foram praticadas, não apenas pelas Igrejas e pelos Estados, mas também pelas pessoas virtuosas e convictas da verdade de sua religião. Essas sangrentas disputas estão na origem do envolvimento dos pensadores dos séculos XVII e XVIII com a defesa da tolerância religiosa²⁴⁶. A insuficiência do conhecimento humano, que impede católicos e protestantes de comprovarem a verdade de seus dogmas, impede também qualquer certeza acerca do que seja a verdadeira religião cristã. Ao admitir que todo raciocínio acerca de Deus é “temerário” e que é “injurioso para com a divindade [...] pensar mal sobre ela”²⁴⁷, admite-se também a incapacidade humana de conhecer verdadeiramente a revelação divina e a inexistência de qualquer juiz na terra que possa julgar com isenção. Esta posição, largamente compartilhada no século XVIII, transparece na defesa que Romilly faz acerca da pluralidade de opiniões (no verbete “tolérance”, publicado pela *Encyclopedie de Didertot e D’Alembert*), baseada na convicção de que as pequenas diferenças existentes entre as doutrinas cristãs, são igualmente aceitáveis. A conclusão, portanto, é a defesa da

244 BELLO, Eduardo. *Tolerancia, verdad y libertad de consciencia en el siglo XVIII*. Revista Isegoria, n. 30, 2004, p. 127-139. p. 130-131

245 FETSCHER, Iring. *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996. p. 35-36

246 Lembramos que este “envolvimento” não se reduz à defesa teórica de fundamentar a tolerância, mas inclui ações diretas inclusive conta o Estado. Este é o caso de Voltaire, que contribuiu diretamente para levar a condenação de Jean Calas no Tribunal de Toulouse (França), em 1763, ao Conselho de Estado em Paris, que a anulou a sentença e ordenou a revisão completa do processo dois anos depois. Em: VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 142

247 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *L’Emile*. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Vol. IV, Paris: Gallimard, 1969, p. 181

tolerância, ou seja, a defesa do direito de cada um cultivar a Deus de acordo com sua própria consciência.

Radicalizando, talvez, a experiência de Lutero, Rousseau faz o vigário saboiano afirmar que, tendo sido ordenado padre, sentiu-se obrigado a abdicar de todas as dúvidas e aceitar a doutrina como verdadeira. Subordinado às decisões da igreja, não podia rejeitar um ponto sem rejeitar todo o resto²⁴⁸. Contudo, nem a doutrina, nem as autoridades eclesiais ou civis, nem os filósofos e seus livros conseguiram apaciar suas dúvidas e acalmar sua alma. Apenas quando voltou-se sobre si mesmo e desfrutou de suas sensações e de seu espírito encontrou a própria consciência, sua singularidade e liberdade.

A consciência, “guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre”²⁴⁹ confere a cada pessoa uma potência até então desconhecida. É a consciência que permite a esta pessoa singular furtar-se de qualquer autoridade que queira determiná-la à revelia de sua razão e vontade. O que não significa, entretanto, que a consciência isente as pessoas de todo erro. Ninguém quer o próprio mal, as pessoas conscientemente agem segundo o que consideram o melhor a fazer; mas alcançar conhecimento absoluto e verdadeiro sobre as coisas, em especial sobre Deus, é algo que não está entre as faculdades humanas. Embora as pessoas tenham a capacidade de conhecer e julgar por si mesmas, suas faculdades são limitadas. No verbete “Tolerância”, M. de Romilly admite que:

Ninguém é culpado por ser limitado, e os erros do espírito não podem ser imputados a nós senão quando nosso coração aí toma parte. A essência do crime é a intenção direta de agir contra as luzes, de fazer o que se sabe que é mal, de ceder às paixões injustas, de perturbar intencionalmente as leis da ordem que nos são conhecidas; em uma palavra: toda moralidade

248 Ibidem. p. 568

249 Ibidem. p. 600

de nossas ações está na consciência, no motivo que nos faz agir.²⁵⁰

Admitindo a pequenez humana, os cristãos foram como que compelidos a se aceitarem. “A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão”, afirma Locke, e segue: “parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara”²⁵¹. A palavra “monstruoso” demoniza e enfatiza a responsabilidade daqueles que desejam impor uma perspectiva única e verdadeira, sobre os males decorrentes das disputas religiosas. O erro deixa de ser consequência do pecado, passa a ser atribuído à falibilidade inerente à condição humana; portanto, a tolerância torna-se uma virtude adequada a seres que, embora sejam “tão grandes pela sua inteligência” são, por outro lado, “tão limitados por seus erros e paixões”²⁵²

UMA RELAÇÃO ENTRE IGUAIS E LIVRES CAPAZ DE CONDUZIR AO PLURALISMO

A liberdade de consciência que cada um reivindica para si traz, como consequência, a necessidade de aplicar aos adversários - reciprocamente - os próprios critérios. Pierre Bayle exortava seus oponentes intolerantes a adotar a perspectiva do outro concedendo a eles as mesmas condições que reivindicava para si. Provocativamente Bayle pergunta: se chegassem missionários de outras religiões a terras cristãs, assim como missionários cristãos percorrem os mais diversos lugares do mundo, aqueles missionários poderiam ser castigados por entrar nas casas das pessoas e cumprir sua tarefa proselitista? Se concordamos com o castigo destes, não é justo sob a perspectiva dos

250 ROMILLY. Tolerância. In: SANTOS, Antônio Carlos (Org.). *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 180.

251 LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores), p. 3

252 ROMILLY, ibidem. p. 177

muçulmanos, por ex., castigar os missionários cristãos que vão às suas terras pregar a fé cristã como sendo a verdadeira religião?²⁵³

Segundo Romilly, Deus nunca ordenou pessoa alguma a submeter a própria consciência ao monarca e considera impossível alguém estar de acordo consigo mesmo estando subjugado ao domínio de outrem. A liberdade de consciência é inviolável e constitui-se, portanto, como limite à intolerância tanto religiosa, quanto civil. Ao estado cabe a proteção aos seus cidadãos independente de suas crenças e, inclusive, cabe estabelecer condições para a convivência pacífica entre as diversas crenças. Às igrejas cabe a direção espiritual dos fiéis, que se limita a instruir, exortar e predicar a virtude tendo em vista alcançar um reino que não é deste mundo²⁵⁴.

Não apenas para Bayle, mas para os diversos pensadores dos séculos XVII-XVIII, a tolerância não se restringe aos cristãos, mas se universaliza. A tolerância universal, contida na admissão recíproca da liberdade de consciência, é uma consequência do direito natural que se estende a todas as pessoas. É neste sentido que Voltaire afirma ser preciso “considerar **todos os homens** como nossos irmãos”²⁵⁵. Tolerar não é um ato de condescendência, mas um direito humano que deve

253 Em: HABERMAS, Jürgen. *De la tolerance à les droits culturels*. Revue Cités (PUF), n 13, 2003, p. 151- 170. Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm>>. Em sentido análogo, Voltaire, no Tratado sobre a Tolerância (capítulo IV: Se a tolerância é perigosa e em que povos ela é permitida), investiga a tolerância religiosa em diversos povos, mas chama atenção a narrativa que faz sobre a ação do “grande imperador Yung-Ching, talvez o mais sábio e magnânimo que houve na China, expulsou os jesuítas; mas não porque fosse intolerante, e sim porque os jesuítas, ao contrário, eram. Eles mesmos relatam, em suas Cartas Curiosas, as palavras que lhes disse esse bom príncipe: ‘Sei que vossa religião é intolerante; sei o que fizestes nas Manilas e no Japão’ [...] Para ele era suficiente estar informado das querelas indecentes dos jesuítas, dos dominicanos, capuchinhos, padres seculares, enviados da outra ponta do mundo aos seus Estados: vinham pregar a verdade e anatematizavam-se uns aos outros. O imperador, portanto, não fez mais do que mandar de volta perturbadores estrangeiros. Mas com que bondade os mandou de volta! Que cuidados paternos dispensou-lhes para a viagem e para impedir que os insultassem no caminho. O próprio banimento deles foi um exemplo de tolerância e humanidade”. O próprio banimento deles foi um exemplo de tolerância e humanidade”.

254 BELLO, Eduardo. *Tolerancia, verdad y libertad de consciencia en el siglo XVIII*. Revista Isegoria, n. 30, 2004, p. 127-139. p. 139.

255 Em: VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p 121 (grifo meu).

ser respeitado, em acordo com sua afirmação no *Tratado sobre a tolerância*:

Em todos os casos, o direito humano só pode se fundar nesse direito de natureza; e o grande princípio, o princípio universal de ambos é, em toda a terra: ‘Não faças o que não gostaria que te fizessem.’ Ora, não se percebe como, de acordo com esse princípio, um homem poderia dizer ao outro: “Acredita no que acredito e no que não podes acreditar, ou morrerás”²⁵⁶.

Tolerar, que no passado era visto como um ato de condescendência frente ao erro e colocava uns e outros (os que podem condescender e os necessitam da condescendência) em posições hierárquicas distintas, perde a conotação de assimetria entre o tolerante e o tolerado para tornar-se uma relação entre iguais. O sentimento de igualdade faz com que as pessoas se percebam como membros da mesma espécie e possibilita uma apreciação positiva do outro. Por esta razão, Locke afirma, no *Segundo Tratado sobre o Governo*, que da igualdade natural são derivados o amor mútuo e os deveres recíprocos, que vinculam as pessoas e determinam o respeito de umas às outras²⁵⁷.

Em nome da tolerância universal, a livre manifestação das opiniões e convicções individuais no espaço público não pode prescindir do respeito às demais pessoas e às leis da comunidade, que zelam pela preservação de todas. Convicto de que não se pode evitar a “diversidade de opiniões”, Locke considera que a origem das disputas religiosas, que fomentaram facções, tumultos e guerras, é consequência da “recusa de tolerância para os que têm opinião diversa”²⁵⁸. Neste sentido, Voltaire, ironicamente, provoca os cristãos intolerantes a condenarem ao suplício eterno “o sábio e virtuoso

256 Ibidem. p. 33

257 LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, (Col. Os Pensadores), p. 35.

258 LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores), p. 27

Confúcio, o legislador Solón, Pitágoras, Sócrates, Platão, o divino Antonino, o bom Trajano”²⁵⁹, e então revela que tolerância tem limite. Este limite é claramente expresso na sentença de Bayle: “o intolerante não pode esperar a tolerância dos demais”²⁶⁰. Ou seja, a tolerância só não pode aceitar o intolerante, pois aceita-lo tem como consequência a própria eliminação. Assim, a tolerância determina os limites do tolerável, apesar do aparente paradoxo “não há inclusão sem exclusão”, como afirma Habermas no artigo *De la tolerance à les droits culturels* (p. 129). O que marca o limite do tolerável é que haja respeito igual para todas as pessoas e que seja aceito reciprocamente por todas envolvidas.

A tolerância, que emerge com a reforma e as guerras de religião, constitui-se como um modelo não apenas para as relações religiosas ou políticas, mas como um modelo social e cultural que penetra a estrutura mental necessária às sociedades plurais e democráticas²⁶¹. A igualdade e a liberdade abrem a possibilidade de proteção à singularidade, do convívio pacífico entre diferentes e afastam as pessoas do fanatismo. Conformando novas visões de mundo, novas ideias e valores, a diversidade de opiniões e crenças penetra e amplia (ou pluraliza) o âmbito social, político e cultural rechaçando a imposição de verdades absolutas, seja de ordem religiosa ou política.

LAICIDADE E PLURALISMO

A máxima “uma fé, uma lei, um rei”, tão reivindicada pelos fanáticos religiosos, católicos e protestantes, no período das mais acirradas lutas religiosas, mostrou-se danosa tanto para a igreja quanto para o estado. Segundo Locke, na *Carta acerca da tolerância*, o propósito do Estado restringe-se à garantia dos direitos naturais, cuja realização

259 VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. P. 124

260 FETSCHER, Iring. *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996. p. 48

261 BELLO, Eduardo. *Tolerancia, verdad y libertad de consciencia en el siglo XVIII*. Revista Isegoria, n. 30, 2004, p. 127-139. p. 138.

depende de circunstâncias jurídico-políticas bem estabelecidas nos contratos e leis. Definindo comunidade política como “uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros”, Locke afirma:

denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc. É dever do magistrado civil, determinando imparcialmente leis uniformes, preservar e assegurar para o povo em geral e para cada súdito um particular a posse justa dessas coisas que pertencem a esta vida.²⁶²

Não cabe ao estado impor uma fé religiosa aos cidadãos. Não cabe à Igreja exigir que um cidadão seja espoliado de seus bens e direitos civis em vista de suas convicções religiosas. Cada cidadão, sob proteção do governo civil, deverá decidir sobre sua própria fé. Todas as ações – sejam elas dos indivíduos, dos agentes do Estado ou da Igreja -, que violem a igualdade e a liberdade não devem ser toleradas.

O princípio de laicidade do Estado implica não apenas admitir a multiplicidade de religiões em seu território. Mais do que a mera coexistência, o Estado deve reconhecer a cada uma delas “os mesmos direitos, tratá-las com igual respeito e garantir-lhes igual proteção” e, por outro lado, deve exigir destas diferentes igrejas, que “reconheçam e aceitem mutuamente seus respectivos direitos”²⁶³. Impedindo a interferência da doutrina religiosa nas instituições sociais e políticas o Estado assegura o pluralismo que está na origem da democracia moderna.

Falar publicamente, professar uma fé religiosa, expressar diferentes concepções de mundo, pensar por si mesmo, defender posições políticas, integrar partidos políticos, votar em representantes

262 LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores), p. 4.

263 BELLO, Eduardo. *Tolerancia, verdad y libertad de consciencia en el siglo XVIII*. Revista Isegoria, n. 30, 2004, p. 127-139. p. 139.

sem temor e sob a proteção do estado é uma possibilidade construída pouco a pouco, na medida em que o pluralismo político, social e cultural se expande no espaço público. Ao ignorar as particularidades de crença, mas também de etnia, sexo, classe, ou seja lá do que for, o Estado assegura aos seus cidadãos o gozo de direitos à revelia de qualquer situação particular ou privilégio, instaurando as condições para a paz social²⁶⁴. Neste sentido, entre as diversas características da democracia, o pluralismo é uma das mais importantes, porque faculta o igual acesso dos diversos grupos sociais, mesmo aqueles minoritários e/ou divergentes, ao centro do debate político favorecendo a integração da diversidade.

Tocqueville, já no início do século XIX, reverbera estas ideias na medida em que considera que tensões e divergências são próprias à convivência democrática²⁶⁵. A possibilidade da boa ordem social e política não advêm de qualquer identidade miraculosa entre ideias, interesses, opiniões e crenças, mas do esforço em vista do respeito mútuo e do acolhimento à pluralidade. A agitação constante que Tocqueville observa nos Estados Unidos resulta de movimentos, tumultos, clamores, “mil vozes” que expressam as diferentes necessidades sociais e repercutem nas leis e no governo. Os cidadãos “dos tempos democráticos”, afirma, tem uma espécie de interesse pessoal em que todos participem, se integrem às instituições e obedeçam às leis. O espaço político permanece aberto e dinâmico, capaz de acolher a diversidade de posições e equilibrá-las ao longo do tempo. Aqueles que compartilham de uma posição minoritária num aspecto da vida pública podem ser majoritários noutro aspecto; e, se

264 Não se trata de negar as particularidades, que são constitutivas das singularidades humanas e, portanto, advogar um universalismo à priori. Antes, trata-se de assegurar os direitos a todas as pessoas, mesmo que isso comprometa o Estado com a adoção de políticas públicas compensatórias.

265 Norberto Bobbio afirma, no verbete “Pluralismo democrático” no *Dicionário de Política* que “o sentido predominante e ideologicamente mais completo de ‘Pluralismo’ é ainda o de Tocqueville” em BOBBIO, MATEUCCI, PASQUINO (org.) *Dicionário de Política*. Brasília, UnB, 1998.

desejam que sua posição seja respeitada pelos divergentes, precisam, do mesmo modo, respeitar as posições de que não compartilham²⁶⁶.

Por isso a liberdade de imprensa lá existente no início do século XIX encantou Tocqueville. Supondo que “a soberania do povo e a liberdade de imprensa são duas coisas inteiramente correlatas”²⁶⁷, considera que a livre circulação de ideias e opiniões no espaço público acolhe a diversidade social e às submete ao julgamento popular. Se cada pessoa tem o direito de manifestar-se e tomar parte nas eleições e decisões comuns é fundamental que possa, também, conhecer as diferentes opiniões e decidir por si mesmo sobre a posição a ser tomada. A tolerância, que está na origem do reconhecimento do outro como igual e livre, como merecedor de respeito, mantém a tessitura da trama social protegendo as comunidades políticas pluralistas de serem “rasgadas por conflitos entre cosmovisões rivais”²⁶⁸.

FRAGILIDADES DO PLURALISMO DEMOCRÁTICO:

O problema da fé verdadeira e da verdade única parecia resolvido, pelo menos no plano teórico, pelos autores da modernidade. A defesa da diversidade de crenças, da pluralidade de opiniões e ideias, assim como a participação de todos os cidadãos permitiram o desenvolvimento da tolerância e o respeito às posições divergentes. Entretanto, a aceitação do diferente não foi imediata nem universal. A

266 Tocqueville afirma, no capítulo VI: Quais as vantagens reais que a sociedade americana retira do governo da democracia (Democracia na América, Tomo I, Parte 1), que os anglo-americanos demonstram “uma espécie de interesse pessoal em que todos obedeçam às leis; pois aquele que hoje não faz parte da maioria talvez amanhã esteja nesta posição; e o respeito que ele professa agora pelas vontades do legislador, logo poderá exigir para as suas. Embora a lei possa ser inconveniente, o habitante dos Estados Unidos facilmente se submete a ela, não somente por ser obra do maior número, mas ainda como sua própria; ela a considera sob o ponto de vista de um contrato do qual ele é parte. Em TOCQUEVILLE, Alexis. *De la démocratie en Amérique*. Paris, Gallimard, 1992, p. 276.

267 Ibidem. p. 204

268 HABERMAS, Jürgen. *De la tolerance à les droits culturels*. Revue Cités (PUF), n 13, 2003, p. 151- 170. Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm>> p. 132

concepção de “homem” e de “cidadão”, que está na base da igualdade e da liberdade social e política, que fundou o estado democrático moderno, na prática, é restritiva e, portanto, discriminatória²⁶⁹. Apesar de a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, considerar que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos (...)”, o Tribunal Revolucionário francês não reconheceu a legitimidade da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, determinando pena de guilhotina para sua proponente.

O universal genérico “homens”, utilizado nos textos dos filósofos e nos salões frequentados pelos *savants*, revelou-se, quando transposto ao mundo da vida, mero artil retórico quase sem efetividade. Se a sociedade do século XVIII *concebia as mulheres como menos capazes do que os homens*, Olympia de Gouges, uma feminista *avant la lettre*, ao ser condenada à guilhotina desafiou seus algozes afirmando que *se as mulheres podem subir ao cadafalso por suas ideias, podem também subir à tribuna. Atitude que confronta a proibição de as mulheres se reunirem em clubes políticos, visto que “não são capazes de pensamentos elevados e meditações sérias”*²⁷⁰, e fortalece a resistência não apenas contra as regulamentações do *Comité de Salut Public*, mas sobretudo contra a uma longa tradição de subalternização e domínio.

Assim como as mulheres estavam, na prática, excluídas do universal genérico “homem”, os negros escravizados, os indígenas, e muitos outros povos de culturas diferentes também estavam. A Declaração de Independência (1776) e a Constituição dos Estados Unidos da América (1787), embora afirmem que os homens são livres e iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, e que buscam uma União capaz de prover a justiça, o bem-estar geral e, ainda, enfatizem a autodeterminação dos povos, não fazem menção aos negros escravizados nem aos povos indígenas submetidos pelos interesses dos colonos. Em 1830, o presidente americano, Andrew Jackson, assinou o Indian Removal Act, que permitia a remoção de

269 BELLO, Eduardo. *Tolerancia, verdad y libertad de consciencia en el siglo XVIII*. Revista Isegoria, n. 30, 2004, p. 127-139. p.135

270 HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. P. 189

povos indígenas de suas terras ancestrais, a fim de assentar os colonos nas férteis planícies do Mississipi. Apesar da resistência indígena, eles foram removidos à força para o oeste em uma marcha que ficou conhecida como “Trilha de lágrimas”, que apenas palidamente faz menção à crueldade e ao desrespeito a estes povos. Apenas em 1865, após a Guerra de Secessão (uma guerra civil motivada por disputas políticas, econômicas e culturais e cujo “epicentro” era a escravidão) e após a Proclamação de Emancipação, assinada pelo presidente Abraham Lincoln, em 1863, foi aprovada a 13ª emenda à Constituição abolindo a escravidão em todo o território da Federação.

Durante o século XIX, em oposição às concepções genéricas de igualdade e liberdade, estudos biológicos foram utilizados para justificar “cientificamente” a desigualdade entre uns e outros, oferecendo novos fundamentos aos velhos costumes e tradições de exclusão e domínio:

As diferenças tinham de ter um fundamento mais sólido se os homens quisessem manter sua superioridade em relação às mulheres, os brancos em relação aos negros ou os cristãos em relação aos judeus. Em suma, se os direitos deviam ser menos universais, iguais e naturais, era preciso explicar o por quê. Em consequência, o século XIX presenciou uma explosão de explicações biológicas da diferença²⁷¹

Com base em características utilizadas para classificar plantas e animais, as pessoas foram separadas em raças²⁷² e lhes associaram características psicológicas, intelectuais e sociais.

271 Ibidem. p. 187-188

272 Contemporaneamente a biologia nega a existência de raças humanas, pois considera o conceito de raça “inoperante para explicar a diversidade humana e dividi-la em raças estancas. Ou seja, biológica e cientificamente as raças não existem” em: MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação, PENESB-RJ, 05/11/2003. Disponível em < <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-noco-es-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf> Acesso em 24/03/2018>.

Tocqueville é um crítico veemente ao racismo e às atrocidades cometidas contra negros e indígenas pelos “anglo-americanos” – como se refere aos colonos reiteradas vezes -, contudo a inclusão daquelas pessoas no Estado democrático norte-americano, como defendido no último capítulo do primeiro tomo de *A Democracia na América*, baseia-se na assimilação cultural e não na integração. Contrário à escravidão e ao genocídio, mostra-se convicto, entretanto, que o homem o qual “atrai todos os olhares, o primeiro em sabedoria, em poder, em felicidade, é o homem branco, o Europeu, o homem por excelência”, como escreve em uma carta para seu pai.²⁷³ Mesmo desconhecendo a cultura, o modo de vida, a religião, os valores, a estrutura social e política dos povos indígenas e dos negros escravizados, parece insinuar que cabe ao europeu - o homem por excelência - estender a democracia amplamente no novo mundo elevando negros e indígenas à condição de “civilizados”. Tocqueville (e talvez mais amplamente os filósofos da tolerância dos séculos XVII-XVIII) parece ainda se relacionar com o mundo e com as demais pessoas a partir de uma posição autocentrada que hierarquiza as culturas e autoriza a tutela.

Ao admitir-se a separação e a classificação das pessoas para categorizá-las novamente, a igualdade e a liberdade são violadas e o pluralismo

273 A carta que Tocqueville escreve ao seu pai (publicada pela Gallimard no volume XIV das *Oeuvres Complètes*) repercute as ideias do seu tempo sem questioná-las. No artigo Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia, Kabengele Munanga investiga a origem do conceito e do preconceito de raça. Afirma: “Se os naturalistas dos séculos XVIII-XIX tivessem limitado seu trabalho somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade. Suas classificações teriam sido mantidas ou rejeitadas como sempre aconteceu na história do conhecimento científico. Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça ‘branca’ foram decretados coletivamente superiores aos da raça ‘negra’ e ‘amarela’, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato da crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas, e conseqüentemente considerada a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e, portanto, mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação” *ibidem*. p. 5

democrático é fragilizado. A tolerância e o acolhimento da diversidade das formas de ser humano jamais se completaram e se efetivaram por meio de ações sociais, políticas e culturais no âmbito dos estados democráticos. Talvez por isso mesmo assiste-se hoje o ressurgimento de severas intolerâncias. Cada vez mais, as relações sociais, políticas, culturais, religiosas parecem exigir adesão a uma posição única que rompe com o entrelaçamento de perspectivas diversas. Seja em vista do *medo ao desconhecido, da desconfiança em relação a outros costumes, da insegurança em face aos interesses alheios, “cada povo se sente espontaneamente o único representante da humanidade”*²⁷⁴ recrudescendo fundamentalismos (religiosos e políticos) que segregam as pessoas em facções oposta e indispostas às diferenças e ao diálogo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se, como vimos, a tolerância religiosa contribuiu para o desenvolvimento do pluralismo democrático, Habermas²⁷⁵ alerta que ainda é a tolerância, no interior dos estados pluralistas e democráticos, que permanece como promotora do respeito e do acolhimento ao outro. Tolerância e pluralismo democrático parecem se exigir mutuamente, pois a tolerância só é possível quando há igual respeito *para* todas e *entre* todas as pessoas envolvidas, à revelia de qualquer distinção ou particularidade que as caracterizam. Contudo, esta condição não se estabelece senão em um espaço social e político aberto à participação de cada pessoa. O pluralismo social, político e cultural possibilitado no âmbito do estado democrático resguarda o igual acesso aos diversos grupos sociais e promove a justiça e a paz favorecendo, deste modo, a proteção à pessoa humana em vista do respeito e do acolhimento ao outro. Se o pluralismo democrático tornou possível a coexistência de

274 WOLFF, Francis. *Quem é bárbaro?* In: NOVAES, Adauto. (Org.) *Civilização e barbárie*. São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 31

275 HABERMAS, Jürgen. *De la tolerance à les droits culturels*. *Revue Cités* (PUF), n 13, 2003, p. 151- 170. Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm>>. p. 8

diferentes visões mundo, crenças, culturas, sua permanência é sempre instável. O medo, a insegurança, os interesses próprios, afastam uns dos outros e levam cada grupo humano a reivindicar para si o que não concede aos demais, violando o limite da tolerância e fragilizando o pluralismo democrático. O estado democrático – tolerante e pluralista - requer de todos os cidadãos e cidadãs, agentes públicos e instituições o zelo pelo acolhimento social, política e cultural que disponha as pessoas a construir consensos provisórios sempre abertos a novas reivindicações.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Cecília. *O elogio da tolerância em Pierre Bayle*. Cadernos Espinosanos, n. XXIV, 2011, p. 115-139.

AURÉLIO, Diogo Pires. *Um fio de nada. Ensaio sobre a tolerância*. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

BELLO, Eduardo. *Tolerancia, verdad y libertad de consciencia en el siglo XVIII*. Revista Isegoria, n. 30, 2004, p. 127-139.

BIGNOTTO, Newton. *Tolerancia e diferença*. In: NOVAES, Adauto (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

FETSCHER, Iring. *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *De la tolerance à les droits culturels*. Revue Cités_(PUF), n 13, 2003, p. 151- 170. Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm>>

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

KNOCH, Michael. *Da liberdade cristã: um ensaio sobre a reforma de Lutero*. Revista Interacções. n. 5, 2003. p. 35-51.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. São Paulo: Autêntica, 2011.

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

_____. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

LUTERO. *Da liberdade Cristã*. Disponível em <http://www.luteranos.com.br/site/conteudo_organizacao/confessionalidade-luteranos-em-contexto/martim-lutero-da-liberdade-crista>. (acesso em 12/07/2015)

MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão. Consciência e política segundo Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo, Humanitas, 2001.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação, PENESB-RJ, 05/11/2003. Disponível em < <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf> Acesso em 24/03/2018>.

ROMILLY. Tolerância. In: SANTOS, Antônio Carlos (Org.). *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Vol. III, Paris: Gallimard, 1964.

_____. *L'Emile*. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Vol. IV, Paris: Gallimard, 1969.

SANTOS, Antônio Carlos (Org.). *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. *Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos*. *Lua Nova*. n. 39, 1997. p. 105-124.

TOCQUEVILLE, Alexis. *De la démocratie en Amérique*. Paris, Gallimard, 1992.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WOLFF, Francis. Quem é bárbaro? In: NOVAES, Adauto. (Org.) *Civilização e barbárie*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

ÉTICA E SENTIDO: A FENOMENOLOGIA DO *ETHOS* EM HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

Gabriel Afonso Campos²⁷⁶

Renan Victor Boy Bacelar²⁷⁷

“Como troncos veneráveis, arrancados de antigas margens e que um caudal poderoso arrasta nas suas águas tumultuosas, as grandes ideias morais que lançavam fundas raízes no solo cultural do Ocidente vogam hoje impelidas pela torrente da tecnociência”²⁷⁸. Eis um fenômeno reiterado à exaustação por Lima Vaz, sintoma marcante dessa Modernidade a um só tempo triunfante e em profunda crise, sobretudo “se a considerarmos desde o ponto de vista desse dever ético fundamental que é, para o homem, a instauração de *sentido* na sua vida – o dever de realizar a *verdade* da sua existência”²⁷⁹.

Segundo Vaz, o Ocidente é a única civilização que inseriu a *episthème* – o conhecimento verdadeiro, objetivo, racional, justificado – no centro do universo simbólico criado por ela²⁸⁰. Por causa disso, também procurou inserir seus costumes e crenças na forma do

276 Bacharel em Ciências do Estado e mestre e doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da profa. dra. Karine Salgado.

277 Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Viçosa. Mestre e doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da profa. dra. Karine Salgado.

278 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 223.

279 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 174.

280 Nesse mesmo sentido, afirma Salgado que a razão é o traço mais característico da civilização ocidental. A razão é, para o Ocidente e desde os gregos, “medida de si mesma e do real; do real no plano do conhecer, do fazer e do agir. Na esfera teórica, a razão mede o teor de verdade do conhecimento, na do ético ou prático, a validade da conduta ou da norma de conduta; na esfera poética, as regras do fazer e o resultado ou produto do fazer. E isso em todos os campos nos quais ela se manifesta: como razão mítica, vez que a divindade impõe limites ao homem; como razão estética, pois a arte é a realização da harmonia, do equilíbrio das formas; como razão epistêmica, seja quando ela se dirige ao conhecimento da *physis* ou do *nomos*” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 16).

discurso que uma razão epistêmica exige. O esforço por essa inserção está presente em todos os sistemas éticos e teológicos ocidentais, e a Filosofia – cujo objetivo final é precisamente pensar as crenças e os costumes – encontra, nesse esforço, seus problemas fundamentais, “sua matriz conceitual primeira”²⁸¹.

Essa constituição do espaço filosófico a partir de suas questões éticas e teológicas foi reconhecida, pela última vez na história do Ocidente, por Hegel. Desde então, o pensamento filosófico que se seguiu, “de Marx a Heidegger”, buscou negar a Metafísica e a Ética, a razão teórica e a razão prática²⁸². O *status* atual do Ocidente é, por isso mesmo, o de uma infinita multiplicação de razões, comportamentos e formas de vida que ocorre paralelamente a um ceticismo quase universal das razões ético-metafísicas que o fundaram²⁸³.

Nada obstante, multiplicam-se os usos do termo ética e as pesquisas relacionadas a ela. Todavia, a expansão do interesse por tais temas é precisamente uma reação a esta crise pela qual o Ocidente passa, crise marcada pela crescente produção de bem estar material e de bens simbólicos e pela paradoxal descoloração dos valores espirituais dessa civilização²⁸⁴. Entre tais valores, encontram-se “a distinção e oposição entre o bem e mal, a primazia dos bens do espírito, a aceitação do caráter normativo e de uma ordem hierárquica dos bens que conferem à vida o imperativo e a dignidade de um *dever-ser* propriamente humano”. O paradoxo, nesse sentido, consiste

281 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. *op. cit.*, p. 7.

282 O ambicioso projeto moderno almeja inscrever a totalidade do universo e da vida humana nos códigos de uma razão estritamente científica, operacional, poiética. Por um lado, justifica a si mesmo no devir imanente da história. Por outro lado, necessita construir um Absoluto no interior desse mesmo desenvolvimento histórico, que se exterioriza simultaneamente à sua própria constituição. Pensar esse Absoluto se torna, segundo Vaz, o grande problema de toda a Modernidade (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 98-99).

283 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. *op. cit.*, p. 7-8.

284 Nesse sentido, ver também SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 2, 1998.

num aumento da atividade criadora – cultural – do ser humano acompanhado de uma recusa em se ordenar essa atividade conforme bens e fins que permitam a autorrealização do sujeito²⁸⁵. Segundo Vaz,

é do fundo desse paradoxo que se levanta a onda ética a espalhar-se hoje sobre o mundo, cobrindo todos os campos da atividade humana. Ela parece significar como que o sobressalto de nossa natureza espiritual em face de ameaças que parecem pôr em risco a própria sobrevivência das razões de viver e dos valores de vida lentamente e penosamente descobertos e afirmados ao longo desses três milênios de nossa história. Um relativismo universal e um hedonismo que não conhecem limites: eis os padrões de avaliação e comportamento hoje dominantes e cujos efeitos devastadores na vida de indivíduos e sociedades nos surpreendem e nos inquietam. A urgência da reflexão ética surge aqui em contrapartida, e se faz visível na enorme produção bibliográfica que o estudioso vê crescer diante de si²⁸⁶.

285 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 7-8. A causa disso seria a ausência de um horizonte normativo – substituído agora por um uso absoluto da liberdade conjugado com um ceticismo quanto às razões e fins dessa liberdade – ao qual a *praxis* poderia se referir. Qual o sentido da vida, quais os valores e fins nessa/dessa civilização que se universaliza e que se caracteriza cada vez mais pelo uso da tecnologia? São essas as interrogações postas por Vaz em sua ética. Tais questões podem dar origem a três tipos de respostas. A primeira diz que essas perguntas são resíduos de uma civilização agonizante; a segunda tenta recuperar e reafirmar as concepções éticas modernas; e a última procura respondê-las a partir do paradigma platônico-aristotélico. É nessa terceira opção que Vaz se enfileira (HERRERO, F. Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese*, v. 39, n. 125, 2012, p. 395).

286 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 8. Com sua obra ética, Vaz pretende justamente lançar algumas luzes nessa questão: “uma civilização que celebra a Razão, mas abandona a Metafísica e a Ética é semelhante, para lembrar uma comparação de Hegel, a um templo sem altar; que outro destino lhe resta senão o de tornar-se uma *spelunca latronum* (Mt 21, 13)?” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 8).

Vaz pretende, então, edificar um sistema ético calcado em dois grandes alicerces, a saber, uma antropologia filosófica e uma metafísica:

a primeira deve oferecer-nos uma concepção do *sujeito* ético capaz de dar razão de seu *ser* e de seu *agir* e, portanto, do predicado da *eticidade* que lhes é atribuído. A segunda assegura à Ética um fundamento, nas noções transcendentais que constituem seu arcabouço inteligível, para pensar a universalidade do seu *objeto* como Bem e como Fim²⁸⁷.

A constituição ontológica do homem está orientada segundo um movimento ascendente que culmina com a abertura do espírito, estrutura noético-pneumática que figura como categoria última da antropologia filosófica, para a verdade e o bem, propriedades transcendentais do Ser²⁸⁸, objeto último da metafísica. Dessa forma, a ética vaziana implica necessariamente uma correlação entre antropologia filosófica e metafísica.

A ética de Vaz é um desenvolvimento sistemático da tarefa que ele se propõe em sua antropologia filosófica, o primeiro destes dois alicerces. A característica principal de sua Filosofia é, segundo Herrero, o conhecimento profundo da tradição filosófica do Ocidente, tradição que Vaz recria ao tratar os problemas de seu tempo. Isso o levou, por outro lado, à constatação de que não é possível tratar nenhum problema sem se perguntar por suas raízes ontológicas. “É por isso que a tarefa iniciada na Antropologia filosófica de tematizar o *ser* do homem tinha que continuar numa ontologia do *agir* humano”²⁸⁹.

287 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica I. op. cit.*, p. 26.

288 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998, p. 202.

289 HERRERO, F. Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese*, v. 39, n. 125, 2012, p. 394. As categorias filosóficas da ética de Vaz encontram-se

É a partir de uma concepção antropológica capaz de explicar as características do agir ético – e, especificamente, explicar as relações entre o agir e o ser em suas dimensões somáticas, psíquicas e espirituais – que a ética filosófica se faz possível. Tal concepção forma-se, em primeiro lugar, com o estabelecimento, por Sócrates, da noção de *psyché*. “Esse estatuto fundador da *Antropologia filosófica* com relação à *Ética* permite finalmente definir a *realização* humana numa perspectiva essencialmente *ética*, e mostrar na *personalidade ética* a mais elevada manifestação da *pessoa*”²⁹⁰.

O esforço vaziano para dar resposta à pergunta fundamental da antropologia filosófica – o que é o homem? – constitui menos como um saber *sobre* o homem do que um saber *do* homem. A busca do conhecer-se e a organização sistemática desse saber deve, portanto, exprimir “o processo real e total do seu autoconhecimento como sujeito”²⁹¹. Evidentemente, enquanto processo de autoconhecimento, não poderia Vaz abandonar os conceitos, imagens e símbolos historicamente afirmados. As oposições e conflitos, as muitas batalhas rigorosamente travadas no campo das ideias, no caso, afluem dialeticamente para o tempo presente e militam em favor da reconfiguração do problema, num verdadeiro movimento de suprassunção.

Embora a *aporética histórica*²⁹² cuidadosamente desenvolvida por Lima Vaz ao longo do primeiro volume de sua *Antropologia Filosófica* seja profundamente instigante, interessa-nos sobretudo a

desenvolvidas em VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

290 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 27.

291 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica, vol. I. op. cit.*, p. 160.

292 No âmbito da antropologia filosófica, o primeiro momento, relativo à determinação do objeto, “é um momento *aporético* (*aporia*, embaraço, perplexidade) que se traduz na problematização radical do objeto (*ti esti*; o que é?)”. Esse momento, por sua vez, “cumpre dois estágios: *aporética histórica*, na qual se leva a cabo a recuperação temática do problema em questão, acompanhando as grandes linhas de sua evolução ao longo da história da filosofia. (...) [*e*] *aporética crítica*, na qual a pergunta é referida ao contexto problemático do saber do homem sobre si mesmo tal como se faz presente na atualidade histórica da pré-compreensão e da compreensão explicativa” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica, vol. I. op. cit.*, p. 164-165).

sistemática por ele desenvolvida, já amadurecida e elevada ao plano do conhecimento filosófico.

A natureza humana constitui-se de três categorias fundamentais, ontologicamente ordenadas de modo que a dualidade do corpo e do psiquismo é reconciliada e unificada no espírito. Um primeiro momento desse movimento é o da pré-compreensão do *corpo próprio*, enquanto totalidade intencional, expressão do sujeito que transcende os elementos meramente físicos e biológicos. Vale dizer, o corpo próprio é *ser-ai*, presença intencional que suprassume o corpo como natureza (*estar-ai*) através da mediação de uma autocompreensão explicativa depois desenvolvida pelas ciências biológicas²⁹³.

A segunda categoria, do psiquismo, figura como mediadora do corporal e do espiritual. A presença do homem já não é imediata, como no caso do corpo, mas mediata, realizada através da percepção e do desejo. O Eu se manifesta como polo da interioridade do homem, onde o imaginário e o afetivo se reconciliam na unidade consciencial. A presença psíquica do ser homem é, mais uma vez insistimos, mediata. O elemento corporal distancia o sujeito do mundo exterior que é captado pela atividade psíquica: “desde o ponto de vista filosófico, o *idos* do psiquismo se define por esta posição mediadora entre a presença imediata no mundo pelo ‘corpo próprio’ e a interioridade absoluta (ou a presença de si a si mesmo) pelo espírito”²⁹⁴.

A terceira e última categoria é a do espírito, elemento noético-pneumático que suprassume a exterioridade do corpo e a interioridade do psíquico na identidade na diferença interior-exterior e que caracteriza o ápice da unidade do homem enquanto estrutura aberta à relação. O plano do espírito abre o horizonte humano para a relação com o mundo – categoria relacional da objetividade –, com outros homens - categoria relacional da intersubjetividade – e com o Absoluto transcendente – categoria relacional da transcendência²⁹⁵. O

293 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. *op. cit.*, p. 177-183.

294 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. 4. *op. cit.*, p. 193.

295 Às categorias relacionais Vaz dedica todo o segundo volume de sua antropologia filosófica. Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. II. São

espírito é *perfectio simplex*, atualidade infinita de ser que imprime no homem a marca do Infinito²⁹⁶.

Na caracterização do espírito, momento de unidade da estrutura ontológica do ser homem, quatro temas fundamentais se entrecruzam: o espírito como vida – *pneûma* –, como inteligência – *noûs* –, como razão – *logos* – e como consciência-de-si – *synesis*. Duas propriedades essenciais emergem dessas características próprias: a inteligência e a liberdade. A primeira faz do homem um *ser-para-a-verdade*, a segunda faz dele um *ser-para-o-bem*. A unidade advém do fato de que a verdade é o bem da inteligência e o bem é a verdade da liberdade, identidade absoluta que importa “presença do ser ao espírito e presença do espírito ao ser, acolhimento e dom, razão e liberdade”²⁹⁷.

Esta identidade coroada no ser-homem, entretanto, ainda permanece no plano formal. A sua efetivação enquanto unidade real se dá na passagem para as categorias de relação – objetiva, intersubjetiva e transcendente –, no agir ético enquanto realização histórica do indivíduo. A verdadeira vida humana é vida segundo o espírito, manifestada nos atos espirituais – dos quais a inteligência – movimento de acolhimento do ser – e o amor – movimento de doação ao ser – são os mais elevados²⁹⁸.

A estrutura noético-pneumática do homem configura sua abertura, enquanto inteligência, para a amplitude transcendental da verdade e, enquanto liberdade, para a amplitude transcendental do bem. O espírito aparece como “noção coextensiva ou homologa à noção de Ser, entendida segundo suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*)”. A estrutura espiritual constitui, dessa forma, “o elo conceptual entre a Antropologia filosófica e a Metafísica”²⁹⁹.

Paulo: Loyola: 1992.

296 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. op. cit., p. 195-202.

297 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. op. cit., p. 222.

298 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. op. cit., p. 223-243.

299 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. op. cit., p. 202.

A Filosofia moderna, radicalmente antropocêntrica, inverte “na direção do próprio sujeito o vetor ontológico do espírito” e, ao fazê-lo, termina por dissolver a inteligência espiritual e por fazer desaparecer o espaço inteligível no qual a contemplação Metafísica pode encontrar uma explicação antropológica³⁰⁰. O paradigma cartesiano confere ao cogito a primazia na ordem de fundamentação da inteligibilidade. O *Eu cogitante* se torna o princípio da *ordo cognoscendi*. E embora o Absoluto causante seja o princípio da *ordo essendi*, está ainda situado e reduzido, no que diz respeito à cognoscibilidade, ao plano interior da *cogitatio*. Essa “nova metafísica” não tem no Absoluto transcendente, mas na própria razão humana, suas coordenadas noéticas³⁰¹. Uma tal metafísica, porém, que reorienta o centro do homem para sua interioridade psíquica e não para a abertura espiritual está necessariamente condenada a fragmentar-se e, ao cabo, condenada a afirmar o próprio fim da metafísica enquanto Ciência.

Quanto ao segundo alicerce do sistema ético vaziano, a metafísica, por sua vez, torna possível a ética a partir do momento em que postula noções transcendentais – no caso antigo, ser ou ideia – que permitem um deslocamento da reflexão ética do plano da *doxa* para o plano do inteligível. Para Vaz, todos os sistemas éticos, “de Aristóteles a Hegel”, teriam uma fundamentação metafísica utilizando-se de tais noções:

essa permanência da relação entre Ética e Metafísica obedece a uma injunção racional do agir *ético*, posto diante da necessidade de definir a *forma* e o *conteúdo* inteligíveis desse agir em termos de *conhecimento intelectual* e *ato livre*, de *fins* e de *bens*, de *normas* e de *leis*, em uma palavra, de noções pensáveis

300 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 21.

301 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. *op. cit.*, p. 241-277.

adequadamente somente no campo de uma amplitude analógica de natureza *metafísica*³⁰².

Para Vaz, a relativização dos valores éticos atuais tem origem na “imanência antropocêntrica da cultura moderna”. Nada obstante, o *ethos* é racional, é direcionado para o bem e é capaz de realizar o ser humano, tanto individualmente quanto coletivamente. Dessa forma, a transcendência do espírito humano é um elemento fundamental para que se possa analisar plenamente o fenômeno ético. É nesse sentido que

a Ética vaziana reassume basicamente as posições da Ética clássica de imposição platônico-aristotélica, na reformulação proposta por um Agostinho e um Tomás de Aquino à luz da visão cristã de um Deus pessoal, criador e absolutamente transcendente. Entretanto, esta retomada das teses tradicionais é propriamente uma suprassunção dialética do pensamento antigo e medieval no nível da subjetividade, a partir da dinâmica da afirmação primordial “Eu sou”. Trata-se do desdobramento das condições de possibilidade do agir racional e livre na sua teleologia intrínseca como busca da autorrealização do ser humano no bem³⁰³.

É a partir da primazia do indivíduo – de onde paradoxalmente deriva todo o relativismo e pluralismo éticos modernos – que Vaz pretende reestabelecer a racionalidade da ética. Assim, sua reflexão se situa à altura dos discursos éticos modernos e é capaz de dialogar tanto com o reducionismo positivista quanto com o kantismo. A

302 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica* 1. *op. cit.*, p. 27-28.

303 MAC DOWELL, João A.. Aspectos fundamentais do pensamento ético de padre Vaz. *Veredas do Direito*, v.1, n. 2, 2004, 65-66.

superação do niilismo, por sua vez, se dá através de um “discurso dialético rigoroso”³⁰⁴.

Sendo uma ciência real³⁰⁵, a ética estuda o *ethos*³⁰⁶, considerando-o um fenômeno histórico e cultural e uma experiência vivida por todos os sujeitos. É justamente por essa universalidade que se pode falar em uma metaética e em ciências empíricas do *ethos*. Os dados estudados por essas duas ciências possuem uma certa constância, e é tal constância que forma uma base empírica para a construção de categoriais fundamentais da ética. É o caso, paradigmático, do conceito de bem, “eixo conceptual em torno do qual se construirão os grandes sistemas éticos da tradição ocidental”³⁰⁷.

304 MAC DOWELL, João A.. Aspectos fundamentais do pensamento ético de padre Vaz. *Veredas do Direito*, v.1, n. 2, 2004, 66.

305 Distinta das ciências formais, isto é, aquelas que estudam as formas do saber e como elas se articulam às diversas linguagens – lógica, matemática e epistemologia, por exemplo.

306 O *ethos*, analisado aqui de maneira fenomenológica, constitui-se posteriormente em saber ético e, em seguida, em ciência. O saber ético é uma forma de conhecimento acumulado e organizado sobre o *ethos* de uma comunidade e é uma experiência tão universal quanto esse *ethos*: todas as sociedades possuem um *ethos* e um saber ético. Nesse sentido, “não é possível assinalar-lhe uma origem empírica definida, pois o *saber* é um constitutivo intrínseco do *ethos*, devendo ser compreendido, portanto, nas diversas hipóteses antropológicas sobre a origem dos *costumes* na formação das primeiras sociedades humanas”. A passagem de um saber ético a uma ética – ciência do *ethos* –, por sua vez, é um fenômeno que ocorre mais ou menos tardiamente nas civilizações. Nada obstante, a ética nasce precisamente desse saber ético, de uma tentativa de dar uma forma lógica e racional aos mandamentos recebidos da tradição. Se pensarmos, por exemplo, em Platão, veremos que sua tentativa de fundar uma ética está circunscrita ao horizonte da polis, isto é, ele tenta racionalizar uma tradição ética pré-existente. A negação do saber ético tradicional é também marca da Modernidade tardia e sintoma de niilismo ético (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 46-47).

Convém destacar, por fim, que a palavra *ethos*, em grego, corresponde ao termo latino *mos*, o qual também significa costumes, porém de forma mais ampla, abrangendo expressões humanas que vão desde a vontade do sujeito até o conceito de lei. *Moralis*, por sua vez, é a tradução latina para *ethike*. “vemos, assim, que a evolução semântica paralela de *Ética* e *Moral* a partir de sua origem etimológica não denota nenhuma diferença significativa entre esses dois termos, ambos designando fundamentalmente o mesmo *objeto*, a saber, seja o costume socialmente considerado, seja o *hábito* do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 14).

307 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 38.

Visto que é um fenômeno fundamental da vida humana, o *ethos* pode ser estudado, ao menos preliminarmente, de forma fenomenológica³⁰⁸. A fenomenologia não se confunde com o discurso ético propriamente dito, uma vez que este último é filosófico e transcende uma descrição puramente fenomenológica do *ethos*. “A aproximação *fenomenológica* deve, por conseguinte, pôr em relevo os traços constitutivos do *fenômeno* ético de tal sorte que seu *eidos* (forma) apareça de modo inconfundível no vasto campo da experiência humana”³⁰⁹.

O primeiro desses traços é aquela estrutura dual – indivíduo e sociedade – que, na verdade, é compartilhada por todos os fenômenos humanos, já que eles não são frutos de simples processos biológicos, mas também de processos culturais. Nada obstante, no contexto do *ethos* essa dualidade adquire traços distintivos. Isso se torna evidente na mudança de significação que o termo *ethos* sofre: de morada do animal, passa a também significar a casa simbólica do homem, espaço integrado na cultura e que é constituído por diversas formas de relações afetivas, éticas ou mesmo estéticas³¹⁰.

Tal estrutura pode ser percebida na própria origem semântica do termo. *Ethos* – com *eta* inicial – significa, primariamente, “morada do homem”. Dessa primeira significação, deriva uma outra que diz respeito aos costumes humanos e a um estilo de vida e ação:

a metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os

308 A fenomenologia é “aquele primeiro estágio do pensamento filosófico no qual o objeto é descrito segundo os traços da sua manifestação ao pensamento interrogante, que se pergunta sobre a ‘essência’ do que se manifesta (*phainómenon*)” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 28).

309 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 39.

310 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. op. cit.*, p. 39-40.

costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído³¹¹.

Uma outra possível acepção da palavra *ethos* – com *épsilon* inicial – diz respeito àquela ação humana que ocorre frequentemente ou quase sempre, isto é, uma ação habitual e constante porque se tornou uma disposição, um costume do sujeito – e não porque é uma necessidade natural. Esse sentido específico de *ethos* é levado a termo pela *hexis*, qual seja, “o hábito como possessão estável, como princípio próximo de uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autárkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem”. É no decorrer do processo de constituição da *hexis* a partir do *ethos* que se desenvolve e se aperfeiçoa a *praxis* do sujeito³¹².

311 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 13. Apoiando-se em Aristóteles, Vaz argumenta que *physis* e *ethos* são duas formas de manifestação do ser. Aquela é sua natureza e esta é a reprodução da *physis* na *praxis*, isto é, na ação humana e nas estruturas sociais e históricas que ela gera. A razão última da *physis* – o bem – está presente no *ethos*, porém não de forma necessária, mas sim no espaço da liberdade da *praxis*. Entretanto, o *ethos*, a despeito de ser fundado na autodeterminação da *praxis*, é, de alguma forma, também necessário, pois o sujeito que age adquire a constância do hábito, a *hexis* (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 11-12).

312 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 14. Em sentido semelhante, Spinelli argumenta que “os dois termos [*ethos* com *épsilon* e com *eta*] comportavam uns quantos significados: a) o de assento, no sentido de o lugar (nos termos de um território, de uma ordem e de um destino) onde se erige a morada do indivíduo com o seu grupo, com suas tradições, dotes culturais, crenças religiosas, etc. Foi nesse sentido que o *ethos*, no contexto da cultura grega, se associou à instituição da pólis e à promulgação da *politéia*, ou seja, da constituição de um governo regido pela lei, fundado na ideia da ancestralidade e do direito; b) como modo de habitar o lugar onde se vive (não propriamente a habitação, mas a vivência em si mesma), característica que levou muitas vezes o termo *ethos* a ser traduzido por cultura, em referência a um conjunto de características humanas instituídas, preservadas e aprimoradas através da comunicação e cooperação de indivíduos de uma mesma comunidade ou grupo; c) o de índole ou caráter, no sentido de uma natureza pessoal ou de um modo subjetivo de ser (sendo um pouco por natureza, outro pouco cumulativo, em decorrência de opções, decisões, preferências, e, claro, de algum empenho racional, que, cumulativamente, acabaram talhando ou forjando um certo modo de ser, etc.); d) enfim, o de uso ou costume, referido a um comportamento (testado ou experimentado no decurso do tempo) consuetudinário,

A passagem de um *ethos* a outro a outro é operada, é atualizada pela *praxis*, e a circularidade entre esses três elementos é o que define a reflexão ética. Assim,

a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude. A ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso³¹³.

Dessa forma, o *ethos* se manifesta socialmente como costumes, que são formas de vida dentro de uma tradição ética. Sendo o costume, posteriormente, codificado em leis e instituições³¹⁴. Entretanto, o *ethos*, embora seja costume, é também hábito, uma vez que é interiorizado pelo indivíduo. Sob esse aspecto o *ethos* é uma possessão do indivíduo virtuoso e um ato diferente daquele que é feito por instinto na natureza. É como se fosse a segunda natureza do indivíduo e o valor que confere significado aos outros aspectos da cultura³¹⁵.

transmitido e recebido em herança, quer na forma de uma ação balizada de fazer, quer como um resultado bem feito, numa palavra, como uma virtude (sujeita, todavia, a um constante aprimoramento)” (SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre êthos com epsilon e êthos com eta. *Trans/Form/Ação*, n. 32, v. 2, 2009, p. 41-42).

313 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. op. cit., p. 15-16.

314 A posição do universal ético é o que distinguirá costume e lei. Se situada na vontade subjetiva, é costume e a ação ética, virtude. Se situada na vontade objetiva, isto é, na forma de um poder legiferante válido, é lei e a ação ética, o cumprimento dessa lei. A lei, por sua vez, é a forma por excelência da universalidade da ação ética livre, pois ela contém uma necessidade imanente, não determinada pela causalidade da natureza ou do acaso. “O *ethos* como lei é, verdadeiramente, a casa ou a morada da liberdade. Essa é a experiência decisiva que está na origem da criação ocidental da sociedade política como espaço ético da soberania da lei”. Nesse ponto, a *praxis* pode ser encarada como ação política, ou melhor, como “disposição permanente para o exercício da liberdade sob a soberania da lei justa” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. op. cit., p. 16).

315 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica I*. op. cit., p. 41.

A estrutura fenomenológica do *ethos* é, portanto, circular, ela diz respeito a uma interrelação entre seus polos objetivo – costume – e subjetivo – *praxis* – que é mediatizada pela intersubjetividade³¹⁶. O reconhecimento de tal estrutura é o primeiro dado de uma ciência do *ethos* e dela derivam os grandes sistemas éticos ocidentais. E sua negação e desestruturação acaba por ser sintoma daquela crise ética contemporânea³¹⁷.

O *ethos* recria a constância e a continuidade presente nos fenômenos que se desenrolam na *physis*, mas o faz através de uma necessidade instituída, não de uma necessidade dada pela natureza das coisas. Tal necessidade instituída é garantida pela tradição, que é a estrutura fundamental da forma histórica do *ethos*, pois garante a transmissão de valores e costumes de uma geração à outra. É por isso que a tradição ética não é fundada por um ato que a inaugura – tal como a lei aprovada –, mas se refere a uma fonte divina, a uma lei maior não escrita em lugar algum³¹⁸.

Assim como a casa material deve ser construída sobre pétreos fundamentos para permanecer de pé e durar, assim o *ethos* dos diversos grupos humanos manifesta uma extraordinária capacidade de resistir à usura do tempo e às mudanças advindas de tradições estranhas. O *ethos* é constitutivamente *tradicional*, pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual. Trata-se de um legado – o mais precioso – que as gerações se transmitem (*tradere, traditio*) ao longo do tempo e que mostra, por outro lado, uma não menos extraordinária capacidade

316 Já nos referimos, anteriormente, à categoria relacional da intersubjetividade. A propósito, ver VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. II. *op. cit.*, p. 40-92.

317 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica I. op. cit.*, p. 43. Não deve causar espanto, portanto, o constante atrelamento entre religião e tradição ética. Na verdade, a sacralização de normas éticas tem como objetivo último justamente garantir sua transmissão ao longo do tempo.

318 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 17-18.

de assimilação de novos valores e de adaptação a novas situações. Tal é a *historicidade* própria do *ethos*, que nele se exprime como necessidade *instituída* e que Aristóteles comparou à necessidade *dada* da Natureza³¹⁹.

A durabilidade do *ethos*, como costume, através do tempo é assegurada pela tradição. No nível do indivíduo, o *ethos*, como hábito, permanece pela educação. Nesse sentido, a historicidade do costume, a tradição, é um universal abstrato que se particulariza em diversas situações vividas pelos indivíduos e que se singulariza na *praxis* do indivíduo, sujeito formado pela educação que a ele transfere os costumes. “Dessa forma, uma circularidade causal se estabelece entre tradição e educação ou entre o costume e o hábito, o *ethos* e a *praxis*: do *ethos* a *praxis* recebe sua *forma*, da *praxis* o *ethos* recebe seu *conteúdo* existencial”³²⁰.

Em que pese tudo isso, segundo Vaz, o imbricamento entre tradição e *ethos* não é meramente um esforço para se tentar deter o esvaziamento das crenças e valores ao longo dos últimos séculos. Na verdade, o *ethos* é uma estrutura dinâmica que permite evoluções e mesmo revoluções de valores e costumes. “Em outras palavras, a tradicionalidade do *ethos* não deve ser pensada em oposição à liberdade e autonomia do agente ético, não obstante o fato de que tal oposição

319 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica* 1. *op. cit.*, p. 40.

320 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica* 1. *op. cit.*, p. 43.

Nesse sentido, a tradição constitui essencialmente o *ethos* pois ele é, simultaneamente, costume e hábito do indivíduo, ambos os polos mediados pela *praxis*. Ora, “não há sentido em se falar de um *ethos* estritamente individual, pois a perenidade do *ethos*, efetivada e atestada na tradição, tem em mira exatamente resgatar a existência efêmera e contingente do indivíduo empírico, tornando-o singular concreto, vem a ser, indivíduo universal, através da sua suprassunção na universalidade do *ethos* ou na continuidade da tradição ética. Entendida nessa sua essencialidade com relação ao *ethos*, a tradição é a relação intersubjetiva primeira na esfera ética: é a relação que se estabelece entre a comunidade educadora e o indivíduo que é educado justamente para se elevar do nível das exigências do universal ético ou do *ethos* da comunidade” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 19).

se tenha constituído num dos traços mais salientes do individualismo moderno”³²¹.

Vaz assume que a sociedade é um todo formado por diversos subconjuntos. A condição necessária e suficiente do pertencimento de um conjunto ao todo não se define apenas de forma descritiva ou factual, mas também de forma valorativa ou axiológica. “Vale dizer que a pertença de uma determinada esfera de agentes e relações ao todo social se define primeiramente ao nível da sua legitimação ética, da sua participação ao *ethos* fundamental que constitui o primeiro dos bens simbólicos da sociedade”³²².

Nesse sentido, a vida social é ordenada teleologicamente conforme valores e normas, os quais correspondem ao seu *ethos* e situam a socialidade como um dos fins do indivíduo. Nada obstante, tais valores não são uma força exterior que oprime os indivíduos e da qual é impossível escapar. Na verdade, se considerarmos a socialidade como o elemento mais importante do processo de socialização do indivíduo, então perceberemos que, nesse processo, ela [a socialidade] aparece, como “lugar de sua autorrealização, o campo onde se experimenta e se comprova a sua independência, a sua posse de si mesmo (*autárqueia*)”³²³.

Nos subconjuntos que formam o todo social, a *praxis* humana se particulariza e expressa formas particulares do *ethos* – cultural, religioso, econômico *etc.* “Essas particularizações do *ethos* são outras tantas mediações através das quais a *praxis* do indivíduo se socializa na forma de hábitos (*ethos-hexis*)”³²⁴. No interior das sociedades, tais particularizações criam tensões e estabelecem diversas possibilidades de ação para o sujeito. É precisamente isso que equipara a unidade social à unidade ética e que permite a determinação de uma sociedade no tempo e no espaço, o que seria impossível se houvesse uma oposição

321 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 21.

322 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 22.

323 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 22.

324 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 22.

ética impossível de ser suprassumida. Isso não implica, todavia, que o indivíduo se mova aleatoriamente pelo todo social. Antes,

uma cadeia complexa de mediações ordena os movimentos do indivíduo no todo social e, entre elas, desenrolam-se as mediações que integram o indivíduo ao *ethos*: os hábitos no próprio indivíduo e, na sociedade, os costumes e normas das esferas particulares nas quais se exercerá sua *praxis*, ou seja, trabalho, cultura, política e convivência social³²⁵.

É nesse sistema de particularizações do *ethos* universal da sociedade que se insere o problema do indivíduo. Nada obstante, o problema é repostado quando se pensa no movimento dialético entre a liberdade empírica do sujeito e a universalidade do *ethos* da sociedade. Esse processo é constituído pela função educadora do *ethos*, isto é, por sua direção imanente que faz o sujeito deslocar-se da liberdade empírica à liberdade ética/racional e que equivale à interiorização da liberdade no próprio *ethos*. Assim,

a estrutura do *ethos*, que nos mostra uma articulação dialética ou um movimento circular imanente entre o *ethos* como costume e o *ethos* como hábito, desembocando na *praxis*, revela-nos igualmente que o momento terminal da *praxis* como lugar da liberdade se constitui exatamente com o termo da passagem contínua da *praxis* na forma de livre-arbítrio ou *libertas indifferentiae* – um ser ou não-ser em face da necessidade objetiva do *ethos* – à *praxis* como liberdade propriamente dita ou *libertas independentiae* – um consentir livremente à universalidade normativa do *ethos*. No primeiro momento, a liberdade é exterior ao *ethos*, que está diante dela como uma natureza primeira – *costumes*. No segundo momento, a

325 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 23.

liberdade é interior ao *ethos*, que constitui como seu corpo orgânico ou sua segunda natureza – hábitos³²⁶.

Nesse sentido, o *ethos* não é estático. Antes, comporta um espaço para conflitos éticos e crises que deságuam em novas formas de vida ética. Tal como a própria cultura, o *ethos* é dinâmico, criativo e em constante expansão. Sua permanência consiste precisamente nas variações que vai sofrendo ao longo de sua história³²⁷. Ora, a relação entre *ethos* e indivíduo é sempre dialética, mesmo se considerada de maneira simplesmente fenomenológica. Nela, “a universalidade abstrata (no sentido da lógica dialética) do *ethos* como costume é negada pelo evento da liberdade na *praxis* individual e encontra aí o caminho da sua concreta realização histórica no *ethos* como hábito (*hexis*) ou como virtude”³²⁸.

Isso porque a liberdade não é algo externo ao *ethos*, da mesma forma que o indivíduo não o é. A liberdade sinaliza a possibilidade da *praxis*, indicando como a ação empírica pode ser e permitindo que essa ação se transforme em agir virtuoso, que livremente consente com o bem. “Entre a *praxis* como ato do indivíduo empírico e a *praxis* como agir do homem bom, o movimento constitutivo do *ethos* percorre esse domínio de possibilidade onde se traça o caminho da liberdade como oscilação entre o não-ser da recusa e o ser do consentimento ao bem”³²⁹.

326 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. op. cit., p. 26. A passagem que ocorre, individualmente, da liberdade empírica à liberdade ética equivale à passagem do indivíduo empírico ao indivíduo cultural, o qual se particulariza conforme os subconjuntos em que se insere. Em termos históricos, é através da educação – *paideia*, na concepção platônica – que essa passagem se efetiva. “A educação para o *ethos* ou a função educadora do *ethos*” não é, portanto, um processo unilateral de imposição de valores, regras e proibições.

327 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica I*. op. cit., p. 41.

328 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. op. cit., p. 29.

329 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. op. cit.3, p. 29.

Nesse sentido, a circularidade do *ethos* pode implicar uma ação má ou um conflito ético que não se confunde com o niilismo. Enquanto este é uma negação da normatividade do *ethos*, o conflito ético é uma interrupção do processo de “interiorização do *ethos* como costume no *ethos* como hábito ou como virtude”³³⁰.

Aquela indeterminação da ação livre – que é tipicamente humana, e que não se encontra entre os animais – se faz presente no conflito ético, conflito que, além disso, atesta o surgimento de novas situações e valores que o *ethos*, devido a sua natureza histórica, deve enfrentar. Nesse sentido,

o conflito ético não é uma eventualidade acidental mas uma componente estrutural da historicidade do *ethos*. Ele se dá propriamente no campo dos valores e seu portador não é o indivíduo empírico, mas o indivíduo ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *ethos*. 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, Sócrates e de Jesus³³¹.

Por causa disso, o conflito ético não se confunde com a simples contestação de valores éticos em nome de um permissivismo moral cujo fundamento é um fim subjetivo, a satisfação do interesse do indivíduo empírico. Ele é, antes disso, um componente estrutural do dinamismo dialético do *ethos* e é a partir dele que novos ideais éticos podem ser consolidados, não através da mera negação de normatividade ética. O conflito ético é, assim, um conflito de valores, não uma revolta contra a lei. Dentro da unidade de um *ethos* há espaço

330 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 30.

331 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 30-31.

para o confronto de valores e costumes consolidados por novos valores e costumes contrários. É nesse espaço que o conflito de desenrola³³².

Dois grandes conflitos éticos, isto é, conflitos de valores, na história do Ocidente são o que se dá na democracia ateniense do século V a.C.³³³ e o desenvolvimento da ética evangélica do amor. Em ambos, percebemos que essa agitação não pode ser explicada exclusivamente por vieses econômicos ou sociológicos:

na verdade, o portador de novos valores éticos e o instaurador de um espaço mais profundo e mais dilatado de exigências do dever-ser no horizonte de um determinado *ethos* histórico (como Sócrates no mundo grego e Jesus no judaísmo palestinese) exerce implicitamente uma crítica da racionalização ideológica ao transgredir obstinadamente os limites da esfera da utilidade e do interesse, e lançar seu apelo a partir da gratuidade de um absoluto bem e da justiça³³⁴.

O conflito ético é essencialmente uma transgressão, que não deve ser entendida como uma libertação dos limites que o *ethos* impõe ao indivíduo, como se um fosse exterior a outro. A transgressão não é uma negação da falta ou uma afirmação inicial do livre-arbítrio do sujeito. Ela é uma tomada de consciência dos limites da liberdade situada e a decisão por repensá-los. Não se trata de aboli-los, mas traçar um novo espaço para a liberdade. A transgressão expressa, portanto, a força dinâmica e criadora do *ethos*, sendo o “transbordamento de uma plenitude de liberdade que os limites do *ethos* socialmente estabelecido não podem conter. Ela dá, assim, testemunho desse *ethos*

332 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 31-32.

333 Sobre a crise grega, ver AMORIM, Lucas Camargos Bizzotto. *Ética e razão: ensaio sobre a emersão e superação da crise ética da Antiguidade*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, 2018.

334 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 33.

do qual prorrompe e, ao mesmo tempo, anuncia o advento de um novo mundo de valores”³³⁵. Está alicerçado, portanto, na própria estrutura antropológica do homem e não se confunde com um “nihilismo ético, que abandona o homem ao anônimo destino dos objetos”, sem vida e sem alma. O desafio atual consiste, pois, em “restabelecer as referências da sua [do homem] interioridade propriamente humana, ou seja, as dimensões de um *ethos* no interior do qual possa habitar como homem”³³⁶. Arrebatada, a Modernidade preenche o vácuo gerado pelo abandono da metafísica – e pela conseqüente falta de sentido – com as cativantes promessas da tecnociência, materializadas num extravasamento voraz de uma liberdade criadora de bens e encarceradora de espíritos.

335 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 34-35.

336 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura. op. cit.*, p. 223-224.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Lucas Camargos Bizzotto. *Ética e razão: ensaio sobre a emersão e superação da crise ética da Antiguidade*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, 2018.

HERRERO, F. Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese*, v. 39, n. 125, 2012.

MAC DOWELL, João A.. Aspectos fundamentais do pensamento ético de padre Vaz. *Veredas do Direito*, v.1, n. 2, 2004.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 2, 1998.

SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre éthos com epsilon e éthos com eta. *Trans/Form/Ação*, n. 32, v. 2, 2009.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. II. São Paulo: Loyola: 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

PARTE III

DESAFIOS

OS OUTROS ENTRE NÓS: MULTICULTURALISMO E ISLÃ NO REINO UNIDO

Hannah Romã Bellini Sarno

Esta comunicação visa refletir brevemente — e, por essa razão, de modo um tanto superficial — sobre a interação entre o Islã e o contexto multicultural britânico. A discussão é um desdobramento da minha tese de doutorado, na qual exploro as histórias de vida de quatro jovens britânicos que se vincularam ao chamado Estado Islâmico e como seu processo de radicalização se relaciona com questões de multiculturalismo, políticas de contra-terrorismo, globalização e mediação.

Desde que a ideia de multiculturalismo surgiu, ela passou por transformações significativas em termos de experiência vivida, implementação política, definições conceituais — ela permanece polissêmica —, impacto social e em relação ao lugar que passou a ocupar no imaginário coletivo. Essas mudanças ocorreram porque, em que pesem suas diferenças, as sociedades multiculturais contemporâneas fazem emergir problemas comuns — e novos — relacionados à natureza dos direitos coletivos, aos direitos culturais das minorias, aos direitos e obrigações dos imigrantes, às maneiras de acomodar as lealdades diaspóricas, à diversidade de níveis e formas de cidadania. São problemas como o de se todas as culturas merecem igual estatuto, se devem ser julgadas nos seus próprios termos ou de acordo com padrões universais. Nesse caso, a quem caberia definir tais padrões? Qual seria o papel do Estado no tocante às culturas? Como se pode, ao mesmo tempo, respeitar a diversidade cultural e garantir unidade política? Até que ponto o Estado deve se envolver com aspectos culturais como a prática da religião, o casamento, a família, costumes sociais e educação? O foco do multiculturalismo deve ser na experiência individual ou nos valores que são considerados valores compartilhados de grupos minoritários específicos? O multiculturalismo político pode

ajudar a essencializar configurações fluidas ou é indispensável para fomentar o diálogo intercultural?

Como é amplamente sabido, embora muito tenha sido debatido sobre esse assunto contestado, essas são questões extremamente complexas e, como temos um especialista aqui hoje, não vou me concentrar em como teorias políticas ou normativas específicas do multiculturalismo respondem a elas. Em vez disso, o multiculturalismo será considerado em seu enquadramento mais amplo, compreendendo a experiência vivida da diversidade, o discurso e as políticas concebidas para lidar com ela e, especialmente, a noção mais prescritiva de que, no interior de sociedades multiculturais, grupos marginalizados, marcados por identidades raciais, étnicas e culturais, em que a prática religiosa e a identidade religiosa estão incluídas, merecem reconhecimento e tratamento igual no contexto da diferença. Essa abordagem estabelece um diálogo direto com a da Bristol School of Multiculturalism,³³⁷ na qual o professor Tariq Modood é uma das principais referências.

Em termos bem gerais, o multiculturalismo britânico contemporâneo foi condicionado pelas circunstâncias que envolveram o seu surgimento com a chegada, no Reino Unido, de um número significativo de imigrantes, principalmente das ex-colônias britânicas, impulsionada pela demanda de mão de obra no pós Segunda Guerra. Ao passo que o país precisava de força de trabalho, o governo considerou que a imigração trazia problemas em termos de coesão social. Paralelamente, o declínio do país como potência imperial também desafiava noções de identidade nacional. É possível afirmar, inclusive, que a experiência do multiculturalismo britânico e as tensões interétnicas que se anunciam durante os anos 1950 e 1960 estão intimamente relacionadas à remodelagem da própria noção da identidade britânica, que sofria transformações significativas com o fim do império e o declínio do papel da religião nas democracias liberais, realçando ainda mais os aspectos envolvidos nessa nova

337 Ver, a propósito da história, abordagens e princípios da Bristol School of Multiculturalism, artigo de Geoffrey Levey publicado em *Ethnicities* (LEVEY, 2019).

equação que se formava. A introdução do Islã no contexto multicultural britânico está relacionada a todas essas questões.

A comunidade muçulmana no Reino Unido é principalmente oriunda do sul da Ásia, de ascendência paquistanesa e bengalesa. Muito heterogênea, a comunidade representa atualmente a maior minoria religiosa na Grã-Bretanha, onde perfaz 4,8% da população, uma minoria substancial se comparada com 1,5% de hindus, 0,8% de sikhs e 0,5% de judeus, por exemplo. Além disso, um fato de grande relevância é que a comunidade muçulmana é a comunidade religiosa mais racialmente diversa no Reino Unido e a menos branca, e islamofobia e racismo muitas vezes se confundem neste contexto³³⁸. Os muçulmanos, em geral, sofrem uma dupla exclusão: tanto como grupo religioso quanto como grupo negativamente racializado.

Inicialmente, no entanto, as políticas públicas consideraram os grupos de imigrantes pela ótica da dicotomia preto/branco, e foi somente durante a década de 1980 que o discurso sobre raça sofreu críticas por ser excessivamente simplista. Foi então reconhecido que muitas comunidades minoritárias não se consideravam abrangidas pelo termo “negro”, mas demandavam identidades étnicas mais específicas e complexas. Um acontecimento pode ser considerado especialmente relevante na mudança de foco da identidade racial para a religiosa: o lançamento, em 1988, do livro *Versos Satânicos*, do indobritânico Salman Rushdie e seus desdobramentos. O lançamento do livro de Rushdie foi considerado uma crítica ao Alcorão e ao profeta Maomé, culminando em um decreto religioso, um *fatwa*, que rotulou a obra de blasfema e condenou seu autor à morte. Embora esse decreto específico tenha sido emitido pelo aiatolá Khomeini, então líder espiritual do Irã, a repercussão foi sentida em todo o mundo, gerando protestos e mortes que alimentaram consideravelmente os debates em torno da ideia da existência de um choque de civilizações. A decisão de manter sua publicação no Reino Unido criou uma cisão entre parte

338 MUSLIM COUNCIL OF BRITAIN. *British Muslims in Numbers: A Demographic, Socioeconomic and Health Profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census*. Londres, jan. 2015, p. 24.

da comunidade muçulmana e grande parte da sociedade britânica. Questões em torno das leis de blasfêmia, que ainda estavam em vigor na época, mas pareciam se aplicar apenas ao Cristianismo, tornaram evidente o viés tendencioso do governo e, ao mesmo tempo, a reação de alguns dentro da comunidade muçulmana ao episódio acentuou sentimentos anti-islâmicos. O ressentimento gerado pelo estereótipo negativo dos muçulmanos por conta da crise foi um fator importante para mobilizar a minoria.

Embora a religião tenha se tornado central no ativismo relativo à cidadania e na política desde então, foi apenas em 1996 que o Race Relations Act começou a incluir a proteção às minorias religiosas, e não apenas “raciais”. Em muitos casos, como na luta por escolas muçulmanas financiadas pelo Estado, os muçulmanos frequentemente buscavam apenas alcançar paridade com outros grupos religiosos minoritários na majoritariamente cristã Grã-Bretanha, como judeus ou católicos, que já as possuíam.

A mobilização em torno do reconhecimento e acomodação da comunidade ainda é primordial no multiculturalismo britânico. Como observa o professor Modood, “a incorporação dos muçulmanos se tornou o desafio mais importante do multiculturalismo igualitário” no contexto europeu³³⁹. Talal Asad procura explicar essa questão afirmando que “na Europa, onde os habitantes cada vez mais definem sua herança como judaico-cristã, os princípios de igualdade na comunidade política não podem ser facilmente estendidos aos muçulmanos, porque eles são identificados como seguidores de uma “religião não liberal”³⁴⁰. Em verdade, sensibilidades seculares têm um papel central nessa dinâmica, assim como em muitas lutas por reconhecimento e cidadania inclusiva nas democracias ocidentais contemporâneas. O secularismo envolve não apenas a concepção de

339 MODOOD, Tariq. British Muslims and the politics of multiculturalism. In: MODOOD, Tariq; TRIANDAFYLIDOU, Anna; ZAPATA-BARRERO, Ricard (Ed.). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*. Abingdon: Routledge, 2006, p. 37.

340 ASAD, Talal. *Secular Translations, Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. Nova York: Columbia University Press, 2018, p. 36.

que a autoridade política não está subordinada à autoridade religiosa, mas também uma gama de sensibilidades que abrangem tanto a premissa de que a relevância da religião seria possivelmente uma condição a ser superada coletivamente, pelo menos publicamente, e diferentes graus de tolerância em relação às religiões, com certas manifestações vistas como uma ameaça maior ao secularismo do que outras.

No contexto europeu, e no britânico em particular, o Islã ainda é percebido como a principal ameaça ao modelo de secularismo derivado do Cristianismo, embora devamos admitir que o secularismo na Grã-Bretanha não é de forma alguma o mais radical da Europa, se comparado a outros países como a França, por exemplo. No entanto, mesmo no Reino Unido, a resistência à religião parece estar crescendo. Por exemplo, em uma pesquisa da BBC de 2005, 27% dos entrevistados disseram que consideravam o Islã incompatível com valores ocidentais e democráticos, uma proporção que aumentou para 51%, de acordo com uma pesquisa YouGov de 2015³⁴¹.

Todavia, mesmo que se considere os valores liberais como referências normativas, por mais problemático que isso possa ser, a questão reside na ênfase dada a essa comunidade específica. Quando comparada a outras comunidades religiosas, a muçulmana é frequentemente apontada como mais isolada e com valores especialmente diferentes dos do resto da população britânica, quando, em verdade, esse não é exatamente o caso. Atitudes e sensibilidades sobre o casamento homoafetivo e a união cisheteronormativa podem servir de ilustração aqui. Por exemplo, uma pesquisa da Policy Exchange conduzida em 2016 com mais de 6.000 adultos britânicos mostrou que 52% dos muçulmanos britânicos eram contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo³⁴². Porém, a enquete também indicava que 63% dos evangélicos e 36% dos católicos compartilhavam

341 EATWELL, Roger; GOODWIN, Matthew J. *The New Extremism in 21st Century Britain*. Londres: Routledge, 2010, p. 27.

342 ICM; POLICY EXCHANGE. *'What Muslims Want': A Survey of British Muslims by ICM on behalf of Policy Exchange*. Londres, dez. 2016.

a mesma opinião, igualmente sustentada por 27% da população em geral, o número sendo 49% quando se tratava das pessoas com mais de 60 anos³⁴³. Embora os judeus não tenham sido incluídos na pesquisa, uma realizada pelo Institute for Jewish Policy Research em 2016 revelou que a comunidade judaica era a mais endógena em termos de casamento, com 78% das uniões sendo com pessoas da mesma religião, indicando, de acordo com os padrões usados para avaliar a integração, que a comunidade também podia ser considerada fechada e conservadora³⁴⁴.

Não apenas a impressão sobre a excepcionalidade da comunidade muçulmana é imprecisa, mas a ideia de que a religião é um impedimento para a integração e a participação política contradiz pesquisas que indicam que o engajamento político com foco em causas religiosas acelerou o processo de integração dos muçulmanos e contribuiu positivamente para o senso de pertencimento do grupo ao Reino Unido. Estudos indicam, por exemplo, que o lobby por questões como alimentação *halal* (religiosa) nas escolas durante as décadas de 1980 e 1990 e, mais recentemente, a oposição à invasão do Iraque em 2003, culminaram em uma maior participação da comunidade nas eleições³⁴⁵. Além disso, um estudo sobre o sentimento de pertença transnacional entre as mulheres muçulmanas paquistanesas na Grã-Bretanha revelou que um forte senso de seu valor e apego à cidadania britânica emergiu de sua identidade religiosa. Quando a discussão se concentrou na situação das mulheres muçulmanas na França e no Paquistão, por exemplo, a Grã-Bretanha foi vista como um lugar onde não existiam certos problemas enfrentados pelas muçulmanas nesses dois países³⁴⁶.

343 DORÉ, Louis. The majority of young C of E, Anglican and Episcopal Christians agree with same-sex marriage. *Independent*, Londres, 30 jan. 2016.

344 GRAHAM, David. Jews in couples: marriage, intermarriage, cohabitation and divorce. Londres, *Institute for Jewish Policy Research Report*, jul. 2016.

345 MAXWELL, Rahsaan. Muslims, South Asians and the British mainstream: A national identity crisis? *West European Politics*, v. 29, n. 4, p. 736-756, 2006.

346 RIZVI, S. News cultures, security and transnational belonging: Cross-generational perspectives among British Pakistani women. *European Journal of Cultural Studies*, v. 10, n. 3, p. 327-342, 2007.

O discurso relacionado a religião e identidade também pode servir para o empoderamento interno. Estudos com jovens mulheres muçulmanas³⁴⁷ mostram como o discurso religioso desempenha um papel importante na negociação e na resistência às restrições dos pais e da comunidade, por exemplo.

Desta forma, ao contrário do que se costuma afirmar, nesse contexto – uma dinâmica que pode ser estendida a outros ambientes – a identidade religiosa e o seu diálogo direto com a política, e não o seu oposto, podem ser vistos como um caminho fecundo na construção de uma sociedade multicultural mais coesa. Em vez de cavalos de tróia que visam destruir as sociedades seculares por dentro, as demandas pela acomodação das necessidades religiosas também podem ser consideradas como uma indicação de afeto, e não de rejeição. Nesse caso, elas evidenciam um compromisso com a Grã-Bretanha e um desejo, por parte dos muçulmanos, de se sentirem mais em casa.

A marginalização dos grupos religiosos e da identidade religiosa, por outro lado, ajuda a fortalecer os extremistas e contrasta com as evidências de que um “Islã europeu/britânico” está emergindo como uma resposta poderosa ao extremismo³⁴⁸. O vácuo da presença religiosa na política e na esfera pública leva à falta de conhecimento religioso e o espaço é frequentemente preenchido por autoproclamados líderes religiosos que estão sempre prontos para explorar a tendência *clickbait* da cobertura midiática contemporânea. Novamente, isso não é exclusividade do Reino Unido, mas se observa em diversos países, inclusive no Brasil. Na Grã-Bretanha, um exemplo clássico é Anjem Choudary, uma figura problemática e com poucas credenciais religiosas, que foi contestada pela maioria dos muçulmanos mas que, ainda assim, teve acesso a uma ampla plataforma para falar sobre sua versão extrema do Islã, frequentemente participando de programas e debates na BBC, Channel Four, Al Jazeera e CNN, onde obteve

347 GLYNN, Sarah. Bengali Muslims: the new East End radicals? *Ethnic and Racial Studies*, v. 25, n. 6, p. 969-988, 2002.

348 KLAUSEN, J. *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

grande vantagem no competitivo mercado religioso. Por conta de sua visibilidade, Choudary se tornou um dos principais propagandistas do Estado Islâmico no Ocidente e é associado diretamente a cerca de 300 indivíduos que subseqüentemente se vincularam ao grupo³⁴⁹.

No que diz respeito à religião, se concentrar em indivíduos que são mais visíveis devido ao seu extremismo e sensacionalismo é uma armadilha na qual a academia e a mídia muitas vezes acabam caindo. Essa abordagem ofusca os elementos positivos da religião em contextos multiculturais e ajuda a consolidar estereótipos nocivos que se tornam a base para críticas a todo o grupo.

Já problemático, o discurso sobre o Islã e as tensões em torno dele se intensificaram, atingindo um novo patamar após o ataque ao World Trade Center, em 2001, e as consequências do apoio incondicional do Reino Unido aos EUA nas desastrosas invasões do Afeganistão e do Iraque. Após os ataques ao transporte público em Londres em 7 de julho de 2005, a presença muçulmana, já no centro do debate multicultural, tornou-se também uma questão fulcral na narrativa de segurança nacional. Na época o governo trabalhista, sob a liderança de Tony Blair, impulsionou programas de prevenção e combate ao terrorismo, com resultados questionáveis que, em grande medida, contribuíram para agravar a situação que deveriam melhorar, enfraquecendo a coesão social.

Os programas, sendo o Prevent o principal deles, que inicialmente incluíam diversas representações da comunidade muçulmana, realizaram consultas a membros desta para produzir um relatório que apontasse os principais motivos que poderiam ter levado jovens nascidos e criados no país a cometer atos de terrorismo contra seus conterrâneos. A conclusão da comissão recomendou iniciativas de longo prazo que lidassem com “desigualdade, discriminação, políticas governamentais ausentes ou ineficazes e, em particular, questões de política externa”³⁵⁰. Embora esses fatores tenham sido amplamente

349 COUNTER EXTREMISM PROJECT. *Anjem Choudary's ties to extremists*, s/d,b, p. 2.

350 BRIGHTON, Shane. British Muslims, multiculturalism and UK foreign policy: 'integration' and 'cohesion' in and beyond the State. *International Affairs*, v. 83, n. 1,

mencionados pelos próprios agressores, as recomendações criaram um ruído na narrativa oficial, que buscou neutralizar a relevância das intervenções militares e insistiu convenientemente em enquadrar o problema pelo prisma da ideia de que as comunidades não estavam devidamente integradas. Na concepção do governo, o problema da integração estava relacionado a um modelo específico que não envolvia críticas à política externa, por exemplo.

Sobre esse assunto, Arun Kundnani observa que uma das fontes de tensão era a expectativa de que os muçulmanos, muitas vezes divididos entre “bons” e “maus”, “confiáveis” ou “suspeitos”, teriam que incorporar acriticamente os valores da sociedade em um ambiente marcado por islamofobia e racismo. Segundo o autor, “o muçulmano que vende *kebabs* contribui para a ‘boa diversidade’, até ele criticar a política externa, quando passa a ser visto não como um cidadão engajado, mas como um fracasso de integração, responsável pela falta de coesão social europeia”³⁵¹.

As opiniões sobre política externa são consideradas especialmente sensíveis e muitas vezes são percebidas como indicativas de lealdades divididas, ou mesmo traição nacional, das populações da diáspora em certos contextos multiculturais. Mais uma vez, no contexto em análise, essa suposição contradiz os resultados de estudos que indicam que a mobilização transnacional diaspórica, mesmo quando conflituosa como as em torno do caso Rushdie e da guerra do Golfo, por exemplo, foram momentos-chave no desenvolvimento de uma consciência cívica britânica muçulmana³⁵². Longe de revelar lealdades ambíguas ou abismos culturais intransponíveis, as lealdades transnacionais muçulmanas britânicas desafiaram a política nacional a trabalhar por novas causas globais de direitos humanos, incluindo algumas muito relevantes, como as da Bósnia e da Palestina, por exemplo.

Oxford, jan. 2007, p. 2.

351 KUNDNANI, Arun. *The Muslims are Coming! Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*. Londres: Verso, 2014, p. 116.

352 WERBNER, Pnina. Divided Loyalties, Empowered Citizenship? Muslims in Britain. *Citizenship Studies*, v. 4, n. 3, p. 307-324, 2000.

Em 2006, o programa Prevent foi ampliado e passou a incluir flexibilidade jurídica que permitia prisões sem acusação formal, política de revistas em locais públicos e restrições em aeroportos. A iniciativa foi complementada por uma campanha de vigilância nas escolas e universidades, gerando desconforto e alienação por parte das comunidades muçulmanas, principalmente dos jovens. Muitas iniciativas comunitárias também tiveram financiamento dependente do vínculo com programas de contra-terrorismo, mesmo quando se tratava de projetos não relacionados a grupos considerados de risco. Muitas vezes, para conseguir financiamento, as comunidades passaram a adotar um discurso no qual se descreviam como um grupo em risco de radicalização, impactando a construção da identidade de seus membros³⁵³.

Com o Partido Conservador no poder a partir de 2007, as políticas antiterrorismo se distanciaram ainda mais da comunidade e organizações como o Conselho Muçulmano Britânico, antes considerado aliado do governo na luta contra o terrorismo, passaram a ser vistas como suspeitas, sendo substituídas por instituições com um perfil diferente, algumas com relações abertamente hostis com parte significativa da comunidade³⁵⁴.

Em uma conferência de segurança nacional na Alemanha em fevereiro de 2011, David Cameron, líder do Partido Conservador e então primeiro-ministro da Inglaterra, anunciou categoricamente que “o Estado multicultural britânico havia falhado”. Fazendo referência às visões radicais de alguns jovens muçulmanos britânicos, Cameron declarou que o Reino Unido precisava muito menos da “tolerância passiva” dos últimos anos e muito mais de um “liberalismo ativo e vigoroso”. Paradoxalmente, no mesmo discurso, ele reconheceu as limitações do projeto de sociedade de onde o fenômeno emergiu,

353 CHOUDHURY, Tufyal; FENWICK, Helen. The impact of counter terrorism measures on Muslim communities. *Equality and Human Rights Commission Research Report*, 72, 2011.

354 RAGAZZI, Francesco. Suspect community or suspect category? The impact of counterterrorism as ‘policed multiculturalism’. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, v. 42, n. 5, p. 724-741, 2016.

afirmando que “não conseguimos construir uma visão de sociedade à qual desejam pertencer [...] tudo isso acabou deixando jovens muçulmanos desenraizados”³⁵⁵. Apesar desta afirmação, a retórica do governo conservador fez muito pouco em termos de coesão social e com relação à percepção de falta de pertença.

É importante destacar que a crise de pertencimento e lealdade é uma questão de reconhecimento político, ou falta dele, que vai muito além da prática religiosa. Por exemplo, de acordo com dados do censo de 2007-2008, 45% dos muçulmanos praticantes afirmaram nunca ter notado um conflito entre sua identidade religiosa e nacional, enquanto entre os muçulmanos não praticantes (não religiosos) o percentual foi menor, 35%³⁵⁶. Os muçulmanos não praticantes também tinham menos confiança nas políticas do governo do que os praticantes. Isso indica não apenas que os indivíduos que declararam não serem praticantes ainda mantinham sua identidade religiosa, mas também que sentiam que essa identidade colidia mais com sua identidade nacional do que os muçulmanos praticantes (religiosos)³⁵⁷.

O imperativo de uma escolha entre as identidades é central para essa tensão, já que o senso de identidade e pertencimento dos muçulmanos no Reino Unido geralmente depende da pergunta que lhes é feita. Quando questionados sobre o pertencimento nacional, a maioria disse que se sentia fortemente britânica, com a identidade combinada de britânico e muçulmano aparecendo com mais frequência. No entanto, quando os entrevistados foram solicitados a escolher uma lealdade ou outra, britânica ou muçulmana, 81% se descreveram principalmente como muçulmanos. Isso também acontecia com indivíduos não praticantes (não religiosos)³⁵⁸.

355 FALLOON, Matt. Multiculturalism has failed in Britain – Cameron. *Reuters*, 4 fev. 2011.

356 DEPARTMENT FOR COMMUNITIES AND LOCAL GOVERNMENT 2007-08 Citizenship Survey. *Identity and Values Topic Report*, Londres, 2009, p. 31.

357 EATWELL, Roger; GOODWIN, Matthew J. *The New Extremism in 21st Century Britain*. Londres: Routledge, 2010, p. 39-41.

358 CHOUDHURY, Tufyal. The role of Muslim identity politics in radicalisation (a study in progress). *Department of Communities and Local Government*, Londres, abr. 2007.

Esse é um aspecto de grande relevância no que diz respeito às questões de radicalização, por exemplo, uma vez que a dicotomia envolvida nessa crise de lealdade entre os muçulmanos no Ocidente é central para a narrativa de grupos como o Estado Islâmico. A polarização de lealdades é um elemento muitas vezes utilizado em combinação com a possibilidade de inclusão e pertencimento. No processo, o grupo também oferece a possibilidade do resgate de noções como respeito, honra e poder, uma combinação que pode ser muito sedutora para jovens que se sentem socialmente alienados³⁵⁹.

Desde o fim do governo de Cameron em 2016, a situação política no Reino Unido tornou-se mais tensionada. Em um referendo popular em junho daquele ano, o país votou a favor da saída da comunidade europeia. A decisão, que obteve 52% dos votos, foi entendida por muitos como uma declaração de fervor nacionalista e uma expressão de um sentimento de resistência ao multiculturalismo e à imigração.

Em julho de 2019, Boris Johnson foi eleito líder do partido conservador. Entre as declarações ofensivas de Johnson, muitas foram dirigidas ao Islã e aos muçulmanos. Em 2005, ele escreveu em um artigo para a revista *The Spectator* que a islamofobia era “uma reação natural” para qualquer não-muçulmano que lesse o Alcorão. Em 2018, afirmou que as mulheres muçulmanas que usam o véu facial (*niqab*) pareciam “caixas de correio” e assaltantes de banco³⁶⁰.

Apesar disso, sob sua liderança, o Partido Conservador venceu as eleições gerais em dezembro de 2019, com o maior percentual de maioria no Parlamento desde 1987. A vitória de Brexit e do Partido Conservador, na figura de Boris Johnson, intensificou, certamente em termos de discurso, tensões políticas e ideológicas no país. Especialmente para as minorias, a eleição de Johnson indicou que,

359 SARNO, Hannah Romã Bellini. “*Algo em que acreditar*”: trajetórias de seguidores do Estado Islâmico na Inglaterra. Tese de Doutorado, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

360 Expresso em BIENKOV, Adam. Boris Johnson said that Islamophobia is a ‘natural reaction’ to Islam and that ‘Islam is the problem’. *Business Insider*, Londres, 27 nov. 2019 e em JOHNSON, Boris. Denmark has got it wrong. Yes, the burka is oppressive and ridiculous but that’s still no reason to ban it. *The Telegraph*, Londres, 5 ago. 2018.

para um número significativo de seus compatriotas, a degradação de sua identidade e religião não representava um grande problema. Mas, ao contrário, que uma atitude abertamente antagônica a elas era algo que seus concidadãos compartilhavam, ou eram pelo menos indiferentes em relação ao assunto. E este é um fato que as minorias étnicas, religiosas e raciais aqui no Brasil podem facilmente entender.

Em uma nota positiva, a escalada da retórica contra a minoria muçulmana ajudou a fomentar o debate sobre o tema e promover uma maior e mais vibrante mobilização institucional e da sociedade civil organizada em torno do assunto. Neste sentido, embora a islamofobia tenha aumentado, houve também um aumento da resistência e oposição a ela. E estamos vendo essa dinâmica de ação e reação também aqui no Brasil.

Dito isso, é preciso lembrar que os desafios no contexto britânico não são isolados, mas estão relacionados aos desafios enfrentados por muitas democracias ocidentais, em que sociedades cada vez mais diversas tentam lidar com transformações rápidas, nas quais o surgimento e o reposicionamento da religião como ator proeminente nas arenas políticas é um fator importante. É também um tempo em que a diferença está no centro das questões de política de identidade, quando a própria afirmação de não sermos o outro é primordial para definir quem somos, o que é notável em todo o espectro político, dos progressistas aos conservadores. No entanto, correndo o risco de afirmar aqui o óbvio, o esforço de abraçar a diversidade através de políticas de igual dignidade, centradas em valores como o bem comum, principalmente quando as diferenças são profundas e incômodas, é o único horizonte possível para desconstruir e enfraquecer projetos de ódio e separação tão difundidos atualmente. E a capacidade e disposição para fazê-lo, sustentando os inevitáveis conflitos de forma politicamente produtiva, é um grande teste do nosso tempo.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. *Secular Translations, Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. Nova York: Columbia University Press, 2018.

BIENKOV, Adam. Boris Johnson said that Islamophobia is a ‘natural reaction’ to Islam and that ‘Islam is the problem’. *Business Insider*, Londres, 27 nov. 2019. Disponível em: <https://www.businessinsider.com/boris-johnson-islam-is-the-problem-and-islamophobia-is-a-natural-reaction-2018-8>. Acesso em: 28 nov. 2019.

BRIGHTON, Shane. British Muslims, multiculturalism and UK foreign policy: ‘integration’ and ‘cohesion’ in and beyond the State. *International Affairs*, v. 83, n. 1, Oxford, p. 1-17, jan. 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4122037?seq=1>. Acesso em: 19 nov. 2021.

CHOUDHURY, Tufyal. The role of Muslim identity politics in radicalisation (a study in progress). *Department of Communities and Local Government*, Londres, abr. 2007. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/265484900_The_Role_of_Muslim_Identity_Politics_in_Radicalisation. Acesso em: 8 out. 2017.

CHOUDHURY, Tufyal; FENWICK, Helen. The impact of counter terrorism measures on Muslim communities. *Equality and Human Rights Commission Research Report, 72*, 2011. Disponível em: <https://www.equalityhumanrights.com/sites/default/files/research-report-72-the-impact-of-counter-terrorism-measures-on-muslim-communities.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2021.

COUNTER EXTREMISM PROJECT. *Anjem Choudary’s ties to extremists*, s/d,b. Disponível em: https://www.counterextremism.com/sites/default/files/Anjem_Choudary_Ties_Extremists_120319.pdf. Acesso em: 17 nov. 2021.

DEPARTMENT FOR COMMUNITIES AND LOCAL GOVERNMENT 2007-08 Citizenship Survey. *Identity and Values Topic Report*, Londres, 2009. Disponível em: <https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20120919214119/http://www.communities.gov.uk/documents/statistics/pdf/1319805.pdf>. Acesso em: 5 nov. 2017.

DORÉ, Louis. The majority of young C of E, Anglican and Episcopal Christians agree with same-sex marriage. *Independent*, Londres, 30 jan. 2016. Disponível em: <https://www.indy100.com/article/the-majority-of-young-c-of-e-anglican-and-episcopal-christians-agree-with-samesex-marriage--ZkKps1IV6e>. Acesso em: 09 nov. 2021.

EATWELL, Roger; GOODWIN, Matthew J. *The New Extremism in 21st Century Britain*. Londres: Routledge, 2010.

FALLOON, Matt. Multiculturalism has failed in Britain – Cameron. *Reuters*, 4 fev. 2011. Disponível em: <https://uk.reuters.com/article/uk-britain-radicalisation/multiculturalism-hasfailed-in-britain-cameron-315idUKTRE71401G20110205?feedType=RSS&feedName=domesticNews>. Acesso em: 22 jan. 2018.

GLYNN, Sarah. Bengali Muslims: the new East End radicals? *Ethnic and Racial Studies*, v. 25, n. 6, p. 969-988, 2002, Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0141987022000009395>. Acesso em: 21 jan. 2019.

GRAHAM, David. Jews in couples: marriage, intermarriage, cohabitation and divorce. Londres, *Institute for Jewish Policy Research Report*, jul. 2016. Disponível em: https://www.jpr.org.uk/documents/JPR_2016.Jews_in_couples.Marriage_intermarriage_cohabitation_and_divroce_in_Britain.July_2016.pdf. Acesso em: 4 fev. 2019.

ICM; POLICY EXCHANGE. ‘*What Muslims Want*’: A Survey of British Muslims by ICM on behalf of Policy Exchange. Londres, dez. 2016. Disponível em: <https://www.icmunlimited.com/wp-content/>

uploads/2016/12/Policy-Exchange-ICM-Muslims-Survey-web.pdf. Acesso em: 12 mar. 2020.

IPSOS MORI. *A review of survey research on Muslims in Britain*, fev. 2018, p. 75. Disponível em: https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/publication/documents/2018-03/a-review-of-survey-research-on-muslims-in-great-britain-ipsos-mori_0.pdf. Acesso em: 12 mar. 2020.

JOHNSON, Boris. Denmark has got it wrong. Yes, the burka is oppressive and ridiculous but that's still no reason to ban it. *The Telegraph*, Londres, 5 ago. 2018. Disponível em: <https://www.telegraph.co.uk/news/2018/08/05/denmark-has-got-wrong-yes-burka-oppressive-ridiculous-still/>. Acesso em: 10 ago. 2018.

KLAUSEN, J. *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

KUNDNANI, Arun. *The Muslims are Coming! Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*. Londres: Verso, 2014.

LEVEY, Geoffrey Brahm. The Bristol School of Multiculturalism, *Ethnicities*, vol. 19, no. 1, Feb. 2019, p. 200–226. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1468796818787413>. Acesso em: 18 out. 2021.

MAXWELL, Rahsaan. Muslims, South Asians and the British mainstream: A national identity crisis? *West European Politics*, v. 29, n. 4, p. 736-756, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/01402380600842312>. Acesso em: 15 out. 2021.

MODOOD, Tariq. British Muslims and the politics of multiculturalism. In: MODOOD, Tariq; TRIANDAFYLLIDOU, Anna; ZAPATA-BARRERO, Ricard (Ed.). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*. Abingdon: Routledge, 2006. p. 37-56.

MUSLIM COUNCIL OF BRITAIN. *British Muslims in Numbers: A Demographic, Socioeconomic and Health Profile of Muslims in*

Britain drawing on the 2011 Census. Londres, jan. 2015. Disponível em: http://www.mcb.org.uk/wpcontent/uploads/2015/02/MCBCensus-Report_2015.pdf. Acesso em: 12 mar. 2019. Acesso em: 23 abr. 2020.

RAGAZZI, Francesco. Suspect community or suspect category? The impact of counterterrorism as ‘policed multiculturalism’. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, v. 42, n. 5, p. 724-741, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2015.1121807>. Acesso em: 12 jan. 2020.

RIZVI, S. News cultures, security and transnational belonging: Cross-generational perspectives among British Pakistani women. *European Journal of Cultural Studies*, v. 10, n. 3, p. 327-342, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1367549407079705>.

SARNO, Hannah Romã Bellini. “Algo em que acreditar”: trajetórias de seguidores do Estado Islâmico na Inglaterra. Tese de Doutorado, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/33111>. Acesso em: 15 nov. 2021.

WERBNER, Pnina. Divided Loyalties, Empowered Citizenship? Muslims in Britain. *Citizenship Studies*, v. 4, n. 3, p. 307-324, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/713658798>. Acesso em: 23 set. 2021.

PROLEGÓMENOS PARA UNA LECTURA DECOLONIAL DEL MODELO EUROCÉNTRICO DE SECULARIZACIÓN

José de Jesús Legorreta³⁶¹

Universidad Iberoamericana, CdMx

La secularización ha sido la categoría privilegiada en la tradición sociológica para dar cuenta de las transformaciones de lo religioso a consecuencia del advenimiento de la modernidad. En torno a ella se han formado teorías y enfoques avocados a explicar el origen, itinerario y sentido de lo religioso. Lo que poco se reconoció en buena parte de esos estudios es que estaban abordando un proceso regional (noratlántico) mediante el cual instituciones y conciencias se emanciparon de la tutela religiosa derivada del régimen de cristiandad, fenómeno por lo demás exclusivamente Occidental. Este regionalismo elevado por algunos autores a ley socio-histórica al paso del tiempo resultó incapaz para explicar la pluralidad de procesos socioreligiosos en las mismas sociedades modernas y la persistencia religioso. Aunado a lo anterior, en el Sur global han aparecido estudios denominados decoloniales que, desde una perspectiva interseccional han desvelado no solo la arrogancia y colonialismo de las teorías de la secularización, sino incluso de la misma noción de religión que le subyace.

Este trabajo de ninguna manera se propone exponer el conjunto de problemas y discusiones entre secularización y decolonialidad, sino únicamente identificar algunas tesis y horizontes que se vislumbran en un ejercicio muy elemental de lectura del proceso de secularización desde la perspectiva decolonial, quedando pendiente para otra ocasión una investigación de largo aliento sobre esa temática. Por ello

361 Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana (México) y doctor en Teología Sistemática por la Facultad de Teología de Granada (España). Profesor e investigador en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, catedrático de los cursos de sociología de la religión y eclesiología.

el presente texto no es sino un brevísimo “ensayo” para suscitar la discusión y, eventualmente un programa de investigación.

A la luz de lo antes dicho, este prolegómeno breve planteará, en un primer momento una lectura del proceso de secularización como la narración de la ruta que siguieron algunas sociedades occidentales para emanciparse de la Cristiandad; en un segundo momento se expondrá el binomio religión/secularización como una expresión moderno-colonial de inferiorización de trayectorias y experiencias históricas diferentes; finalmente concluiremos con una mirada fugaz a la llamada postsecularidad y su limitación frente a la mirada decolonial.

A. EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN COMO NARRATIVA DE LA EXPERIENCIA DE EMANCIPACIÓN DE LA CRISTIANDAD

El fenómeno religioso y sus alteraciones suscitadas por el advenimiento de la modernidad han sido un campo de interés de la mayoría de los estudiosos de lo social desde el siglo XIX, en tanto lo religioso resultó, desde muy temprano, condición indispensable para entender el proceso de racionalización y, en términos generales, de los procesos de modernidad-modernización de las sociedades occidentales. Los enfoques y disputas académicas y políticas sobre el tema dieron lugar a varias subdisciplinas como la sociología de la religión, la antropología de la religión y las ciencias de las religiones en general. Hasta el segundo tercio del siglo XX tales estudios suponían tratar, pero sobre todo, haber descubierto las leyes que rigen el desarrollo, expansión y eventual declive de lo religioso en la sociedad, desplazando lo que no se ajustaba a sus teorías a *rémoras* del pasado (religiones animistas, supersticiones, politeísmo, etc.); a *sincretismos* en tanto mezclas híbridas distorsionantes de identidades religiosas específicas; o bien, a *excepcionalísimos* cuando ciertas prácticas y creencias que tenían lugar en alguna sociedad moderna, como el caso estadounidense, contradecían el proceso y las leyes de

la mutación religiosa previamente establecidas.³⁶² En todos los casos, el cambio religioso generado por los procesos de modernización fue denominado con la expresión de secularización, entendiendo por ella el proceso por el cual “algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos”³⁶³. Es importante subrayar que desde muy temprano se identificó que se trataba de un proceso multidimensional en el que habría que distinguir por lo menos dos dimensiones fundamentales: una que ocurría en el ámbito inter-institucional y cuya expresión histórico-política más representativa fue la separación Iglesia-Estado; y otra serie de cambios que tenían lugar en la relación entre los individuos y las instituciones religiosas, lo cual se expresaba en una baja en la participación religiosa y una toma de distancia de los individuos respecto al corpus oficial de creencias de iglesias e instituciones religiosas. Cabe hacer mención que, desde un punto de vista más ideológico-político hubo posturas que bajo una presunta científicidad incluso postularon la relación de sentido inverso entre religión y modernidad.³⁶⁴

Fue así como al paso del tiempo se fueron delineando dos enfoques sobre la secularización: uno que podemos llamar la tesis suave o blanda de la secularización y otra tesis dura. La primera afirmará que se trata de un proceso donde la religión sufre severas alteraciones en la modernidad, pero persiste diseminada en los intersticios de la cultura, disfrazada u oculta en la economía como “espíritu del capitalismo”, en la política como “religión civil”, o bien

362 La obra de Peter Berger (1971), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión* fue una de las obras sociológicas más influyentes hacia la década de los sesenta del siglo XX que argumentó el tema del excepcionalismo norteamericano.

363 Berger, Peter (1971), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, p. 154.

364 Sobre el tema de las dimensiones de la secularización puede consultarse: José Casanova (2012). “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, en Sanchez, y Rodriguez, M. (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de la secularización*, Madrid: Anthropos, pp. 93-122. Charles Taylor (2007). *La Era Secular*. Tomo I. México: Gedisa. Karel Dobbelaere (1994), *Secularización: un concepto multidimensional*. México: Universidad Iberoamericana.

bajo formas poco relevantes socioculturalmente; por su parte la segunda, entendería la secularización como un proceso lento e inexorable de liquidación de la religión en la medida que una sociedad se modernice.³⁶⁵

A partir del último tercio del siglo XX este enfoque se fue revelando como falso, en su lugar más bien, se asistía a un renacimiento y expansión pluriforme de lo religioso en las sociedades occidentales, revelando así el carácter ideológico-político del secularismo, es decir, de la tesis dura. Este enfoque quedaría deslindado del proceso multidimensional de la secularización a la que aludía el enfoque suave y que, efectivamente era posible rastrear en diversas sociedades. Cabe hacer mención, que dependiendo de cada contexto la combinación del secularismo con los procesos de secularización ha variado en cada sociedad en virtud de la historia particular, la correlación de fuerzas, los grupos que detentan el poder y la plasmación de diversos elementos de esos actores y fuerzas en el *corpus* jurídico de cada país.³⁶⁶

A la par de este desencanto y contradicciones de las teorías de la secularización, empezaron a alzarse voces críticas que enfatizaban el carácter provincial-local de la secularización, pues quedaba claro que se trataba de un fenómeno originariamente noratlántico que, si bien se había expandido en amplias regiones del mundo, distaba mucho de ser el paradigma universal de la trayectoria del fenómeno religioso en todo tiempo y cultura.³⁶⁷ Desde esta mirada se hizo evidente que el proceso de secularización, y la era secular a la que dio lugar, ha sido creación de la cristiandad latina la cual se identifica en gran medida con el mundo occidental. Desde esta perspectiva, el proceso de secularización fue la manera que encontraron las sociedades

365 Cf. Legorreta, José de J. (2010), *Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização*, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 73, pp. 129-141.

366 Cf. Berger, Peter (2016). *Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad*, *Revista Sociedad y Religión*. v. 26, n. 45: pp. 101-112.

367 Una crítica resumida a las teorías clásicas de la secularización es la que presenta Frigerio, Alejandro (2018), *¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica*. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, v. 12, n. 24: pp. 52-95.

noratlánticas para liberar al pensamiento de las instituciones y a la vida pública de las estructuras de dominación de la Iglesia y su mimetización en el régimen de cristiandad.³⁶⁸

B. LA PRETENSIÓN DE “LEY UNIVERSAL” DEL BINOMIO EUROCÉNTRICO “RELIGIÓN/SECULARIDAD”

Hablar de secularización supone dar por hecho la religión, la cual habitualmente ha sido definida por las *funciones* sociales que desempeña (dadora de sentido, identidad, cohesión social, etc.), o bien, por lo que es de manera *sustantiva* (un sistema de creencias y prácticas relativas a una realidad supra empírica que une en una comunidad moral a un grupo de creyentes). En gran parte de la tradición sociológica tanto la religión como la llamada secularización han sido abordados como fenómenos universales que obedecen a una trayectoria cuyo paradigma es idéntico al itinerario del fenómeno religioso en Occidente. Desde esta perspectiva la experiencia occidental de la religión resulta no solo idéntica a la religión preponderante en ese contexto (el cristianismo) sino también ha sido el patrón de medida de lo que es religión. Sin embargo, desde mediados del siglo xx han empezado a proliferar estudios en los que se muestra cómo la religión y la secularización son constructos netamente occidentales que carecen de correspondencia en otras culturas, lo cual no implica la ausencia en esos contextos de los fenómenos designados por el observador occidental con tal término.

Maurice Sachot por ejemplo, ha explorado cómo la noción de religión no existía ni en el mundo hebreo ni en el griego, lo cual no obsta para reconocer que en ambas culturas existieran cultos, ritos, dioses, templos y una narrativa holística donde lo sagrado y su opuesto permeaban todo y a todos.³⁶⁹ En esta revisión el autor

368 Cf Grosfoguel, Ramón (2013), Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad. *Metapolítica*, v.17, n. 83: pp. 38-47.

369 Sachot, Maurice (1998), *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

prueba, recurriendo a diversos documentos y estudios, que la noción de religión es latina y que, sin embargo, en su acepción de origen no designaba de manera exclusiva a lo sacro, ni entraba en su definición sistemas doctrinales sobre lo divino ni técnicas de acceso a lo sobrenatural o una moral personal, sino más bien se refería a la inscripción institucional, objetiva y legal del ciudadano romano a la *civitas*. En este orden de ideas, va a ser el movimiento cristiano en su proceso de romanización quien llevará a cabo una transmutación del sentido sociopolítico de *religio* (como *religere*) a uno filosófico-teológico con el cual se mimetizará (como *religare*).

Otros estudios como los de Cerutti han mostrado el proceso histórico por el cual la concepción de *religio*, está entrañablemente vinculada al humus lingüístico cultural latino y, por lo mismo, es ajena incluso a otras civilizaciones que le fueron contemporáneas. La *religio* experimentó un complejo proceso de enriquecimiento y mutación liderado, en sus inicios, por los apologetas cristianos desde el siglo II y III. Entre algunos de los cambios más notables destacan la separación de lo religioso de la totalidad de la cultura, sentando las bases de la futura separación entre lo cívico y lo religioso.³⁷⁰ Otro cambio importante fue la identificación del cristianismo no solo con *religio* sin más, sino con la *vera religio* marcando una línea que dividió ontológica, epistémica y teológicamente “pueblo cristiano” y “pueblos idólatras o sin religión”. La paulatina institucionalización del cristianismo en la vida de los pueblos bárbaros, la caída del imperio romana de Occidente y otros elementos socio-históricos a los que por ahora no podemos abundar, fueron constituyendo al paso del tiempo una noción etnocéntrica de religión que, a partir del siglo xvi con la conquista del Nuevo Mundo y siglos después con el dominio de África y gran parte de Asia y Medio Oriente, “religión” se configuró implícitamente como una identidad eurocéntrica que fungiría como patrón de clasificación e inferiorización de los no-occidentales, al situarlos por debajo de la línea de “salvación”, “razón” y “humanidad”

370 Cerutti, Maria V. (2014) *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi*, Milano: EDUCatt.

debido a su desconocimiento del Dios verdadero y la *vera religio*. En este orden de ideas, una vez que gran parte de los pueblos centroeuropeos empezaron sus procesos de secularización, la resultante empezó a ser vista y propuesta etnocéntricamente como una etapa superior de la historia, no solo de sus propios pueblos, sino como la vanguardia del cambio y la modernidad de la humanidad.

Hacia finales del siglo XX y principios del XXI una serie de autores y estudios agrupados en lo que genéricamente se han denominado estudios decoloniales, exhibieron cómo la noción eurocéntrica de religión y secularización formaban parte del patrón mundial de poder moderno-capitalista y colonial y, por lo tanto, también fungían como un elemento de inferiorización racial, epistémica, étnica y sexual de pueblos e individuos diferentes a los noratlánticos.³⁷¹

El pensamiento decolonial no puede exponerse aquí, ni siquiera de manera resumida, por lo que solo cabe afirmar –en palabras de Vittoria Aino– que la cristiandad identificada con la civilización occidental “reprodujo en los territorios colonizados la oposición fundante entre *religio* y *supersticio*”³⁷², entre cristianos y paganos, con la salvedad de que al sujeto religioso en lo particular y a los cristianos en cuanto colectivo le fueron hipostasiados diversos componentes de dominación: legitimación de conquista sobre los no-cristianos, cuestionamiento de humanidad de los diferentes en términos de “gente con alma” vs “gente sin alma”; clasificación racial entre pueblo cristiano identificado con los conquistadores vs nativos paganos; inferiorización y destrucción de experiencias, saberes y cosmovisiones no-cristianas en tanto expresiones falsas, inmorales y fruto del engaño diabólico.

371 Para una visión global sobre los estudios decoloniales véase: Lander, Edgardo comp. (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO. Castro-Gomez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, eds. (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

372 Aino, Vittoria (2018). Naturalización del concepto “religión” y colonialidad religiosa. El caso de los nuntajꞑykꞑwi (popolucas de la Sierra) de Santa Rosa Loma Larga (Veracruz). *Interdisciplina*, v. 6, n.16: p. 34, pp. 31-60.

En suma, si los sujetos portadores de la religión verdadera eran precisamente los conquistadores (hombres, blancos, cristianos, heterosexuales, europeos, civilizados y poseedores de la verdad); entonces la religión cristiana se constituyó en uno de los primeros referentes legitimadores de la pluralidad de violencias tendientes a subalternizar o destruir saberes y formas de vida alternos a los normalizados por los colonizadores. Bajo esta perspectiva la secularización ha sido igualmente postulada como un patrón de dominación y medida de lo que es una sociedad moderna o no, de tal suerte que en esta otra etapa, pueblos y culturas cuyo tejido social, cosmovisiones y entramados político-institucional ajenos a la Ilustración y la secularización son inferiorizados como atrasados, subdesarrollados, premodernos, arcaicos o salvajes; con lo que nuevamente la experiencia religiosa local europea, ahora secularizada, refuerza también el talante eurocéntrico-jerárquico de superioridad de sociedad secularizada, científica, racional y moderna vs sociedades no-secularizadas, míticas y subdesarrolladas.

C. SECULARIDAD, POSTSECULARIDAD Y CREENCIAS DESDE EL SUR GLOBAL

De lo dicho en los apartados precedentes queremos recuperar algunas tesis que nos llevan a concluir la presente reflexión con el tema de la llamada postsecularidad. En primer lugar, ya señalábamos que uno de los factores que ha exhibido la ideologización de la tesis dura de la secularización es que, la modernidad no ha eliminado la religión, ni siquiera en las sociedades identificadas como las más modernas, lo cual no significa que persista una cosmovisión y una religiosidad intocada desde el siglo XVI. Como han destacado diversos analistas, las sociedades modernas han experimentado una mutación relevante en su sistema de creencias, en la autonomización de sus instituciones respecto a la tutela religiosa, y las mismas instituciones religiosas han visto mermada la fidelidad de sus fieles a las prácticas y

creencias oficialmente postuladas.³⁷³ La manera concreta como cada uno de estos procesos ha ocurrido ha variado en cada época y región; en algunas sociedades, por ejemplo, se mantiene una diferenciación institucional, pero la adherencia a prácticas y creencias de iglesias se mantiene en un nivel alto; en otros casos, la diferenciación institucional no conlleva la negación, oposición o descrédito de la religión. Estos cambios permiten afirmar que, si bien la religión no ha permanecido inmutable en sus formas sociales del pasado, tampoco es que los sistemas de creencias y las mismas instituciones religiosas hayan desaparecido.

En suma, si las teorías sobre los procesos de secularización se han tornado cada vez menos capaces de explicar la coexistencia entre secularización y la religión, la presencia cada vez más frecuente del sistema de creencias religiosas como horizonte de juicio en temas de la esfera pública como la ecológica y los derechos humanos, así como la persistencia de la religión habrá que explorar otro instrumental teórico-analítico para dar cuenta de esta compleja realidad. En esta búsqueda es que algunos autores noratlánticos han propuesto la noción de *postsecularidad*, con la cual pretenden explicar la posibilidad, pero también la necesidad de coexistencia y complementariedad del discurso religioso con saberes seculares en una especie de “ecología”. Lo que conlleva el reto de traducibilidad y unos valores mínimos compartidos que permita el diálogo y supere la arrogancia tanto del secularismo como del fideísmo y fundamentalismo religioso que asechan de manera permanente. En este orden de ideas, la postsecularidad abogaría por una arena de encuentro no tanto conceptual, sino práctica, como pudiera ser en el trabajo humanitario, el ecológico-social y el cuidado de los vulnerables, por mencionar solo algunos.

Desde otro punto de vista, es obvio que hablar de postsecularidad refuerza el supuesto de hacer de la trayectoria eurocéntrica-moderna el arquetipo de evolución social, en tanto el prefijo “post” alude a un

373 Cf Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión hilo de la memoria*. Barcelona: Herder. También, Taylor, Charles (2007), *La Era Secular*. Tomo I. México: Gedisa. o. c.

pasado secular, el cual, como hemos intentado mostrar es un fenómeno típico Occidental. De modo que la postsecularidad solo viene a resolver las aporías, mitos e insuficiencias de las teorías de la secularización en las sociedades modernas. Sin embargo, esta propuesta algo puede aportar a aquellas sociedades latinoamericanas que por su historia y su peculiar mimetización con un cierto laicismo jacobino, aún consideran la incompatibilidad entre razón y fe, entre vida pública y creencias religiosas como dogma cívico. El caso mexicano es un ejemplo ilustrativo y paradójico, pues dicho país posee una pluralidad de tradiciones “religiosas” heredadas de sus pueblos originarios, el cristianismo y un “sincretismo” entre ellas de lo más variopinto.

REFLEXIONES FINALES

Los denominados estudios decoloniales han aludido de diversas maneras al tema de la religión y la secularización. Sus cuestionamientos e intuiciones respecto a la funcionalidad de la religión respecto al patrón mundial de poder-moderno-colonial, han sido poco reflexionadas en estudios actuales sobre sociología de la religión. Por su parte, algunos de esos estudios decoloniales parecen aludir a lo religioso como un fenómeno superestructural alienante, especialmente al hablar del cristianismo; justamente cuando diversos sociólogos de la religión están cuestionando algunas teorías de la secularización por su estrechez de miras e ideologización respecto de lo religioso. Ante este panorama, es obvio que la mesa está puesta para investigaciones futuras que pongan a conversar experiencias concretas, con teorías de la secularización recientes y estudios decoloniales. En este cometido las mismas instituciones religiosas tendrá mucho que aprender, dejarse cuestionar, aportar, pero sobre todo, cambiar sus formas sociales de existencia de los últimos siglos para encarar el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

BERGER, Peter (1971), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.

BERGER, Peter (2016). Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad, *Revista Sociedad y Religión*. v. 26, n. 45: pp. 143-154.

CASANOVA, José (2012), “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, en Sanchez, y Rodriguez, M. (eds.), *Dialécticas de la post-secularidad. Pluralismo y corrientes de la secularización*, Madrid: Anthropolos, pp. 93-122.

CASTRO-GOMEZ, Santiago y Grosfoguel, Ramón, eds. (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

CERUTTI, Maria V. (2014) *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi*, Milano: EDUCatt.

DOBBELAERE, Karel (1994), *Secularización: un concepto multi-dimensional*. México: Universidad Iberoamericana.

FRIGERIO, Alejandro (2018), ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, v. 12, n. 24: pp. 52-95.

GARZÓN, Iván (2014), Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales? *Revista de Estudios Sociales*, n. 50: pp. 101-112.

GROSFUGUEL, Ramón (2013), Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad. *Metapolítica*, v.17, n. 83: pp. 38-47.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005). *La religión hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.

LANDER, Edgardo comp. (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

LEGORRETA, José de J. (2010), Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 73, pp. 129-141.

SACHOT, Maurice (1998), *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

TAYLOR, Charles (2007), *La Era Secular*. Tomo I. México: Gedisa.

AINO, Vittoria (2018). Naturalización del concepto “religión” y colonialidad religiosa. El caso de los nuntajykiwi (popolucas de la Sierra) de Santa Rosa Loma Larga (Veracruz). *Interdisciplina*, v. 6, n.16. pp. 31-60

INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL ENTRE A ÉTICA E O DIREITO: UM DIÁLOGO COM LIMA VAZ

Mariah Brochado³⁷⁴

INTRODUÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO TEMÁTICA

O tratado de Ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz está disposto em duas obras de maturidade do filósofo, as quais apresentam, segundo suas próprias palavras, o programa de uma *Metafísica do Bem*. São elas: *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1* e *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, publicadas respectivamente em 1999 e 2000. A redação das duas obras foi guiada, conforme explica Lima Vaz, pela intenção de “tentar uma reflexão histórico-sistemática sobre os temas e problemas fundamentais da Ética filosófica”³⁷⁵.

Foi frequentando seus cursos de Ética entre os anos de 1997 e 1998 no Instituto Santo Inácio de Loyola, e lendo a obra *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura* que tomei gosto pelo aprofundamento nos estudos da Filosofia Moral e me lancei na desafiadora empreitada acadêmica de pesquisar as relações entre Ética e Direito para além dos manuais de Filosofia do Direito tradicionais. Era a primeira vez que eu

374 Mariah Brochado. Pós-Doutorado em Filosofia pela Philosophisches Fakultät/Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg – Alemanha. Doutorado, Mestrado e Especialização em Filosofia do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Professora Associada da Graduação e da Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG. Coordenadora do Projeto Cyberdireito e Filosofia Algorítmica (FDUFMG). Presidente da Comissão de Inteligência Artificial no Direito da OAB-MG. Associada da The Society for Philosophy and Technology (SPT) – EUA. Associada Honorária da União Ibero-Americana de Juizes. Foi Secretária de Estado de Casa Civil e de Relações Institucionais de Minas Gerais (2015-2018) e Presidente da Comissão que elaborou o Decreto-regulamentar da Ciência, Tecnologia & Inovação em Minas Gerais (Decreto 47.442, de 04 de julho de 2018). Pesquisadora em Filosofia e Teoria do Direito, com ênfase em Hermenêutica, Ética e Filosofia da Tecnologia aplicada ao Direito.

375 LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 9

tinha a oportunidade de “ler” o fenômeno jurídico na perspectiva de um filósofo moral.

Sob a influência do pensamento vaziano, elaborei minha dissertação de mestrado sobre *Consciência Moral e Consciência Jurídica*, período em que recebia não só orientações de Lima Vaz, mas textos inéditos que ele imprimia no seu computador pessoal e me concedia generosamente para que eu os citasse antes mesmo de serem por ele publicados, o que só aconteceria entre os anos de 1999 e 2000, como mencionado. Posteriormente, defendi minha tese de doutorado sobre *A Eticidade do Direito* em 2003, quando já não tínhamos Padre Vaz entre nós. Ambos os trabalhos de pesquisa junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG foram orientados por Joaquim Carlos Salgado, discípulo de Lima Vaz, professor titular de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da UFMG, quem, desde meados da década de 90, encaminhou-nos para os referidos cursos de Ética do saudoso Padre Va no Instituto Santo Inácio de Loyola, em Belo Horizonte. A empreitada do Professor Salgado em encaminhar pesquisadores da Pós-Graduação em Direito para cursar as disciplinas ofertadas por Lima Vaz no ISI foi muito bem-sucedida, consolidando definitivamente a influência do pensamento vaziano nas pesquisas em Filosofia do Direito na UFMG. Lima Vaz menciona esse fato muito afetuosamente no Prefácio do *Escritos de Filosofia IV*, *in verbis*: “Desejo, finalmente, mencionar os brilhantes alunos do curso de pós-graduação da Faculdade de Direito da UFMG, que têm sido enviados regularmente ao meu curso por meu eminente colega e amigo, Dr. Joaquim Carlos Salgado”³⁷⁶. Estava sacramentada, pela atuação do Professor Salgado, a indelével marca do pensamento vaziano em mais uma geração de pesquisadores em Filosofia do Direito em Minas Gerais, marca esta, até então, representada exclusivamente por Salgado.

Toda a minha formação em Ética é devida a Lima Vaz e os trabalhos que escrevi e publiquei sob a influência do seu pensamento estão hoje reunidos no livro publicado em 2021, uma homenagem ao

376 Ibid. p. 10

centenário de seu nascimento, sob o título *Ética e Direito: pelas Trilhas de Padre Vaz*. Tal como sua obra me inspirou a pesquisar o tema da consciência moral e, a partir dela, pensar numa consciência jurídica referida a uma concepção do Direito como constitutivo da *eticidade* humana, nos últimos anos retomo as pesquisas em Lima Vaz para enfrentar uma questão que tem sacudido os pilares da civilização ocidental: a rápida evolução das tecnociências, especialmente na área da Computação Cognitiva, sugerindo que *agentes* artificiais dotados de inteligência possam ser reconhecidos como capazes de inteligibilidade e aprendizado tal como os humanos, conjecturando-se, ainda, que a área da Inteligência Artificial, unida à Robótica, chegará a, não só criar entidades maquinais mais inteligentes que os humanos, como também humanoides dotados de *consciência artificial*.

Uma afirmação dessa natureza parece não merecer atenção de uma Ética Filosófica comprometida com rigores conceptuais, supondo-se que não há qualquer dúvida sobre a impossibilidade de se reproduzir a consciência, haja vista a transcendência da *natureza humana*. Mas esta categoria nunca fora tão banalizada (e até atacada) como nas últimas décadas, especialmente pelos feitos nas áreas da Neurociência e à associação dela aos progressos da Cybernética, a qual trouxe uma leitura computacional diferenciada na programação de entidades artificiais a partir da década de 60, com as pesquisas do matemático Norbert Wiener e seus parceiros Cyberneticistas, o que possibilitou a fundação da *escola conexionista* da Inteligência Artificial³⁷⁷ e o avanço acelerado na área de Inteligência Artificial (IA). Quando pensamos nessa aparente teratologia conceptual, qual seja, a de que máquinas possam ser considerados seres inteligentes, remetemos a uma advertência de Lima Vaz, registrada tanto no prefácio do *Escritos de Filosofia IV* quanto na conclusão do *Escritos de Filosofia V*. Nestas passagens, ele traça um cenário prospectivo no qual os feitos das tecnociências atingiriam um nível de mudança sem precedentes na história da civilização humana, ao ponto de não se tratar de mais

377 BODEN, Margaret. A. *Inteligência artificial: uma brevíssima introdução*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2020. p. 33-34

uma mudança somente, mas de verdadeira *mudança* civilizacional, dada a condição ímpar dos impactos disruptivos ora experimentados. É no interior do sistema ético arquitetado na Ética filosófica de Lima Vaz que buscaremos pistas valiosas para propormos algumas reflexões sobre as questões relativas aos desdobramentos da relação entre a produção científica (e tecnológica) atual (e seus feitos) e a *praxis* ética que deve permeá-la enquanto atividade humana que é, *espiritualmente* intocável, seja enquanto prática, seja enquanto relação estabelecida com os objetos por ela produzidos, peculiarmente os considerados artefatos inteligentes.

1. MUTAÇÃO DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL EM CURSO

Há mais de duas décadas, nas publicações referidas de 1999 e 2000, Henrique Cláudio de Lima Vaz apontou o maior desafio a ser enfrentado pela civilização ocidental, ao cumprir seu terceiro milênio de história, “se concordarmos em datar o início de nossa civilização no século X a.C, com a formação do reino dravídico e os começos da tradição literária bíblica de um lado, e de outro, com os primeiros passos da Grécia arcaica”³⁷⁸. No prefácio da primeira obra e na conclusão da segunda, em passagens que dialogam entre si, Lima Vaz assevera que o desafio da nossa era é superar um paradoxo civilizacional sem precedentes: ao mesmo tempo em que agregamos a nossa existência “uma formidável e crescente produção de bens materiais e simbólicos que ocupam o espaço humano, atestando a passagem sempre mais rápida do mundo da *natureza* para o mundo da *cultura*”, assistimos, contraditoriamente, um “progressivo esmaecer em seu horizonte simbólico das constelações de valores espirituais que orientaram até o presente sua *marcha* através do azares do tempo”³⁷⁹, “violando uma lei fundamental do processo de *criação* cultural: a *ordenação normativa*

378 LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 7

379 Ibidem.

de nossa atividade criadora em termos de bens e fins” que nos (*auto*) *realizam* ³⁸⁰.

Como dito por ele em certa ocasião, nossa trajetória nos levou a uma sociedade rica em *meios* e pobre em *fins*, arrebatando-nos rumo a um “*relativismo* universal e um *hedonismo sem limites*”. Sintomaticamente os estudos sobre Ética são os que mais crescem na literatura Filosófica e das Ciências Humanas, o que se estende desde a Metaética e a Ética fundamental até a Ética aplicada, e tal ocorre por “uma das mais inequívocas e significativas reações a uma crise espiritual sem precedentes” em nossa civilização³⁸¹. Tais produções parecem representar “o sobressalto de nossa natureza espiritual em face de ameaças que parecem pôr em risco a própria sobrevivência das razões de viver e dos valores de vida lentamente e penosamente descobertos e afirmados ao longo desses milênios de nossa história”³⁸².

A produção bibliográfica em torno de temas éticos, a polissemia do substantivo *Ética* e do adjetivo *ético* em todos os campos da linguagem contemporânea, indo das áreas da Filosofia até os meios de comunicação em massa, cunhou a expressão “*século da Ética*” para designar o século XXI. A expressão aponta

de um lado, o vertiginoso crescimento das tecnociências, em particular da biotecnologia, e, de outro, a não menos rápida e abrangente dissolução do tecido social tradicional, o qual vem sendo substituído por novas e inéditas formas de convivência humana e de organização da sociedade. Os dois fenômenos estão entrelaçados e a descrevê-los e avalia-los já se dedica uma vasta literatura, de resto muito desigual³⁸³.

380 LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 8

381 *Ibid.* p. 8

382 *Ibid.* p. 7

383 LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 240

Também chamado “século da Biologia”, nele se descortina uma marca dessa nova era: um processo de *mutação* (palavra tomada por empréstimo da Biologia propositalmente por Lima Vaz) muito mais profundo que qualquer *mudança* vivida pela humanidade até aqui, assinalando o surgimento de uma nova civilização humana³⁸⁴. Nesse contexto inusitado e insólito, o filósofo nos traz algumas questões:

Que *sentido* terá a vida humana nessa nova civilização? Que *valores* a guiarão? Que *fins* o ser humano poderá entrever para o seu caminho histórico? Essas são interrogações de natureza ética que solicitam com urgência alguma forma de resposta no acelerado processo que nos arrasta em direção a terras ignotas de cultura e civilização³⁸⁵.

Ele identifica três tipos de resposta a tais questões e a outras que a estas se conectam³⁸⁶:

- i. uma, que considera estas interrogações um “resíduo anacrônico da civilização que termina”, retirando “validez ao problema ético” e confiando “a conduta da vida humana a técnicas controláveis de comportamento e previsão” (intenção do *niilismo ético*- se é que este tem alguma intenção);
- ii. outra, que sustenta a corrente mais poderosa do pensamento ético contemporâneo, que tenta “renovar, no contexto dos problemas atuais, as grandes concepções éticas da modernidade”, todas elas fundadas na *metafísica da subjetividade*, supondo que “os problemas humanos se equacionam e resolvem na imanência da história”;
- iii. a terceira, à qual Lima Vaz se filia, que remonta às origens da Ética e o paradigma platônico-aristotélico que conduziu

384 Ibid. p. 240

385 Ibid.

386 Ibid. p. 241

a *Ética clássica*, redescobrimo nele “o *princípio* capaz de inspirar respostas adequadas aos problemas éticos futuros que já começam a ser nossos problemas atuais”

Ele inclui nesta terceira linha de possibilidades a sua *Ética filosófica*, a qual tem por fundamento primeiro a pressuposição de que o ser humano é constituído por uma instância racional *trans-histórica* e que é, ao mesmo tempo, instância *normativa* do agir humano na história. Essa instância é o **Bem transcendente**.

Essa instância permanece como *invariante* conceptual na variação dos tempos e lugares. Vivida e pensada em diferentes formas históricas, ela assegura a *identidade* da vida *ética* como constitutiva da vida propriamente *humana* onde quer que se manifeste, e deve ser considerada a razão última de possibilidade de formação do *ethos* das comunidades históricas particulares e da ideia do *ethos* de uma comunidade política universal, se essa um dia vier a realizar-se³⁸⁷.

Tendo assumido esse esteio da tradição grega e não admitindo o esvaziamento semântico kantiano da noção de virtude (*areté*), Lima Vaz parece ser mais um filósofo contemporâneo a reabilitar a *Ética das virtudes*, tal como Max Scheler e Alasdair MacIntyre, citados por Morais como expressões dessa empreitada de reabilitação contemporânea dos postulados platônico-aristotélicos para pensar problemas do tempo presente³⁸⁸. Nesse sentido, importa destacar a originalidade do sistema ético vaziano: trata-se de uma autêntica proposta pedagógica (*paideia*), uma heurística do Bem transcendente como normatividade que se cumpre historicamente, aqui tomada como itinerário para refletirmos sobre alguns dilemas existenciais

387 Ibid. p. 241

388 MORAIS, Manoel dos Reis. *Ética e direito em Lima Vaz*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. P. 155

desse milênio, marcado por uma hiperprodução técnica sem similar antes de meados do século passado. A Ética vaziana é, segundo nosso sentir, um programa filosófico que visa a uma profunda compreensão da própria existência do mundo e da nossa situação nele, já que ele só tem existência se significado pelo humano em todos os sentidos que o *Ser* possa se revelar, razão pela qual arriscaríamos afirmar que o sistema ético de Lima Vaz, sua obra de maturidade, ao contrário dos *Escritos de Filosofia* anteriores, completa tematicamente e conclusiva conceptualmente, uma verdadeira Ontologia, reflexo da sua eleição do Bem transcendente como a essência do Ser que todos os outros seres significa: o humano. É de sua obra que partimos para pensarmos em que medida nos desumanizamos e no que a evolução técnica contribuiu para esse processo. O *pensamento ético* de Henrique Cláudio de Lima Vaz é um farol inequívoco a guiar nossas reflexões sobre alguns fenômenos existenciais que aqui serão apresentados e que denotam uma mutação nos rumos da humanidade, tal como ele prenunciou há mais de duas décadas.

2. BREVIÁRIO DAS NOÇÕES DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E APRENDIZADO MAQUÍNICO

A empreitada mais ambiciosa no campo da inteligência Artificial atualmente é o *agenciamento maquínico* (Deleuze, Guattari) de entidades artificiais com competência *moral*. Numa breve definição, adequada aos propósitos desse pequeno ensaio, *Inteligência Artificial* é um campo de estudo da *Computação Cognitiva*, que tem por subcampo o chamado *Aprendizado de Máquina* ou *Aprendizagem Mecânica* (*machine learning*). Só de nos referirmos a esse catálogo terminológico, percebemos uma mudança de sentidos no que se entende por inteligência e liberdade humanas. Este é um dos fenômenos mais impressionantes do processo mutacional que vivemos hoje, tal como apontado por Lima Vaz, qual seja, uma mítica *antropoformizante* que ronda essas atividades computacionais, em torno da qual sugere-se convictamente a atribuição de características

humanas ao que não passa de programas computacionais com altíssima capacidade de acumulação e cruzamento de dados dispostos no formato algoritmo, quer dizer, de receitas executáveis para atingir objetivos. O próprio conceito de algoritmo, que nada mais é que um *cálculo* preciso com variantes delimitadas, vem sendo tomado por essa aura antropofornizante, de modo que passamos a nos referir a esses processos de cálculos, “os” algoritmos, como verdadeiras entidades à espreita para controlar nossas vidas no imenso e complexo sistema *Big data*.

Evidentemente que “a entidade” por traz dos cálculos é o próprio humano, sendo esta antropofornização maquinaica mais uma forma de alienação humana da sua própria essência, portanto, das responsabilidades sobre suas ações, só que num novo formato plasmado pelos processos tecnológicos hiperpotentes, vale dizer, pela transferência a um suporte concreto. O mito não é uma divindade, um espectro intangível, mas uma máquina (virtual): não é um Deus à imagem e semelhança, mas uma inteligência maquinaica decalcada. Cantwell Smith não mede adjetivos para apontar os equívocos que estão entranhados no senso comum sobre os feitos da computação, apontando, inclusive, as falhas cometidas por programadores, precisamente porque até eles compartilham das crenças fantasiosas sobre o que esses processos computacionais são³⁸⁹. Essa mitificação quanto ao poder real dos feitos computacionais chega ao ponto de levar alguns cientistas a conjecturarem a possibilidade de construir uma *Inteligência Artificial Geral* (AGI, na sigla em inglês) que poderia evoluir para uma *Inteligência Artificial Sobre-humana* (ASI, em inglês), máquina que conseguiria emular nosso cérebro e nossa mente, superando os humanos³⁹⁰. Mas essas hipóteses são quimeras, já que desenvolver uma AGI ainda está longe do que o atual estágio das

389 SMITH, Brian Cantwell. *The promise of artificial intelligence: reckoning and judgment*. Cambridge: MIT Press, 2019. P.40-42

390 BODEN, Margaret. A. *Inteligência artificial: uma brevíssima introdução*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2020. P. 38, 199.

pesquisas computacionais consegue vislumbrar a curto e médio prazos.

Deixando de lado a mítica reinante nessa era de mutações, temos que os cientistas da computação denominam inteligência *artificial* a área em que se desenvolvem processos longos, detalhados e enfadonhos de acumulação de dados, que são levados a cabo por centenas de programadores, que há décadas veem estabelecendo por meio de programas (que ficam memorizados na estrutura computacional) milhares de padrões de *passo-a-passo* (algoritmos) com o propósito de obter resultados similares à cognição humana. Esta é caracterizada principalmente pela memória, pelo entendimento e pelo raciocínio, o que, no caso, são *simulados* pelo cruzamento de dados adicionados a computadores potentes, imitando, com velocidade imbatível, os processos de cognição humana.

Complementarmente à noção de inteligência artificial, temos a *aprendizagem* mecânica ou aprendizado de máquina, assim denominados os processos computacionais que *otimizam* a aquisição de informação, exponenciando a execução das *tarefas* programadas com mais eficiência, refinando habilidades a cada vez que se repetem estas tarefas, numa sucessiva e crescente aquisição de melhores padrões computacionais sem intervenção imediata dos programadores humanos (nesse sentido é que a aquisição é considerada “aprendizado”). São, na verdade, programas que atuam sobre programas, como esclarecem Rich e Knight, são “mudanças adaptáveis no sistema, no sentido de que permitem que o sistema, da próxima vez, faça a mesma tarefa ou tarefas tiradas do mesmo grupo com mais eficiência e eficácia”³⁹¹.

Se uma máquina está municiada de memória e de padrões que operacionalizam os dados dessa memória, similarmente ao que ocorre com a memória e o raciocínio humanos (conectando dados e produzindo resultados), diz-se que temos aí uma forma de inteligência,

391 RICH, Elaine; KNIGHT, Kevin. *Inteligência artificial*. Tradução de Maria Cláudia Santos Ribeiro Ratto. Revisão técnica de Alvaro Antunes. São Paulo: Makron Books, 1993. P. 514

a artificial, e as técnicas desenvolvidas por esse campo da computação decorrem da própria limitação computacional. Como anota Whitby, “em um nível mais básico, o computador é um pateta completamente obediente. Tecnicamente dizemos que ele executa um algoritmo- um padrão de passos simples”, segundo o qual os “cálculos matemáticos podem ser quebrados em passos simples que podem ser executados pelo nosso pateta completamente obediente. De fato, quase todos os cálculos matemáticos podem ser expressos em algoritmos”, de modo que o grande desafio da área de pesquisa *Inteligência Artificial* é “encontrar as peças que faltam entre um interessante problema real- do tipo daqueles com os quais você tem que lidar- e um algoritmo, ou conjunto de comandos simples que o computador pode executar”³⁹². E porque esse sistema funciona tão bem, resolvendo a variedade de demandas da nossa vida, desde a redação desse texto até o guia preciso do GPS quando não fazemos ideia de como chegar a um destino qualquer? Whitby nos responde: “Um dos motivos principais por que tudo isso funciona tão bem é que a eletrônica é muito rápida e todo o processo demora uma fração de segundo”, isto é, “a estupidez tediosa da maneira como os computadores digitais operam é compensada pela sua tremenda velocidade”³⁹³.

As técnicas dessa área computacional, a qual fora inicialmente nomeada “simulação computacional”, passa a ser chamada de inteligência artificial por conseguir, segundo o processo simplificada- mente traçado por Whitby, alcançar resultado *similar* ao da inteligência humana, com um propósito muito bem definido: a produção de resultados a partir da *conexão* entre ideias (expressas em dados, no caso) que simula a produção de “conhecimento” novo típica dos humanos, libertando-nos de centenas de tarefas que passam a ser delegadas a máquinas, vez que estas, com maior velocidade e precisão, atingem os mesmos resultados que as atividades conectivas do *sistema neural* do cérebro humano atingem a duras penas. É nesse sentido

392 WHITBY, Blay. *Inteligência artificial: um guia para iniciantes*. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2004. p. 38

393 Ibid. p.59-60

que se diz que a máquina *produz* conhecimento, logo, é *inteligente*. Mas trata-se mesmo de uma *imitação* artificial do funcionamento do processo cognitivo humano, nada mais. Em outras palavras, são *tarefas* engendradas

por milhares de algoritmos estruturados como fórmulas cada vez mais refinadas que possibilitam a aprendizagem de máquina (AM), que, pelo grau de refinamento preditivo, são classificadas como *machine learning* e *deep learning*. Estas inteligências artificiais adquirem conhecimento extraindo padrões a partir de dados não trabalhados (Ziviani, 2017), isto é, são programas de computador capazes de aprender a executar tarefas a partir de sua própria experiência (Faceli et al., 2011). Trata-se de sistemas de aprendizagem algorítmica capazes de se adaptar a novas situações problemáticas de forma independente, seguindo escrevendo seus próprios programas (Hoffmann-Riem, 2021, p. 15)³⁹⁴.

John MacCarthy, quem cunhou a expressão *Inteligência Artificial* em 1956, um dos mais importantes fundadores da área, parte de um conceito *funcional* de livre arbítrio humano para propor que nossa inteligência possa ser decalcável em máquina. Para ele, se humanos decidem o que fazer *avaliando* resultados das diversas ações sobre o que eles podem fazer e já o fizeram, esse processo em *alternativas* pode ser reproduzido em máquina, ainda que seja de forma determinística. Em suas palavras,

The problem of 'free will' assumes an acute but concrete form. Namely, in common-sense reasoning, a person often decides what to do by evaluating the results of the different actions he can do. An

394 BROCHADO, Mariah. *Ética e direito: pelas trilhas de Padre Vaz*. Curitiba: CRV, 2021. p. 6

intelligent program must use this same process, but using an exact formal sense of can, must be able to show that it has these alternatives without denying that it is a deterministic machine³⁹⁵.

A primeira petição de princípio ao nomearem-se esses processos de *simulação computacional* como seres inteligentes é a confusão elementar, aqui revelada por McCarthy, entre cérebro e mente, energia e informação. Descrever os processos cerebrais não nos autoriza a deduzir que eles *causam* as atividades mentais, tal como compreender a energia funcional no cérebro não explica o surgimento da informação na mente. Como pondera Dreyfus,

I filosofi hanno pensato l'uomo come una mente contemplativa che passivamente riceve dati sul mondo e poi ne ordina gli elemnti. La fisica ha reso plausibile questa concezione, facendoci vedere il cervello come oggetto fisico. Il cervello riceve passivamente dal mondo fisico dell'energia e la lavora secondo il suo stato attuale, il quale dipende dall'energia ricevuta in passato. Se si accetta questa visione passiva della mente, e non si fa distinzione fra il livello del processo-fisico e quello dell'elaborazione delle informazioni, sembra del tutto evidente che la mente, come il computer, non fa altro che ricevere bit di dati ben determinati. (...) Come c'era da aspettarsi, gli informatici, di nuovo appoggiati in questo dalla tradizione filosofica e dal successo della fisica, hanno affrontato di rado questo probema³⁹⁶.

395 MCCARTHY, John; HAYES, Patrick. *Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence*. Stanford: Stanford University, 1969. Disponível em: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/mcchay69.pdf>. Acesso: 04 de fevereiro de 2022. p. 6

396 DREYFUS, Hubert L. *Che cosa non possono fare i computer: i limiti dell'intelligenza artificiale*. Roma: Armando Editore, 1988. p. 334-335

O chamado *aprendizado* de máquina é, ao termo e ao cabo, um programa de algoritmos que *criam* algoritmos para, segundo o sistema de *feedback*, preencher lacunas informacionais visando a atingir, a partir dos próprios algoritmos existentes (sem intervenção humana imediata, portanto), o *desempenho* ótimo da máquina. A partir desse sistema de *aprendizado* é possível pensar em ensinamento de *conteúdo moral* a máquinas que, assim, passam a se relacionar com humanos com comportamento intelectual e *moral*, vale dizer: tal como a máquina imita o conhecimento humano, seria possível que ela imitasse a *moralidade* humana também.

3. AGENTES MORAIS ARTIFICIAIS: O ÁPICE DO PROCESSO MUTACIONAL

Para unir esse desafio aos princípios da Ética filosófica, a chamada *Ética Computacional* vem tentando uma espécie de resgate do aristotelismo, buscando na *Ética das virtudes* o caminho para criar máquinas inteligentes como *agentes morais artificiais*, os quais, inclusive, poderão ensinar e ser modelo comportamental para os humanos, enquanto seres “virtuosos” infalíveis que estas máquinas serão. Como se vê, o sistema platônico-aristotélico, sugerido por Lima Vaz como caminho para enfrentarmos a mutação que estamos testemunhando, coincidentemente tem sido fonte de inspiração para direcionar as ambições técnico-científicas rumo à arquitetura de um projeto que transcende à Inteligência Artificial enquanto experimento com objetivos meramente eficaciais e econômicas. Estes *agentes morais artificiais* teriam por tarefa suprema ensinar boas práticas aos humanos, vale dizer, seriam a expressão máxima de uma *tecnopáideia* que reabilita, através de máquinas, a Ética clássica da *virtude-ciência*.

Nessa nova leitura maquinizada da Ética, adota-se o rigorismo eficaz da Inteligência Artificial para atingir precisão ótima na prática de ações virtuosas. Não estamos aqui a defender que máquinas adquirem consciência, o que seria uma teratologia filosófica. O que se considera aprendizado é apenas um sistema de acúmulo de dados sem

auto-julgamento sobre cada dado apreendido, razão por que Cantwell Smith refuta a tese da inteligência artificial como inteligência genuína, haja vista que ela não emite juízo sobre as informações que recebe, não só quanto as fontes de recepção, como também quanto à forma como os dados são integrados em diversas perspectivas de modo responsável face ao mundo a eles subjacente.

Para Smith, se qualquer sistema de captação de dados ainda não foi capaz de exercer julgamentos sobre o que “apreende”, evidentemente que a responsabilidade de captação e de integração legítima dessa datificação será sempre e exclusivamente de humanos. A combinação estatística de dados reunidos (necessariamente por humanos), ao contrário do que sugere o modismo atual, milita contra a noção do que entendemos por inteligência, já que essa *tarefa mecânica* meramente receptiva está longe do que se entende por atividade humana inteligente. Em suas próprias palavras,

Genuine intelligence requires making a seasoned judgment, whenever information is combined from different sources and circumstances, as to how the various data registered the world, how they can be soundly assessed, and what is required in order to integrate their different perspectives in a way that is accountable to the same underlying world. (...) If a system is not itself capable of judgment, then it is we who bear responsibility for the differing perspectives and prejudices of all of its registrational sources, and for the legitimacy of all of its instances of data integration (...) Contrary to current fashion, the mere ability to statistically combine data assembled from diverse sources without exercising judgment at each and every step may actually militate against, rather than for, anything we should want to call intelligence³⁹⁷.

397 SMITH, Brian Cantwell. *The promise of artificial intelligence: reckoning and judgment*. Cambridge: MIT Press, 2019. p. 90

Nada obstante, ao contrário dos humanos, um robô que seja programado para praticar condutas para o bem, não romperia, sob qualquer hipótese, o *padrão moral programado*, o que equivale a uma programação da *inteligência moral universal e incorruptível*, quer dizer, uma *reabilitação* artificializada *universal-concreta* (efetiva) da *razão prática*, o que hoje é possibilitado pelas tecnologias de entes inteligentes. Pela relação humana com estes, afigura-nos como factível o melhoramento da performance moral humana, inspirada em máquinas incorruptíveis. Tais práticas seriam pedagógicas, e.g., na atuação de *assistentes pessoais* artificiais, como robôs corporativos direcionados à mediação em *compliance* empresarial, como robôs-babás programados para também ensinar princípios morais fundamentais a crianças em fase de formação, como cuidadores artificiais capazes de interagir dialogicamente com idosos solitários (este último tem sido um dos principais focos das pesquisas em IA hoje no Japão, cuja população idosa é expressiva e crescente).

A expectativa sobre a construção de agentes morais artificiais é grande e não se sabe o limite entre a promessa e a fantasia, tornando-se banais os mitos em torno da Inteligência Artificial, especialmente pelas práticas de *vaporware*, bastante comuns entre as equipes de desenvolvedores de *hardware* e *software*, o que consiste em anunciar o lançamento de novos produtos ainda em fase de *design*, sem previsão concreta da data de produção conclusiva, com o intuito (muito comum na área também) de agitar a mídia e atrair consumidores em potencial para a “última” tecnologia inventada. Essa prática tem sido bastante recorrente para atrair bilhões de investimentos, seja por instituições de pesquisa, seja por entidades governamentais, seja por predileção excêntrica de bilionários, como Elon Musk, que apostam na tecnologia como caminho para a vida mais longa e confortável que a humanidade ainda está por experimentar.

Fato é que a crença no *aprendizado maquínico virtuoso* é igualmente paradoxal, como tantos outros paradoxos que marcam esse início de século. Ao mesmo tempo em que se criou um mito antropofornizante em torno de entidades inteligentes que nada mais são que programas

computacionais, talvez seja essa mesma mitificação que nos empurre rumo à ascensão a patamares morais mais elevados. Essa crença na superioridade maquínica pode ser o bodoque que vai nos catapultar, segundo o mesmo sugestionamento hoje experimentado quanto às proezas da inteligência artificial, a práticas virtuosas por imitação de robôs elevados moralmente, admirável inspiração (pedagógica) para nos tornamos humanos melhores.

A criação de agentes artificiais morais, como vimos, já é realidade e, até o momento, é a conquista tecnológica mais desafiadora no campo das discussões éticas, pois que temos, nesse caso, a mutação mais paradoxal que viveremos: máquinas corrigindo os desacertos de *caráter* do ser humano. Como expecta Paulo Antônio Silveira,

A conclusão a que diversos cientistas de programação chegaram é que um modelo de agência artificial fundado em *machine learning*, combinado com a ética da virtude, é um caminho natural, coeso, coerente, integrado e “bem costurado” (*seamless*). Assim, existe uma resposta coerente, consistente e bem fundamentada que indica que não é provada a impossibilidade de um agente moral artificial autêntico³⁹⁸.

Ocorre que essa empreitada jamais pode ser encarada como produção de um artefato, *design* técnico. Estas e tantas outras questões de ordem prática não podem ficar à mercê de uma *Ética de situação* pensada somente por atores envolvidos nos processos de criação tecnológica, os próprios cientistas da computação e programadores, simplesmente porque os objetivos técnicos desses protagonistas das tecnociências podem se afastar em muito do sentido ético sobre o qual a ciência deve edificar suas conquistas.

398 SILVEIRA, Paulo Antônio Caliendo Velloso. *Ética e inteligência artificial: da possibilidade filosófica de agentes morais artificiais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. p. 186

4. A CONDIÇÃO DA PESSOA NA ÉTICA E NO DIREITO E A *DESESPRITUALIZAÇÃO* MUTACIONAL DA NATUREZA HUMANA

Nesse ponto é que entendemos que o Direito deva assumir protagonismo regulatório em diálogo com o estatuto **filosófico** da Ética, a Ética Geral, e não com supostas Éticas parciais pensadas situacionalmente por atores envolvidos nos processos de criação tecnológica e inovação. Sem esta interlocução, que nos parece evidente, não encontraremos possibilidades normativas efetivas para diminuir os impactos negativos que os processos tecnológicos produzem.

Parece que até o momento o direito vigente, em que pese as conquistas regulatórias no Canadá, Alemanha e, especialmente, no pioneirismo da União Europeia, o que temos de fato é uma regulação fragmentária, incipiente e demasiadamente principiológica, o que denota a indisfarçável impotência do Direito em lidar com esses complexos fenômenos de verdadeira mutação civilizacional, razão pela qual esse texto também defende o comprometimento que a Filosofia do Direito atual deve assumir a tarefa de refletir sobre questões de ordem técnica (não só das technicalidades jurídicas, mas da *tecnicidade* na experiência humana) que impactam a própria aplicação do direito positivo, como a experiência hoje trivializada no emprego de robôs virtuais para a tomada de decisões nos processos judiciais.

Não é demais mencionar o quanto pode ser desestabilizador para a simbologia social em torno do papel e da relevância do Direito o excesso de casos decididos por máquinas, a pôr em xeque a própria necessidade do poder judiciário enquanto instituição de *poder*, se se entender que este nada mais é que um compêndio de programas computacionais. Politicamente falando, as práticas de decisão maquínica podem vir a

estafar as bases institucionais do Judiciário em pouco tempo, sem qualquer tom escatológico, pelo malogro nos escopos do próprio Poder Judiciário, o qual

cumpra a missão de receber demandas e decidi-las com competência e sensibilidade (não à toa sentença vem de sentire), no que reside simbolicamente sua legitimidade, respeitabilidade, sua posição de poder. Pessoas seguirão buscando por autoridades para resolver com sensibilidade humana seus dramas pessoais quando sabedoras serão de que robôs estão à frente dos processos? Parece que será algo similar ao que os *chatbots* provocam em nós hoje: busca por empatia ao tentarmos chegar num humano que nos atenda e resolva nossas questões humanamente³⁹⁹.

Eis mais um desafio a ser enfrentado pelo Direito em diálogo com os princípios da Ética filosófica. Na busca pela união do papel *formalizador* do Direito e da tarefa *conteudística* da Ética, emerge como ponto de equilíbrio a categoria da *pessoa moral*, que é a própria *singularidade* no movimento dialético da relação estabelecida entre os indivíduos e seu *ethos*

através das mediações sociais que se tecem no campo das esferas particulares da sociedade, cada qual particularizando, por sua vez, o horizonte universal do *ethos*, [sendo] justamente o movimento dialético que retorna do particular ao universal, fazendo do indivíduo empírico um universal concreto (...), [um] *singular* na terminologia dialética ou uma pessoa moral na terminologia da Ética⁴⁰⁰.

A noção de pessoa moral é angular na Ética vaziana, visto que é ela que permite uma *ontologia do sujeito* em diálogo entre Antropologia e Ética filosóficas. Nesse sentido, a distinção que Vaz propõe entre as

399 BROCHADO, Mariah. *Ética e direito: pelas trilhas de Padre Vaz*. Curitiba: CRV, 2021. p.154

400 LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993. P. 25-26

categorias da Pessoa e da Pessoa Moral, na Antropologia e na Ética, respectivamente:

a expressão pessoa moral é, sob certo aspecto, redundante, pois a pessoa humana é, por essência, um ser *moral* enquanto princípio dos atos que são propriamente *atos humanos*. (...) [A] *pessoa* é constitutivamente *ética* e o predicado da *eticidade* se estende a todas as suas manifestações: psicológica, social, política, jurídica, profissional e outras. A distinção entre *pessoa* e *pessoa moral* diz respeito apenas à distinção entre os objetos formais de duas disciplinas no corpo dos saberes filosóficos, a Antropologia filosófica e a Ética⁴⁰¹.

O direito é a normatividade do *ethos* que dota de objetividade a categoria universal concreta da *pessoa moral* na forma de *sujeitos de direito*, cujo horizonte normativo é a universalidade *empírica* (concreta, portanto) da normatividade jurídica. É o direito enquanto norma e *praxis* (e enquanto ciência que os toma por objeto) que garante a preservação das *subjetividades* ao reconhecer a categoria da pessoa moral (da Ética) como categoria *axiforme* dos direitos e garantias fundamentais, a *pessoa*, capaz *efetivamente* de postular *seus* direitos (*ius suum*), razão pela qual a pessoa é um sujeito (universal-concreto) de direitos⁴⁰². Nesse sentido é que a dialética da experiência ética ascende em *dignidade* efetiva à dialética da experiência jurídica, cujo movimento se desdobra como “a universalidade abstrata da lei e a universalidade também abstrata do conflito de interesses [que] fazem nascer a universalidade concreta do sujeito de direito e realiza a um só tempo, como sujeito universal, a singularidade universal da sociedade, isto é, o sujeito de direito”⁴⁰³. O sujeito de direitos (pessoa

401 Id. 2000. p. 237-238

402 BROCHADO, Mariah. *Ética e direito: pelas trilhas de Padre Vaz*. Curitiba: CRV, 2021. p.252-253

403 *ibid.* p. 254

juridicamente considerada) está autorizado a exigir a fruição de bens e valores na forma do exercício de direitos que integram a sua *dignidade*, condição exclusiva da *pessoa moral*.

Sendo a pessoa (juridicamente considerada) o centro unificador (categoria *axiforme*) de todos os direitos, importa assumir que não seria possível ao direito reconhecer capacidades e responsabilidades senão a seres que possam ser definidos como tais. A base de uma Filosofia do Direito propriamente dita é uma *metafísica do sujeito* tal como legada pela modernidade, a qual supõe a condição intocável e superior da pessoa em sua dignidade. O suposto da liberdade é o sustentáculo do Direito, de modo que não há que se falar em direitos e obrigações de seres que não consolidam as características da pessoa e com ela o seu valor central: a *dignidade humana*. Esta só pode ser atribuída à *natureza humana*, atribuição esta, conforme a síntese precisa ofertada por Karine Salgado, é ilimitada e inquantificável, visto ser “um valor cuja medida é inexprimível”⁴⁰⁴. A liberdade, o fundamento da dignidade, é o “elemento diferenciador do homem que o coloca acima das determinações naturais, pois que racional, e lhe permite a construção de sua própria obra, a determinação de como as coisas devem ser, a cultura”⁴⁰⁵.

Eis por que falar-se em inteligência artificial e autonomia de máquinas (como carros autônomos que hoje já circulam por aí) gera um impasse jurídico difícil de contornar: impossível responsabilizar seres que não são capazes de juízo de reprovação sobre a própria conduta- o que não é possível, evidentemente, em máquinas⁴⁰⁶. Sobre esse suposto, algumas teses emergem na seara jurídica para imputar consequências, nos quadros do ordenamento jurídico vigente, aos resultados provocados na realidade pela atuação de entidades maquínicas que imitam a inteligência humana. Uma possibilidade é a

404 SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 21

405 *ibidem*. p. 16

406 BROCHADO, Mariah. *Prolegômenos a uma Filosofia Algorítmica Futura Que Possa Apresentar-se Como Fundamento para um Cyberdireito*. Revista de Direito Público-RDP, Brasília, Volume 18, n. 100, 131-170, out./dez. 2021. P. 161

comparação delas à categoria da *pessoa jurídica*, a qual não é definida, evidentemente, por uma natureza intrínseca, mas por uma finalidade, quer dizer, em virtude de uma função *societária*. Nesse sentido, a atribuição de responsabilidade a essas entidades pode ser análoga ao que há séculos se pratica na área jurídica no tratamento da pessoa jurídica, inclusive com a possibilidade de responsabilização solidária dos humanos quando adquirem este tipo de artefatos inteligentes.

Cogita-se, ainda, da possibilidade de regulação em que os humanos devam permanecer sempre responsáveis por suas máquinas “inteligentes” e o “modelo de responsabilização deve, sempre que possível, envolver um processo de certificação de boas práticas, a ser ofertado pelos entes envolvidos (academia, indústria e governo)”⁴⁰⁷. Hoje já se anuncia um plexo de direitos destinados a robôs, *direitos robóticos*, uma tentativa de analogia com os direitos da personalidade, que se apresentam em três classes: *físicos* (direito à vida, à integridade física, à imagem, ao cadáver etc.), *psíquicos* (direito à liberdade, à intimidade, à privacidade etc.), *morais* (direito à identidade, à honra, à criação intelectual etc)⁴⁰⁸. Ficou famoso o caso de reconhecimento de direitos a Sophia, “uma robô humanoide a quem o governo da Arábia Saudita concedeu nacionalidade, e que gerou protestos de organizações de proteção de direitos humanos contra discriminação de tratamento dispensado para mulheres naquele país”⁴⁰⁹.

Direitos robóticos ainda estão num segundo plano face às exigências regulatórias mais urgentes como a responsabilidade de carros ‘autônomos’, que hoje são realidade, e independentemente da estratégia jurídica a ser adotada futuramente para o controle e responsabilização (compartilhada ou não) de entidades maquinicas

407 PEIXOTO, Fabiano Hartmann. *Inteligência artificial e direito: convergência ética e estratégica*. Curitiba: Alteridade Editora, 2020. p. 157

408 BITTAR, Carlos Alberto. *Os direitos da personalidade*. São Paulo: Saraiva, 2015. p.37-38

409 POLIDO, Fabrício Bertini Pasquot. *Inteligência artificial entre estratégias nacionais e corrida regulatória global: rotas analíticas para uma releitura internacionalista e comparada*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, n. 76, p. 229-256. Belo Horizonte: jan./jun. 2020. p. 237

inteligentes, parece bastante plausível, na ausência de uma categorização jurídica mais atual e adequada, tomar as atividades desses agentes similarmente ao modo como o Direito entende a pessoa jurídica. Nesse sentido, como fundamento para adoção de critérios juridicamente, parece conclusiva a posição de Stancioli e Lopes:

Embora agentes de inteligência artificial sejam constituídos de modo diverso a organizações, ambos possuem a semelhança fundamental da busca pela separação entre identidades e ações: sejam de seus membros, ou de seus controladores, programadores ou usuários humanos. É a capacidade social para a ação autônoma – e, por isso, individualizável – que possibilita, segundo Allen e Widdison, considerar tais agentes de IA como fontes de comunicações relevantes, havendo, portanto, sentido em se promover a sua personificação⁴¹⁰..

A personificação deve ser tomada em sentido pragmático e não semântico, já que, como Allen e Widdison defendem, trata-se apenas de *agenciamento* como fonte comunicacional relevante e não como semanticamente autônomo. São agentes somente se considerados sob um imperativo técnico, e não sob um imperativo ético. Eis por que é uma impropriedade chamar essas máquinas de “agentes autônomos”, como os carros ditos “autônomos”, os quais, de fato, possuem autonomia *técnico-funcional*; nesse sentido, a nomenclatura adequada seria *autômato* (Aristóteles, Descartes) e não autônomo, já que autonomia (*autos+nomos*: capacidade de se dar as próprias leis) é atributo co-originário da *psyqué* (alma), ou a transcendência humana enquanto *metabolismo espiritual* exclusivo dos humanos.

Na dicção de Lima Vaz, “racionalidade e liberdade são os dois atributos fundamentais do *espírito* que especificam os dois princípios

410 STANCIOLI, Brunello Souza; LOPES, Giovana Figueiredo Peluso. *A personificação de agentes autônomos de inteligência artificial*. Revista de Direito Civil Contemporâneo. vol. 23. ano 7. p. 65-93. São Paulo: Ed. RT, abr.-jun./2020. p. 90

constitutivos da sua atividade, a *inteligência* e a *vontade*⁴¹¹. Sob a suposição de que a *conditio sine qua* para o reconhecimento jurídico de ações e consequências atribuíveis a elas seja a *personalidade*, importa anotar que sob o ponto de vista da Ética, essa categoria está vinculada à *espiritualidade* própria da *pessoa moral*. Nesse sentido, é que a mutação civilizacional que Lima Vaz aponta é antes e acima de tudo uma empreitada *desespiritualizante* do humano, vez que nesse século passamos a acreditar ser atribuíveis a seres maquímicos os mesmos qualificativos (logo, direitos) que só o são a seres humanos em virtude da sua intrínseca *espiritualidade*. Esta é a mais profunda cisão já experimentada na trajetória civilizacional da humanidade, qual seja, a negativa de que o *espírito* seja a base do reconhecimento dos humanos enquanto tais, o que lhes garantiu por séculos um espaço de especial *grandeza* perante todos os outros animais: sendo ele o único animal dotado de *logos*, este o tornou absolutamente *singular*⁴¹².

Esta é a mais grave espécie de maquinização humana. E quando aqui nos referimos a esta maquinização, não se quer com isso negar, de forma grosseira e anacrônica, sentido e propósito às refinadas acoplagens de artefatos que possam condicionar melhor o corpo humano para o bem-estar, a saúde e a longevidade dos humanos, inclusive as *nanoacoplagens* que são realidade na mitigação de doenças, como, e.g., a *Doença de Parkinson*. A referência à maquinização não se dirige à estrutura corpórea humana, mas a sua estrutura simbólica, ao suscitar a discussão que deve ser seriamente trazida a debate pela Filosofia, qual seja, uma *crença* difícil de ser afastada a essa altura do progresso das ciências e da irreversibilidade dos feitos tecnológicos: a crença de que humanos são seres similares a máquinas, com o diferencial de que as máquinas de hoje são projetadas e testadas em laboratórios, ao passo que as *máquinas humanas* foram aleatoriamente “montadas” por sistemas de *feedback* naturais segundo bilhares de bilhões de tentativa e erro. Esta tem sido uma das teses mais festejadas pela Neurociência e pela Neurocomputação atuais, que pretendem, mapeando o sistema

411 LIMA VAZ. Op. cit. p. 33

412 LIMA VAZ. Op. cit. p. 201

neural humano, superá-lo por cérebros artificiais muito mais potentes que a *rede de cálculos* da qual nós, *homo sapiens*, somos dotados, e que nada mais é que um sistema de *algoritmos naturais*, nada tendo a ver com a arcaica narrativa mítica de uma *natureza humana* guiada, por fins e valores, a um *Bem transcendente*.

CONCLUSÃO: O DESAFIO EM SE RESGATAR O HUMANO COMO SER ABERTO E GENEROSO

Nesse pequeno ensaio, buscamos em Lima Vaz o ponto central da discussão sobre o progresso tecnológico e que ele considera uma verdadeira *mudança*, marcada pela contradição entre a gênese e o desenvolvimento do processo que libertou os humanos das amarras da natureza, sua capacidade de postular *fins* e *valores*, e o atual estágio da evolução humana possibilitada por esta capacidade, o qual tende a negar a singularidade humana enquanto espiritualidade (inteligência livre). O progresso científico e tecnológico chegou a uma objetificação tal da realidade, que toma o humano como ser catalogável, *desespiritualizando-o*, ao suprimir dele seu destino rumo a *fins* e *valores* superiores e intocáveis a qualquer forma de reificação. A civilização tecnológica, ao mesmo tempo em que nos trouxe uma plêiade de bens materiais, os quais representariam libertação das amarras da natureza rumo a uma vivência culturalmente mais elevada, rompeu com nosso *telos* essencial ao suprimir em nós o próprio sentido de *espírito*. É dizer: a maquinização primorosa implicou em nossa desespiritualização, atingindo nosso “metabolismo espiritual”, que, como explica Lima Vaz, é a abertura própria da *pessoa*, abertura esta que se processa “mantendo o intercâmbio noético (inteligência) e pneumático (liberdade) com a totalidade do Ser”. Essa abertura à transcendência que nos define é que nos permite evoluir historicamente rumo a novos direitos que tutelem, preservem, reconheçam como intocáveis nossos atributos espirituais, todos gravitando em torno da *dignidade* em ser sempre *fim em si mesmo*, jamais meio para qualquer outra finalidade (Kant).

O encontro da Ética e do Direito em busca de respostas para os dilemas civilizacionais nesse texto mencionados equilibra-se na categoria ético-jurídica sustentáculo da nossa civilização, a *dignidade humana*, explicitamente tomada desde a modernidade como valor-eixo em torno do qual gravitam todos os demais valores humanos. Ela é o “último elo da cadeia conceptual que constitui a estrutura inteligível da *vida ética* concretamente vivida na comunidade ética”⁴¹³. E a comunidade ética existe pela importante tarefa desempenhada pelo Direito em funcionar como mediador da realidade que qualifica tudo o que existe em termos de justo e injusto, distribuindo equanimemente bens. Assim é que Lima Vaz entende o papel do Direito na processualidade do *ethos*: “ao ser assumida na esfera do *direito*, a realidade objetiva (pessoas, atos, coisas) é *negada* em sua particularidade empírica e recebe, pela *mediação* da lei, a qualificação universal de “regra justa” constituindo-se em *res justa*”⁴¹⁴ (LIMA VAZ, 2000, p. 120).

A *singularidade* da vida ética dos indivíduos, como pontua Lima Vaz, é definida pelo “progresso da *liberdade* como adesão sempre mais plena da vontade ao Bem, e pelo aprofundamento sempre mais exigente da *consciência moral*”⁴¹⁵. Estes dois traços são constitutivos do *metabolismo espiritual* humano e, tal como entende o filósofo, este metabolismo funciona segundo o intercâmbio *noético* (inteligência do *Ser*) e *pneumático* (vontade livre dirigida ao *Bem*), liberto de determinações cronológicas ou factuais, tornando a pessoa um ser constantemente aberto segundo a convergência desses dois traços. Esta composição é, por sua vez, a “face da sua *dignidade* com a qual ele pode voltar-se para o *outro*, nele *reconhecendo* a mesma *dignidade* e com ele *consentindo* na tarefa de uma *vida ética* em comum. Entendida como inter-relação dos sujeitos pela aceitação *recíproca* da *dignidade* de cada um, a *vida ética* é uma vida na *justiça*”⁴¹⁶. Daí o papel desempenhado

413 LIMA VAZ. Op. cit. p. 204

414 Ibidem. p. 120

415 Ibidem. p. 204

416 Ibidem. p. 204

pelo Direito na manutenção da comunidade ética, considerando a pessoa moral como sujeito de direitos para uma vida ética comum *justa*.

Não é possível pensar em regulação ética ou jurídica dos processos que aqui mencionamos, dentre tantos outros que envolvem as novas formas de vida que estamos experimentando, sem postular o *metabolismo espiritual humano* nestes termos, visto que é ele, pouco importando quais tarefas técnicas e relações maquínicas empreendidas pelos humanos, que nos torna pessoas como um *todo aberto*, pela inteligência e pela liberdade, à universalidade do Ser e do Bem, sendo, por esta razão (Lima Vaz inspira-se em Jacques Maritain) um ser “aberto e generoso”⁴¹⁷. Esta dimensão da *espiritualidade* enquanto abertura do humano aos seres e ao Bem, o que o caracteriza como um ser aberto e generoso, vem se apagando em nós e em seu lugar elegemos um hedonismo sem limites no consumo de bens tecnológicos sem qualquer fim superior que nos eleve espiritualmente. Por não haver propósito para além do uso desses artefatos, passamos a glorifica-los, entificando-os ao ponto de nos subjugar diante das potencialidades desses seres instrumentais, haja vista sua eficaz capacidade de nos trazer fruções materiais e simbólicas jamais experimentadas pelas sociedades humanas. Todos esses bens são apreciados por uma nova feição de sociedade, uma *sociedade bulímica*, como caracteriza Lima Vaz, a qual, na mesma velocidade e proporção que consome a parafernália técnica sofisticada que alcançou com o avanço das tecnociências, descarta de forma banal e inconsequente o que foi consumido, comprometendo sua *morada* primordial, vez que o impacto *ambiental* desse consumismo hedonista e bulímico não é calculável, como querem fazer crer *experts* tecnocientistas, hoje muito ocupados com suas predições e projeções técnicas, cada vez mais inebriantes e fugazes, buscando nelas, em vão, algum sentido intrínseco que amenize a angústia da finitude da nossa *presença* nesse mundo.

417 Ibidem. p. 237

REFERÊNCIAS

BITTAR, Carlos Alberto. *Os direitos da personalidade*. São Paulo: Saraiva, 2015.

BODEN, Margaret. A. *Inteligência artificial: uma brevíssima introdução*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

BROCHADO, Mariah. *Ética e direito: pelas trilhas de Padre Vaz*. Curitiba: CRV, 2021.

BROCHADO, Mariah. Prolegômenos a uma Filosofia Algorítmica Futura Que Possa Apresentar-se Como Fundamento para um Cyberdireito. *Revista de Direito Público-RDP*, Brasília, Volume 18, n. 100, 131-170, out./dez. 2021.

DREYFUS, Hubert L. *Che cosa non possono fare i computer: i limiti dell'intelligenza artificiale*. Roma: Armando Editore, 1988.

FEENBERG, Andrew. *Questioning technology*. London: Routledge, 1999.

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

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MCCARTHY, John; HAYES, Patrick. *Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence*. Stanford: Stanford University, 1969. Disponível em: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/mcchay69.pdf>. Acesso: 04 de fevereiro de 2022.

MORAIS, Manoel dos Reis. *Ética e direito em Lima Vaz*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

PEIXOTO, Fabiano Hartmann. *Inteligência artificial e direito: convergência ética e estratégica*. Curitiba: Alteridade Editora, 2020.

POLIDO, Fabrício Bertini Pasquot. Inteligência artificial entre estratégias nacionais e corrida regulatória global: rotas analíticas para uma releitura internacionalista e comparada. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, n. 76, p. 229-256. Belo Horizonte: jan./jun. 2020.

RICH, Elaine; KNIGHT, Kevin. *Inteligência artificial*. Tradução de Maria Cláudia Santos Ribeiro Ratto. Revisão técnica de Alvaro Antunes. São Paulo: Makron Books, 1993.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: a interpretação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SILVEIRA, Paulo Antônio Caliendo Velloso. *Ética e inteligência artificial: da possibilidade filosófica de agentes morais artificiais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

SMITH, Brian Cantwell. *The promise of artificial intelligence: reckoning and judgment*. Cambridge: MIT Press, 2019.

STANCIOLI, Brunello Souza; LOPES, Giovana Figueiredo Peluso. A personificação de agentes autônomos de inteligência artificial. *Revista de Direito Civil Contemporâneo*. vol. 23. ano 7. p. 65-93. São Paulo: Ed. RT, abr.-jun./2020.

WHITBY, Blay. *Inteligência artificial: um guia para iniciantes*. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2004.

A DIGNIDADE HUMANA NO LIMIAR DO SAGRADO E DO PROFANO: CONTRAPONTO ENTRE OS DIREITOS HUMANOS E O PENSAMENTO DE PAULO FREIRE

*Daniel Ribeiro de Almeida Chacon*⁴¹⁸

*Aline Choucair Vaz*⁴¹⁹

O presente escrito versa sobre o ideal de dignidade humana expresso na Declaração Universal dos Direitos Humanos, conferindo, pois, o devido relevo à sua importância hodierna nos debates sobre os Direitos Humanos, inclusive no contexto brasileiro. Para tanto, objetivamos realizar uma aproximação ao pensamento de Paulo Freire, destacando a questão em um viés de crítica às desigualdades sociais e do sentido ético-teológico do compromisso cristão com a transformação social.

Pensar na importância histórica da Declaração Universal dos Direitos Humanos é analisar um período na história do século XX conturbado e ao mesmo tempo decisivo como marco da salvaguarda dos direitos de coletivos historicamente subalternizados. A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), emitida pela Organização das Nações Unidas (ONU), no ano de 1948, se constitui de trinta artigos que tratam dos direitos coletivos de forma universal e da dignidade humana. Para Baets:

Embora a DUDH não tenha força legal, como a única mais importante declaração de ética, sua autoridade

418 Professor Efetivo e Pesquisador da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais – FaE/CBH/UEMG. Detém formação em três áreas, a saber: Filosofia, Pedagogia e Teologia / Ciência da Religião. Atualmente realiza pesquisas nos seguintes temas: Filosofia Política, Filosofia da Religião e Educação e Direitos Humanos. E-mail: daniel.chacon@uemg.br

419 Professora Efetiva e Pesquisadora da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais – FaE/CBH/UEMG. Detém formação na área da História da Educação e das Culturas Políticas. Atualmente realiza pesquisas nos seguintes temas: História da Educação, Direitos Humanos e o Pensamento Freiriano. E-mail: aline.vaz@uemg.br

é sem paralelo. Muitos juristas estimam que ela tenha adquirido o status de lei consuetudinária internacional. A DUDH é o documento mais traduzido do mundo, atualmente em torno de 375 línguas. Dois tratados vinculados, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos – e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – PIDESC são derivados da DUDH. Ambos foram adotados em 1966 e entraram em vigor dez anos depois. Juntos, esses três textos formam a Carta Internacional de Direitos Humanos. A Carta continua uma tradição de três séculos de pensamentos sobre direitos humanos, e mais de dois milênios de lei natural. Por sua vez, tem inspirado um grande número de tratados. Cortes internacionais e as constituições da maioria dos países usam os direitos humanos como um conceito central. Talvez não exista nenhum texto com mais amplo impacto em nossas vidas do que a DUDH (2010, p. 87).

O contexto histórico do Holocausto e do término da Segunda Guerra Mundial no ano de 1945 foi fundamental para o estabelecimento da DUDH. Em razão do genocídio de vários povos e da destruição em massa realizada em virtude dos ataques e da própria concepção ideológica do nazi-fascismo, fez-se necessário criar um instrumento para reduzir as possibilidades de outros eventos dessa natureza. Cabe lembrar que duas grandes guerras haviam produzido milhões de mortes.

Já em seu preâmbulo, a DUDH assinala o princípio de dignidade, contemplado ainda em vários outros artigos do documento: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”⁴²⁰. O

420 Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declara%C3%A7%C3%A3o-Universal-dos-Direitos-Humanos/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.html>. Acessado em 20/01/2022.

pressuposto fundamental é o de que todas as pessoas nascem iguais e livres e por isso têm direito à dignidade em um espaço de fraternidade.

Temos diante de nós uma questão desafiadora. Embora seja nítido o papel decisivo de tal documento na proteção de grupos e direitos historicamente negligenciados, parte-se da premissa de que os sujeitos nascem iguais, o que não ocorre nas realidades históricas observadas. O empenho de defender os direitos que são atacados resvala numa concepção de não reconhecimento das múltiplas diferenças e da própria diversidade. Mesmo que tenha contribuído para o debate dos direitos, a DUDH parte de uma única proposição política burguesa, que pouco questiona os motivos das desigualdades sociais e das estruturas sociais excludentes. O documento declara que “todos” devem ter os direitos, mas não entra no mérito das diferenças de classe social que estão na base das privações.

De uso comum, a dignidade humana é princípio conceitual ao longo de toda a DUDH, que no seu Artigo 1 preconiza: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade”⁴²¹. A discussão da liberdade entre todas as pessoas daria um debate extenso que não seria o objetivo deste ensaio, mas que perpassa vários tratados sociais sobre a organização econômica da sociedade capitalista.

No artigo 23 da DUDH “Toda pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego”⁴²². O problema é que, mesmo que aí se configure o sentido do trabalho como direito e as relações horizontais na busca pelo sustento, o mundo capitalista não funciona

421 Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declara%C3%A7%C3%A3o-Universal-dos-Direitos-Humanos/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.html>. Acessado em 20/01/2022.

422 Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declara%C3%A7%C3%A3o-Universal-dos-Direitos-Humanos/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.html>. Acessado em 20/01/2022.

assim. Desse modo, seria necessário criticar o próprio capitalismo e suas nuances de existência e desigualdade, o que a DUDH não faz.

As condições de trabalho nas várias nações são muito diferentes e por vezes desiguais, sendo o documento tímido na alusão a esses problemas. Ainda no artigo 23 infere-se novamente a noção de dignidade humana: “§3. Toda pessoa que trabalha tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência compatível com a dignidade humana, e a que se acrescentarão, se necessário, outros meios de proteção social”⁴²³. A perspectiva do direito é fundamental e de extrema relevância, mas falta a elucidação de tantas diferenças e, sobretudo, dos modos de saná-las.

Documentos subsequentes sublinham a importância e a influência histórica da DUDH, como “A Convenção Americana sobre Direitos Humanos”, do ano de 1969, que estabelece, em seu art. 11, que “Toda pessoa humana tem direito ao respeito de sua honra e ao reconhecimento de sua dignidade”⁴²⁴. A dignidade humana, que perpassou a DUDH em vários momentos, retorna como princípio básico para o pacto social e para os povos. É nítido que, embora apresente uma única visão política e econômica, calcada no capitalismo e na concepção burguesa de mundo, a DUDH foi fundamental no debate sobre a dignidade humana ao longo do século XX, disseminando o princípio entre pensadores(as) e juristas. No entanto, Carvalho pontua:

[...] foi com o Iluminismo que a noção de dignidade da pessoa humana ganhou uma dimensão mais racional e passou a irradiar efeitos jurídicos, sobretudo por influência do pensamento de Immanuel Kant. O homem, então passa a ser compreendido

423 Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declara%C3%A7%C3%A3o-Universal-dos-Direitos-Humanos/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.html>. Acessado em 20/01/2022.

424 Comissão Interamericana de Direitos Humanos, 1969. Disponível em: https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm. Acessado em 21/01/2022.

por sua natureza racional e com capacidade de autodeterminação [...]⁴²⁵

É na DUDH que o conceito de dignidade humana se populariza para as políticas públicas, mas não nasce daí a sua própria composição, como destaca Carvalho⁴²⁶. No Iluminismo a concepção racional de autodeterminação já é posta e desse modo se configura a lógica do direito. Na definição de Sarlet:

[...] Temos por dignidade da pessoa humana a qualidade intrínseca e distintiva de 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 corresponsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão dos demais seres humanos⁴²⁷

No contexto brasileiro, o conceito de dignidade humana tem percalços, pois convive-se durante séculos com o *modus operandi* da escravidão e da colonização com viés exploratório. A Constituição de 1988, conhecida como a “Constituição Cidadã” e influenciada pela DUDH e outros documentos internacionais, abraça a nova proposta inclusiva do Direito, em que os grupos historicamente marginalizados teriam acesso aos seus direitos antes negados. Na Constituição Federal

425 CARVALHO, Luiz Gustavo Grandinetti Castanho de. *Processo Penal e Constituição*. Princípios Constitucionais. 5 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009. p. 25.

426 Idem.

427 SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 2 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001. p. 60.

brasileira consta no art. 1º, inciso III, a dignidade da pessoa humana, como princípio da humanidade⁴²⁸.

Pode-se afirmar, de acordo com Souza, que, após a Constituição de 1988:

A dignidade da pessoa humana se tornou, no ordenamento jurídico brasileiro, uma espécie de totem, um símbolo sagrado e indefinível, que circula duplamente entre as dimensões mágicas e práticas. Com seu poder simbólico, passou a figurar em demandas das mais diversas, trazendo sentidos cada vez mais distintos e inimagináveis para sua mensagem. Nos tribunais, esse metaprincípio passou a ser uma espécie de mestre ou xamã na grande manta principiológica ordenamentária, e tem se disseminado como uma palavra-chave, ou mantra sagrada, invocada como uma entidade jurídico-protetora dos oprimidos (ou, a depender, também dos poderosos)⁴²⁹

Isso porque a sociedade brasileira se conformou historicamente de forma desigual entre os grupos sociais e o Direito também é fruto de narrativas pela manutenção do *status quo*. Com efeito, faz-se necessário tratar das estruturas de desigualdade, sobretudo no viés econômico, no contexto capitalista.

Carvalho (2001) pontua que a formação da identidade nacional brasileira foi realizada de forma excludente, privilegiando os grupos de matriz branca e europeia, em detrimento dos indígenas, comunidades negras e africanas. Segundo esse autor:

428 Ver Constituição da República Federativa do Brasil, 1988. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acessado em 24/01/2022.

429 SOUZA, Ana Paula Lemes de. Dignidade humana através do espelho: o novo totem contemporâneo. In: TRINDADE, André Karam; SOARES, Astreia; TORRES, Carlos Alberto (orgs.). Diálogo e práxis educativa: Uma leitura crítica de Paulo Freire. Trad. Mônica Mattar Oliva. São Paulo: Loyola, 2014. p.25.

[...] A lealdade ao Estado depende do grau de participação na vida política. A maneira como se formaram os Estados-nação condiciona assim a construção da cidadania. Em alguns países, o Estado teve mais importância e o processo de difusão dos direitos se deu principalmente a partir da ação estatal. Em outros, ela se deveu mais à ação dos próprios cidadãos⁴³⁰

Na construção do Estado Nação vários grupos importantes foram apagados pela narrativa do Estado e inferiorizados. As lutas dos movimentos populares não tiveram visibilidade na história e na busca por representação oficial na política brasileira. Nesse viés, o “direito” apresenta-se falsamente como mera concessão do Estado aos cidadãos e não, de fato, como uma busca deles(as) na luta pela dignidade humana. Obviamente essa falsa consciência interessa ao Poder vigente, por mascarar o imperativo da luta dos movimentos sociais e dos coletivos em prol dos seus próprios direitos. Atualmente, a reescrita da História sobre a dignidade humana é de suma importância para dar voz àqueles(as) personagens ainda omitidos nos documentos oficiais e na própria escola, em muitos momentos, também excludente. Neste aspecto, a dignidade humana é conceito chave não somente para o campo do Direito, como também para as práticas educativas emancipadoras e que denunciam uma escola reprodutora e (co) participante na legitimação das desigualdades sociais. Por essa razão, daremos destaque ao pensamento de Paulo Freire e sua construção da “pedagogia do(a) oprimido(a)” na luta pela dignidade humana.

430 CARVALHO, José Murilo. Cidadania no Brasil. O longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.p. 12.

DIGNIDADE HUMANA, PENSAMENTO FREIRIANO E A CRÍTICA ÀS DESIGUALDADES SOCIAIS

Destacamos aqui que a despeito da complexidade e dos problemas inerentes ao conceito de dignidade humana presente na Declaração Universal dos Direitos Humanos a questão em si é de significação ímpar para a pedagogia do oprimido(a)⁴³¹. Muito embora o próprio Paulo Freire não tenha dedicado nenhuma obra específica ao tema dos Direitos Humanos, indubitavelmente sua filosofia da *práxis* suscita elementos muito significativos para o debate acadêmico e para a militância sociopolítica em prol da dignidade humana.

Comumente, a expressão *dignidade humana* em si é pouco elucidativa. Em acréscimo, seus efeitos sociais, como já destacamos, não raro se fazem sentir de modo fragmentado e parco, fazendo pouca diferença concreta na vida de um sem número de pessoas.⁴³²

A questão-problema que ora refletimos situa-se no quadro do clássico drama da antropologia filosófica. A pergunta “o que é o ser humano?” interpelou profundamente diversos expoentes da História da Filosofia. Na contemporaneidade, todavia, a antropologia filosófica tem sido alvo de muitos questionamentos, aos quais, nos limites deste breve ensaio, precisamos nos furtar. Intencionamos tão somente destacar algumas marcas da antropologia filosófica freiriana, objetivando assim apontar alguns elementos significativos para a reflexão sobre a ideia de dignidade humana.

A preocupação de Freire com a antropologia filosófica se relaciona diretamente com seu empenho intelectual e militância política no âmbito da educação popular, pois, inegavelmente:

431 Sob a alcunha de pedagogia do(a) oprimido(a) ou pedagogia da(o) oprimida(o) nos referimos à filosofia da *práxis* tal como desenvolvida por Paulo Freire em seu *corpus* linguístico.

432 Mais uma vez, chamamos a atenção para o grave problema da perspectiva colonialista que subjaz à ideia da dignidade humana, ou seja, sua identificação quase imediata e exclusiva à identidade do homem branco e burguês, especialmente, do europeu. Cf. TRINDADE, José Damião de Lima. História social dos direitos humanos. 3 ed. São Paulo: Peirópolis, 2012. p. 15.

Não é possível fazer uma reflexão sobre o que é a educação sem refletir sobre o próprio homem. Por isso, é preciso fazer um estudo filosófico-antropológico. Começamos por pensar sobre nós mesmos e tratemos de encontrar, na natureza do homem, algo que possa constituir o núcleo fundamental onde se sustente o processo de educação⁴³³

Na gênese da pedagogia da(o) oprimida(o), a pergunta sobre o humano, portanto, faz-se indeclinável. De acordo com Freire, o ser humano é um ser de linguagem capaz de pronunciar o mundo e de interferir na realidade em que está inserido; é um ser que se faz na criação cultural; um ser de trabalho e práxis e, por conseguinte, fazedor de sua própria história. Nesse sentido, o conceito de cultura se encontra em intrínseca relação com a antropologia filosófica em Freire. Contudo, a questão aqui não se traduz em um reducionismo do sujeito a um puro fazer. Destacamos que a ênfase freiriana repousa na dimensão de ação criativa e na possibilidade de transformação inerente à inconclusão que marca a humanidade.

Assim, a ideia de inconclusão humana é um postulado fundamental para a filosofia da práxis em Paulo Freire. O ser humano não é simplesmente, mas *está sendo*, enquanto devir histórico. De acordo com ele: “os homens, ao contrário do animal, não somente vivem, mas existem, e sua existência é histórica”⁴³⁴. O animal, incapaz de dar sentido, vive num presente esmagador, num agora que se constitui como puro habitat. O ser humano, por sua vez, faz do presente seu espaço histórico de ação transformadora.⁴³⁵

O ser humano é, desse modo, um ser histórico. Nesse sentido, observa Freire: “não há realidade histórica – mais outra obviedade – que não seja humana. Não há história sem homens, como não há uma

433 FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. 36 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014a. p. 33.

434 FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 60 ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2016. p. 151.

435 FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. *op. cit.*, p. 154.

história para os homens, mas uma história de homens que, feita por eles, também os faz, como disse Marx⁴³⁶. Ademais, na continuação desse excerto, Paulo Freire nos adverte que: “é precisamente, quando – às grandes maiorias – se proíbe o direito de participarem como sujeitos da história, que elas se encontram dominadas e alienadas”⁴³⁷.

Destaca-se, portanto, duas importantes considerações: I) a dignidade humana, reiteradamente nominada por Freire como humanização, não se constitui, assim, num conceito neutro e apático em face da realidade de dominação sociopolítica e de alienação. Na realidade hodierna, portanto, o problema da luta de classes faz-se indeclinável. De acordo com Freire: “na verdade, não há humanização sem libertação, assim como não há libertação sem transformação revolucionária da sociedade de classes, em que a humanização é inviável”⁴³⁸; II) a negação do protagonismo histórico das classes marginalizadas é uma negação de seu próprio existir como seres humanos. No processo de luta histórica pela dignidade humana, os(as) oprimidos(as) não irrompem como seres meramente passivos, coadjuvantes ou de algum modo determinados a serem menos. É na práxis dialógica e libertadora da classe oprimida que constituímos o horizonte para a efetivação da humanização⁴³⁹.

O humano se distingue dos demais entes, ainda, em razão de sua capacidade de tomar a si mesmo e ao mundo como objetos da própria consciência. Ademais, é característico das pessoas o enfrentamento com sua realidade, denominado pelo autor como “situações-limite”.⁴⁴⁰ Contudo, os obstáculos e as contradições em que as pessoas se encontram historicamente mergulhadas não são, necessariamente,

436 FREIRE, 2016c, p. 203.

437 FREIRE, 2016c, p. 204.

438 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. 52 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2015. p. 20.

439 “Existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo pronunciar. Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão.” FREIRE. Paulo. *Pedagogia do oprimido*. *op. cit.* p. 134.

440 FREIRE, 2016, p. 153).

uma sentença capital. Diante, pois, das situações-limite, os seres humanos são capazes de exercer uma postura decisória no mundo “[...] do qual o ser se ‘separa’, e, objetivando-o, o transforma com sua ação”.⁴⁴¹

Desse modo, para Freire o ser humano é um ser inconcluso consciente de sua própria inconclusão. Na tessitura da história o humano se faz e refaz, num movimento perene de vir-a-ser. Por conseguinte, Freire aponta que a realização humana, ou em termos mais específicos, a vocação ontológica humana é uma abertura do sujeito *ao ser mais*, ao ser plenamente humanizado. Vocação ontológica que se constitui como possibilidade histórica⁴⁴², e não como determinação: “humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão”.⁴⁴³ Daí a ênfase na necessidade da luta de classes, da conquista da libertação social, histórica e econômica das correntes desumanizadoras das políticas capitalistas e neoliberais.

A busca pela dignidade humana confunde-se, pois, com o próprio movimento de busca por *ser mais*, por ser plenamente humano, aberto, assim, radicalmente à transcendência, e consciente, pois, dessa realidade que nos constitui como seres finitos, no entanto, carenciais e abertos a um horizonte ilimitado:

Ademais, é o homem, e somente ele, capaz de transcender [...]. A sua transcendência está também, para nós, na raiz de sua finitude. Na consciência que

441 FREIRE. Paulo. *Pedagogia do oprimido*. op. cit. p. 153.

442 “O problema de sua humanização, apesar de sempre dever haver sido, de um ponto de vista axiológico, o seu problema central, assume, hoje, caráter de preocupação iniludível. Constatar esta preocupação implica, indiscutivelmente, em reconhecer a desumanização, não apenas como viabilidade ontológica, mas como realidade histórica. É também, e talvez sobretudo, a partir desta dolorosa constatação, que os homens se perguntam sobre a outra viabilidade – a de sua humanização. Ambas, na raiz de sua inconclusão, que os inscreve num permanente movimento de busca” FREIRE. Paulo. *Pedagogia do oprimido*. op. cit. p. 62.

443 FREIRE. Paulo. *Pedagogia do oprimido*. op. cit. p. 63.

tem desta finitude. Do ser inacabado que é e cuja plenitude se acha na ligação com seu Criador. Ligação que, pela própria essência, jamais será de dominação ou de domesticação, mas sempre de libertação. Daí que a Religião – religare – que encarna este sentido transcendental das relações do homem, jamais deva ser um instrumento de sua alienação. Exatamente porque, ser finito e indigente, tem o homem na transcendência, pelo amor, o seu retorno à sua Fonte, que o liberta ⁴⁴⁴

Muito embora a filosofia da práxis em Paulo Freire seja irreduzível a uma antropologia teológica, seus postulados filosóficos possuem uma aproximação inegável com a teologia cristã. Nesse sentido, o próprio autor afirma ser “um ‘enfeitado’ pela teologia que marcou muitos aspectos de minha pedagogia [...]”⁴⁴⁵. Não sem razão, portanto, a antropologia cristã constitui-se como um dos pressupostos do pensamento freiriano. Conforme ele, “[...] existir é um conceito dinâmico. Implica uma dialogação eterna do homem com o homem. Do homem com seu Criador. É essa dialogação do homem sobre o seu contorno e até sobre os desafios e problemas que o faz histórico”.⁴⁴⁶

Desse modo, a despeito das especificidades de seu criticismo, Paulo Freire assume um pressuposto capital dos profetas bíblicos, qual seja: a crença em um Deus que se revelou sensível ao sofrimento dos oprimidos. Isto posto, se faz necessária a denúncia da desumanização e vil opressão. Entre os profetas é inadmissível uma religiosidade desvinculada de justiça social, de igual modo, na pedagogia do(a)

444 FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. 38 ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz & Terra, 2014b. p. 56.

445 FREIRE apud TORRES, 2014 p. 229

446 FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. *op. cit.* p. 12. Ora, quanto a este excerto, Torres nos diz que: “esta tomada de posição pareceria extraída do Gênesis 1 e 2; novamente Freire, para expressar seu sentimento de totalidade (do diálogo com a totalidade), recorre à teologia, à sua própria experiência relacional, à sua experiência de viver a imanência do cotidiano a partir da transcendência da fé e do sentido de seu cristianismo” (TORRES, 2014, p. 15).

oprimido(a), a legitimação religiosa do estado de opressão se configura apenas como resultado de uma visão distorcida de Deus.⁴⁴⁷

Neste sentido, Freire não poupa esforços ao denunciar as percepções teológicas fatalistas que, conseqüentemente, negam a historicidade e o devir humano, por meio de um discurso de acomodação e ajustamento à realidade social vigente, como se esta se constituísse como mera determinação divina, metafísica:

A minha raiva, minha justa ira, se funda na minha revolta em face da negação do direito de “ser mais” inscrito na natureza dos seres humanos. Não posso, por isso, cruzar os braços fatalistamente diante da miséria, esvaziando, desta maneira, minha responsabilidade no discurso cínico e “morno”, que fala da impossibilidade de mudar porque a realidade é mesmo assim. O discurso da acomodação ou de sua defesa, o discurso da exaltação do silêncio imposto de que resulta a imobilidade dos silenciados, o discurso do elogio da adaptação tomada como fado ou sina é um discurso negador da humanização de cuja responsabilidade não podemos nos eximir. A adaptação a situações negadoras da humanização só pode ser aceita como consequência da experiência dominante, ou como exercício de resistência, como tática na luta política.⁴⁴⁸

Na filosofia da práxis em Paulo Freire, a luta pela humanização é também uma exigência ético-teológica. Um compromisso radical com os deserdados e deserdadas da terra. A concepção da história assumida por ele não admite, porém, uma hermenêutica teológica fundada em bases metafísicas deterministas. Evoca, antes, uma concepção teológica de esperança, que nos interpela profundamente

447 Cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. op. cit. p. 127.

448 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. op. cit., p. 73-4.

para assumirmos um compromisso de luta, no momento presente, em prol da dignidade humana:

Uma teologia em que a esperança fosse uma espera sem busca seria profundamente alienante porque estaria considerando o homem como alguém que tenha renunciado a sua práxis no mundo; negaria o homem como ser de transformação e negaria ainda a própria salvação como busca na conversão. A salvação deve ser trabalhada para ser esperada. A esperança de caráter fatalista, em que nada faço no mundo exceto esperar que o que existe além dele seja puro, justo e bom, leva-nos a uma espera inativa e, por isso mesmo falsa. Esta espera nos leva à acomodação, ao status quo e encerra um equívoco fatal: a dicotomia absurda entre mundanidade e transcendência. Dessa forma, faço-me cúmplice da injustiça, do desamor, da exploração dos homens no mundo e nego o próprio ato de amor que Deus Absoluto limita-se a si mesmo (e somente Ele poderia limitar a Si Próprio) ao valorizar os homens, ainda que limitados, inconclusos, inacabados, como seres de decisão, coparticipantes de Sua obra criadora.⁴⁴⁹

Ao tratar a concepção de dignidade humana em uma perspectiva de crítica às relações de desigualdade social, Paulo Freire produz uma discussão de suma importância sobre a lógica do Direito e as práticas educativas, mostrando como historicamente os sujeitos perdem a sua dignidade em face de uma sociedade de produção de oprimidos(as) e opressores(as). Também a sua concepção de sagrado e do próprio cristianismo converge para a transformação social, à diferença de uma leitura não popular das religiões ou distante das lutas sociais para a transformação da realidade.

449 FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. op. cit. p. 68.

A DUDH, a despeito de toda a sua importância histórica, não põe em questão as estruturas de classe social e econômica que sufocam os grupos populares na “mais-valia” e na exploração do capital-trabalho. Paulo Freire, ao contrário, propõe um modelo de sociedade alternativo, não antagônico aos princípios que garantem a dignidade humana. A fé para Paulo Freire está associada à transformação do mundo, das relações de trabalho e ao fim da exploração: a fé cristã implicaria assim uma mudança social e uma busca do sujeito pela sua vocação de *ser mais*, isto é, pela sua própria dignidade humana.

REFERÊNCIAS

BAETS, Antoon De. O impacto da Declaração Universal dos Direitos Humanos no estudo da História. In: *História da Historiografia*. Ouro Preto, n. 5, set. 2010.

CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil*. O longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CARVALHO, Luiz Gustavo Grandinetti Castanho de. *Processo Penal e Constituição*. Princípios Constitucionais. 5 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. 36 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014a.

_____. *Educação como prática de liberdade*. 38 ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz & Terra, 2014b.

_____. *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. 52 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2015.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 60 ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2016.

GALUPPO, Marcelo Campos (Org.). *Direito, arte e literatura: XXIV Congresso Nacional do CONPEDI*. Belo Horizonte: CONPEDI, 2015. p. 22-41.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 2 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SOUZA, Ana Paula Lemes de. Dignidade humana através do espelho: o novo totem contemporâneo. In: TRINDADE, André Karam; SOARES, Astreia; TORRES, Carlos Alberto (orgs.). *Diálogo e práxis*

educativa: Uma leitura crítica de Paulo Freire. Trad. Mônica Mattar Oliva. São Paulo: Loyola, 2014.

TRINDADE, José Damião de Lima. *História social dos direitos humanos*. 3 ed. São Paulo: Peirópolis, 2012.

Documentos:

Comissão Interamericana de Direitos Humanos, 1969. Disponível em: **Erro! A referência de hiperlink não é válida.** www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm. Acessado em 21/01/2022.

Constituição da República Federativa do Brasil, 1988. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acessado em 24/01/2022.

Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declara%C3%A7%C3%A3o-Universal-dos-Direitos-Humanos/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.html>. Acessado em 20/01/2022.

MULTICULTURALISMO SEM PRIVILEGIAR O LIBERALISMO⁴⁵⁰

Tariq Modood, Universidade de Bristol

Extraído de: T. Modood, ‘Multiculturalism and the Privileging of Liberalism’ in R. Koopmans and L. Orgad (eds), *Majorities, Minorities and the Future of Nationhood*. Cambridge University Press, January, 2022.

O PAPEL DAS IDENTIDADES

O meio primário do liberalismo é aquele dos valores, princípios e leis. Uma das formas de desabsolutizar o liberalismo em relação ao multiculturalismo e à respeitosa inclusão de minorias é reconhecer a relevância sociológica e normativa de outros aspectos da vida social. O aspecto que principalmente tenho em mente é o senso de identidade. Nos anos 90, fui pesquisador principal do Quarto Levantamento Nacional de Minorias Étnicas (*The Fourth National Survey of Ethnic Minorities*), uma grande e nacionalmente representativa pesquisa na Inglaterra e Gales, incluindo mais de 5.000 entrevistados, que esteve em campo em 1993-94 (Modood et al 1997). A pesquisa abrangeu muitos tópicos diferentes. Incluía uma seção inovadora sobre identidade étnica e práticas culturais, investigando aspectos de identidades de minorias que nenhuma pesquisa (até onde eu saiba) havia feito até então com uma amostra tão grande e nacionalmente representativa. Fiquei particularmente impressionado com quatro descobertas.

Primeiramente, diferentes minorias priorizaram diferentes tipos de identidade. Embora a cor da pele (preta) fosse proeminente nas auto-descrições de caribenhos, ela mal aparecia nas auto-descrições de sul-asiáticos, para quem o país de origem (Índia, Paquistão,

450 Título original *Multiculturalism Without Privileging Liberalism*, traduzido por Gabriel Afonso Campos e Maria Laura Tolentino Marques Gontijo Couto.

Bangladesh) era mais importante, inclusive para aqueles nascidos na Grã-Bretanha. Um significado disso foi que o discurso público, endossado pela Comissão para a Igualdade Racial, em que ‘preto’ era presumido como a identidade pública de todos os que não eram brancos, não havia substituído a identidade étnica auto-escolhida pelos sul-asiáticos (Modood 1988 and 1994).

Em segundo lugar, para sul-asiáticos, a religião de uma família era fonte de identidade própria igualmente importante e, para os muçulmanos, mais importante que as origens nacionais (Modood et al, 1997). Isso se devia tanto a um senso de comunidade quanto à fé pessoal, mas a identificação e priorização da religião estava longe de ser apenas nominal. Isso iria crescer com o tempo, especialmente para os muçulmanos. Uma pesquisa do GfK NOP [*Growth from Knowledge*, instituto de pesquisas] para o Canal 4 feita na primavera de 2006 descobriu que 79% dos muçulmanos de 16 a 34 anos diziam que a religião era muito importante para a maneira como viviam, um número levemente maior do que o dos mais velhos; e em uma série de questões os jovens tendiam a ser mais ‘islâmicos’ ou mais ‘radicais’ do que os mais velhos (GfK NOP, 2006; ver também Mirza et al, 2007, em que este contraste geracional é ainda mais forte). Além disso, tais identidades religiosas não poderiam ser caracterizadas como pertencentes à vida privada e irrelevantes para as políticas e recursos públicos. Por exemplo, metade dos muçulmanos entrevistados no Quarto Levantamento disse que deveria haver financiamento estatal para as escolas muçulmanas.

O terceiro aspecto impressionante foi o de que essas identidades religiosas e étnicas não eram simplesmente uma expressão de comportamento, de participação em práticas culturais distintas, pois, ao longo das gerações e em relação ao tempo passado na Grã-Bretanha, houve um declínio perceptível na participação nas práticas culturais (linguagem, vestimenta, frequência a locais de culto e assim por diante) que acompanham uma identidade particular. Ainda assim, a diminuição na auto-identificação com um rótulo de grupo (negro, muçulmano etc.) foi relativamente pequena. Isso quer dizer que não

era anômalo, por exemplo, que pessoas que se autoidentificavam como sikhs ou muçulmanas não fossem de modo algum religiosas. Portanto, se há um senso em que ‘raça’ e etnia foram ‘religadas’, isso também foi o caso de algumas religiões etnicizadas. Essas novas ‘identidades associativas’ étnico-religiosas (Modood et al 1997: 332-338) não devem ser pensadas como identidades passivas ou em declínio. Isso seria ignorar o orgulho com que podem ser afirmadas, a intensidade com que podem ser debatidas e sua capacidade de gerar ativismo comunitário e campanhas políticas.

O quarto aspecto importante é que essas identidades minoritárias, por mais variadas que sejam, não competem necessariamente com um senso de identidade britânica. Metade dos chineses, mas mais de dois terços daqueles nos outros grupos minoritários, também disseram que se sentiam britânicos, e essas proporções eram, como se poderia esperar, maiores entre os jovens e aqueles que nasceram na Grã-Bretanha. A maioria dos entrevistados não teve dificuldade com a ideia de nacionalidade hifenizada ou identidades múltiplas (Hutnik 1991, Modood et al. 1994), que se tornou um lugar comum desde então. Curiosamente, estudos posteriores constataram consistentemente que a identificação nacional e o patriotismo entre as minorias étnicas, incluindo os muçulmanos, na Grã-Bretanha, são maiores do que na população como um todo. Uma análise de dois Levantamentos de Cidadania (*Citizenship Surveys*) concluiu: “Não encontramos evidências de que muçulmanos ou pessoas de herança paquistanesa fossem em geral menos ligadas à Grã-Bretanha do que outras religiões ou grupos étnicos” (Heath e Roberts 2008). Um relatório de pesquisa posterior concluiu que “os muçulmanos britânicos são mais propensos a serem patriotas e otimistas sobre a Grã-Bretanha do que a comunidade britânica branca” (Wind-Cowie e Gregory 2011: 41-42).

O que concluiu dessa pesquisa é que as comunidades minoritárias e suas relações com a sociedade dominante não se referem apenas a valores (diferenciais). As pessoas têm identidades, que são adaptáveis e podem mudar às vezes até mesmo em curtos períodos de tempo, o que pode ser muito importante para elas e não apenas com base

na conformidade com as normas da comunidade e práticas culturais. As fontes de identidade podem ser um senso de identidade, uma intersubjetividade coletiva, parcialmente produzida pelas origens e pelo passado, mas também pela situação atual de alguém na sociedade, como alguém é percebido e tratado pelos outros e espera e luta para mudar isso. Além disso, tais identidades minoritárias não são monísticas ou 'essencialistas', mas podem variar em todo o grupo, e não menos geracionalmente, e estão abertas não apenas à mudança, mas à fusão ou combinação com outras identidades. Uma combinação importante foi aquela com uma identidade nacional, como a britânica, ou desenvolvendo e enxertando uma identidade minoritária na identidade nacional. A maioria das pessoas de minorias étnicas se considerava britânica, desejava ser britânica e queria ser aceita como tal. Pareceu-me então, como me parece agora, que esses dados sobre identidade eram fundamentais para se pensar sobre o multiculturalismo.

Isso, junto com a cidadania igualitária e o racismo a que já me referi, era um lugar melhor para começar a pensar e construir uma sociedade e uma política multiculturalistas do que iniciar com (o choque de) valores ou as exigências do liberalismo. Sociedades e políticas se mantêm unidas e funcionam porque há um desejo de pertencer - isso não era monístico, mas multinível e transversal, incluindo identidades minoritárias e a identidade nacional (ou identidades, dado que somos multinacionais e temos múltiplas perspectivas sobre a Grã-Bretanha: CMEB 2000), e deve ser alimentado como uma base para o multiculturalismo. As sociedades se unem ou se desintegram por causa do poder das identidades e do desejo de pertencer, não apenas por causa de valores, princípios e leis - a matéria do liberalismo.

O surgimento, o estímulo, o desenvolvimento e a sustentação do multiculturalismo, incluindo as formas necessárias de comunhão, devem ser feitos no nível das identidades e não apenas dos direitos e valores. É claro que o multiculturalismo não é isento de valores. Para começar, a aspiração e o movimento para o multiculturalismo dependem de conceitos de não discriminação e de conceitos de igual

consideração e respeito. No entanto, tendo estabelecido o princípio do reconhecimento ou igual respeito como parte da cidadania igualitária, não devemos então decidir todas as questões, todos os dilemas ético-políticos, perguntando ‘o que um liberal faria aqui?’. Em muitos aspectos, isso significa retroceder para um universalismo pré-multiculturalista, abstrato. Devemos perguntar ‘o que um multiculturalista que foi parte desta sociedade (não apenas um indivíduo abstrato ou um universalista não-integrado) faria aqui?’.

Por exemplo, quando perguntamos se uma ou mais religiões deveriam ser ensinadas ou ser autorizadas a organizar cultos em escolas públicas; ou se turbantes podem ser usados por juízes no tribunal; ou se os negadores do Holocausto devem ser presos e, se sim, por quanto tempo, sabemos que essas perguntas são respondidas de forma diferente nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha e na França. Em cada caso, haverá alguma mobilização de argumentos liberais, mas eles serão interpretados sob formas que se encaixem na cultura pública de cada país e em seu próprio senso de como equilibrar liberdade pessoal, igualdade, o bem público, consciência religiosa, liberdade de expressão, incitação ao ódio e assim por diante. Isso nos leva ao meu segundo argumento.

VALORES PÚBLICOS OPERATIVOS COMO BASE PARA O DIÁLOGO MULTICULTURAL

Em sua obra-prima, *Rethinking Multiculturalism* (*Repensando o Multiculturalismo*, 2000), Parekh argumentou que, se levássemos a diversidade de valores a sério, então deveríamos reconhecer que o liberalismo é uma de várias tradições e posições sobre valores, cada uma das quais tendo algo a dizer sobre o que faz uma boa vida, como a sociedade deve ser organizada, quais objetivos devem ser perseguidos e assim por diante. Se sim, isso significaria que o liberalismo é um dos *players* e, portanto, não poderia ser ao mesmo tempo o árbitro. Ele não poderia ser o quadro exclusivo no qual as questões de valor fossem perseguidas ou por meio do qual outras posições fossem avaliadas. Isso

seria um privilégio injustificado do liberalismo, e tal aspiração deve ser abandonada em favor de um diálogo sem árbitro entre as várias tradições morais e formas de vida. O liberalismo ofereceu muito; era uma filosofia moral persuasiva, mas também deve estar preparado para aprender com outras perspectivas morais.

No entanto, é claro, a maioria dos dilemas práticos relacionados a políticas, regras institucionais e legislação não pode ser tratada por meio de um diálogo tão arrogante. Considerando as questões práticas e de políticas públicas, Parekh argumenta que toda sociedade deve apelar a alguns valores para regular seus espaços públicos, e ele os chama de ‘valores públicos operativos’ (VPOs), que variarão de acordo com a sociedade, embora haja tendência para algumas sobreposições entre sociedades (Parekh 2000: 267-71). Os VPOs não são todos derivados de um único princípio. De fato, enquanto ‘inter-relacionados, eles não formam um todo coerente e às vezes puxam em direções diferentes’ (269). Todavia, um diálogo prático sobre, por exemplo, se a circuncisão feminina ou a poligamia devem ser autorizadas deve começar aí. Eles (VPOs) estão incorporados à constituição, às leis e normas que regem as relações cívicas da sociedade em questão. Refletem um legado histórico e moral particular e, portanto, nesse sentido, não são universais e, de fato, podem ser considerados tendenciosos contra as minorias recentemente estabelecidas (e outras). Isso significa que toda sociedade ‘precisa reavaliar periodicamente seus valores públicos operativos, e o fato de uma prática de uma minoria ofender alguns deles proporciona à sociedade uma oportunidade bem-vinda para fazê-lo’ (270). Em uma sociedade como a Grã-Bretanha, os VPOs têm um caráter fortemente liberal, mas a sociedade tem sua própria visão do que são valores liberais e isso não será idêntico ao modo como eles são interpretados em outros lugares (cf. como liberdade e igualdade são interpretadas de forma bastante diferente na Grã-Bretanha e na França: Modood e Thompson 2018). Além disso, embora a Grã-Bretanha seja uma sociedade liberal, não é apenas liberal; também é conservadora, cristã, coletivista e nacionalista de vários modos, e isso se refletirá em seus VPOs. Consideremos o caso do casamento: um

liberalismo puro poderia deixar a redação de um contrato a qualquer coisa que dois (ou mais) indivíduos escolham por si mesmos (como J. S. Mill argumentou), mas não é isso o que temos na Grã-Bretanha; ela é liberal em alguns aspectos e tem sido mais liberalizada nas últimas décadas, mas poucos argumentam que essa liberalização deve ser levada ao seu enésimo, milliano grau. Os liberais veem essas questões como um choque entre um princípio universal como a igualdade de gênero e uma prática cultural como a poligamia (especialmente a poliginia). Primeiramente, temos que reconhecer que a objeção ocidental contemporânea à poligamia não é apenas sobre princípios liberais, mas está misturada com uma preferência por certas relações sexuais e formações familiares que claramente têm uma forma cultural. Caso contrário, a objeção seria apenas à poliginia, já que nenhum público liberal está discutindo a possível inclusão da poligamia.

Portanto, o tipo de liberalismo que opera aqui, que estabelecerá os termos do diálogo em relação às práticas das minorias que são questionadas como (*prima facie*) não aceitáveis, é um liberalismo distintamente contextualizado e qualificado, nem puro nem o mesmo que em qualquer outro lugar.

Mesmo assim, pode-se pensar que este não é um diálogo real, posto que os termos são carregados a favor da maioria e do *status quo*. Claro que, sim, o importante é que deva haver a possibilidade de um diálogo, em vez de uma mera imposição do *status quo* (liberal), e onde mais um diálogo prático poderia começar? Uma minoria 'não liberal' provavelmente sentirá que tem menos espaço de manobra e se sentirá mais coagida se ouvir que suas práticas devem ser submetidas ao liberalismo, porque perceberá este último como o maioritário ao invés de um padrão independente. A descrição honesta do que enfrenta uma minoria aqui é que, para defender suas práticas, ela precisará 'apelar para valores que a própria sociedade mais ampla subscreve ou pode ser persuadida a compartilhar' (272), ou, devo acrescentar, coexistir com. Parekh ilustra essa fórmula para um diálogo em relação a controvérsias como a circuncisão feminina e a poligamia. Um exemplo de diálogo bem-sucedido que testemunhei ao longo dos anos é em relação à

proteção dos muçulmanos contra palavras agressivas na Grã-Bretanha. Quando a raiva contra o romance de Salman Rushdie *The Satanic Verses* (*Os Versos Satânicos*) foi expressa pela primeira vez por muçulmanos na Grã-Bretanha, muitos expressaram sua indignação designando-o como ‘apostasia’. Quando isso foi recebido com incompreensão pela mídia e comentaristas públicos e, particularmente, quando essa acusação estava se misturando à fátua [pronunciamento legal de especialista em normas religiosas] do Aiatolá Khomeini pedindo a morte do autor, a maioria dos muçulmanos começou a pedir para ser protegida pelas leis da blasfêmia. Quando ficou claro que havia pouco apoio para a lei de blasfêmia existente entre os políticos, muito menos para estendê-la aos muçulmanos, os mesmos ativistas e organizações começaram a enquadrar suas demandas em termos de uma legislação de incitação ao ódio religioso para complementar as leis a respeito da raça. Isso também foi, inicialmente, considerado pelo corpo principal da opinião informada como impróprio para a religião e como uma ameaça à liberdade de expressão, mas, em tempo oportuno, tornou-se lei. Ocorreu também que, na época da polêmica dos *Cartoons* Dinamarqueses [envolvendo a publicação de caricaturas satirizando Maomé], vários jornais europeus importantes republicaram os desenhos por solidariedade, mas nenhum jornal britânico o fez, posto que fazer isso seria uma ofensa gratuita (Modood 2019a: 66). Este é o tipo de diálogo e aprendizagem de mão dupla que está sendo descrito aqui como um uso multiculturalista dos VPOs e exemplifica o ponto de Parekh de que, ‘uma vez que os valores morais não possam ser debatidos e defendidos de forma objetiva e conclusiva, e uma vez que é difícil ser totalmente desapegado e ter a mente aberta sobre os próprios valores morais, os diálogos envolvem passagens de incompreensão, intransigência, diferenças irreconciliáveis.’ (272). Ele conclui: ‘embora uma sociedade tenha a obrigação de acomodar o modo de vida da minoria, ela não tem obrigação de fazê-lo às custas dos seus próprios, especialmente se permanecer genuinamente não convencida pela defesa da minoria de sua prática’ (273).

CONCLUSÃO

Esta Escola de Multiculturalismo de Bristol não começa com princípios liberais e busca ir além do liberalismo, mas existe dentro de uma estrutura liberal-democrática de direitos individuais e de uma cultura de civilidade e diálogo, bem como de protesto e ativismo radical. Portanto, ela pressupõe uma estrutura robusta de direitos, que busca multiculturalizar por meio da discussão contínua sobre direitos, reformas e sobre medidas políticas para assistir grupos em desvantagem ou abuso de indivíduos dentro de grupos. Alguns desses argumentos podem ser reconhecidamente liberais, outros concentrar-se-ão em como dismantelar a 'alteridade', oferecer reconhecimento positivo e atender às necessidades distintas das minorias sem assimilar suas necessidades e preferências às da maioria.

Admito que há um limite para a flexibilidade das identidades. Um foco especial deve ser posto, no entanto, na multiculturalização da identidade nacional. Mas é importante aproximar as pessoas mesmo com a diferença etnocultural, que por si só é essencial para o multiculturalismo (Uberoi 2007 e 2018). Então, embora um foco em identidade, tanto em termos de reconhecimento quanto em termos de promover elementos comuns e unidade social, não seja suficiente, trata-se de uma dimensão necessária que teóricos políticos que concebem as coisas em termos de liberalismo/deixam escapar e, desse modo, deixam escapar tanto o que necessita ser abordado quanto o que é necessário para que valores liberais - entre outros - possam ser assegurados. Também os socialistas, defensores dos direitos humanos, cosmopolitas ou localistas não dão às identidades minoritárias e ao pertencimento nacional a mesma centralidade que o multiculturalismo dá - principalmente porque eles também podem estar sobremaneira sob o domínio do liberalismo.

Leitura de base: [Symposium on The Bristol School of Multiculturalism](#)

Especialmente o artigo de abertura, de Geoffrey Brahm Levey: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/146879681878741>

