

**UNIVERSIDADE NOVE DE JULHO
FACULDADE DE DIREITO**

ANDRÉ QUINTELA ALVES RODRIGUES

**A História Universal das Nações
de Giambattista Vico
e a Barbárie Regressada
na Idade dos Direitos Humanos**

SÃO PAULO

2024

ANDRÉ QUINTELA ALVES RODRIGUES

**A História Universal das Nações
de Giambattista Vico
e a Barbárie Regressada
na Idade dos Direitos Humanos**

Tese apresentada ao curso de Doutorado da Faculdade de Direito da UNINOVE, como requisito para obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. João Maurício Adeodato

Discente: André Quintela Alves Rodrigues

RA 621150006

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Rodrigues, André Quintela Alves.

A história universal das nações de Giambattista Vico e a barbárie regressada na idade dos direitos humanos. / André Quintela Alves Rodrigues. 2024.

357 f.

Tese (Doutorado) - Universidade Nove de Julho - UNINOVE, São Paulo, 2023.

Orientador (a): Prof. Dr. João Maurício Adeodato.

1. Vico. 2. Mitologia. 3. Teologia civil. 4. Universalidade dos Direitos Humanos. 5. Internacionalização. 6. Dominação. 7. Barbárie.

I. Adeodato, João Maurício. II. Título.

CDU 34

UNIVERSIDADE NOVE DE JULHO
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO

Tese de doutorado em direito intitulada “**A História Universal das Nações de Giambattista Vico e a Barbárie Regressada na Idade dos Direitos Humanos**”, de autoria de **André Quintela Alves Rodrigues**, analisada pela banca examinadora constituída pelos seguintes Professores:

Prof. Doutor João Maurício Adeodato (orientador)

Prof. Doutor José Renato Nalini

Prof. Doutor Marcelo Benacchio

Prof. Doutor Tércio Sampaio Feraz Jr.

Prof. Doutora Cláudia Toledo

RESUMO

A pesquisa tem por objetivo romper o paradigma de temporalidade baseada na ideia de progresso constante e linear da humanidade, subjacente ao tratamento fundamentalista dispensado pelas nações periféricas aos direitos humanos, em termos de compatibilidade com a cultura local, denunciando o excesso de internacionalização no atual paradigma de incorporação de Tratados Internacionais de Direitos Humanos. Para isso, utiliza-se da dissociação entre desenvolvimento ontogenético e filogenético da humanidade, partindo do direito natural concreto de Giambattista Vico, segundo a idealização arquetípica do direito divino (teocracia), direito heróico (aristocracia), direito da humanidade (humanista-teocêntrico) para, numa etapa seguinte, apresentar a idade dos direitos humanos (humanista-antropocêntrico), como repetição arquetípica do Conflito de Ordens. Nessa idade última da humanidade, a percepção histórica viquiana é projetada aos acontecimentos históricos do mundo moderno e contemporâneo, como repetições jurídico-arquetípicas passadas, numa ótica específica, abrangendo os eventos históricos do imperialismo das nações centrais no séc. XIX, a guerra total entre potências na primeira metade do século XX, o processo de elaboração e redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, a reorganização e polarização da ordem mundial no pós-guerras e a guerra contra o terrorismo. A intervenção de países centrais para a solução de conflitos internacionais sob a justificativa da violação de direitos humanos é exposta como repetição do arquétipo de dominação entre nações centrais sobre periféricas e de regressão da humanidade à barbárie. Partindo de uma antropologia historicista, defende a insustentabilidade do caráter universal dos direitos humanos, sua artificialidade, a insuficiência da abertura e generalidade de sua linguagem normativa para efetivação do multiculturalismo efetivo, devido a seu distanciamento em relação à realidade e visão de mundo das nações periféricas. Defende, diante disso, a necessidade de regionalização dos direitos humanos, mediante uma prévia filtragem constitucional e/ou regulamentação legal dos Tratados Internacionais, a manutenção da centralidade sistêmica da CR/88, como Carta Política identitária nacional, pela condição de nação periférica não emancipada em termos de demandas sociais, educacionais e carência de substancialização ética da sociedade civil. Propõe um redirecionamento da hermenêutica jurídica para a realidade da cultura nacional. Palavras chave: Vico. Mitologia. Teologia Civil. Universalidade dos Direitos Humanos. Internacionalização. Dominação. Barbárie.

ABSTRACT

At this time the objective is to break the paradigm of temporality based on the idea of constant and linear progress of humanity, subject to the fundamentalist treatment dispensed for nations peripheral to human directions, in terms of compatibility with local culture, denouncing the excess of internationalization in the current paradigm incorporation of International Human Rights Treaties. For this reason, dissociation is used within the ontogenetic and phylogenetic development of humanity, starting from the concrete natural direction of Giambattista Vico, following the archetypal idealization of the divine direction (theocracy), the heroic direction (aristocracy), the direction of humanity (humanist-theocêntrico). Next step, present the idea of human directions, as an archetypal repetition of the conflict of orders and of domination among nations. This last human story, Viquiana's historical perception, is projected into the historical context of the modern and contemporary world, as well as past juridical-archetypal repetitions, a specific optic, embracing the historical events of imperialism in centuries-old nations *raias* no *sec. XIX*, the total war between powers in the first half of the XX century, the process of elaboration and drafting of the Universal Declaration of Human Rights of 1948, the reorganization and polarization of the world order after war and the war against terrorism. The intervention of central countries for the resolution of international conflicts under the justification of violation of human rights is exposed as a repetition of the argument of domination between central nations on the periphery and of regression from humanity to barbarism. Starting from a historicist anthropology, he defends the insustainability of the universal character of human directions, its artificiality, the insufficiency of openness and generality of its normative language for the effectiveness of effective multiculturalism, deviating from its relation to reality and vision of the world from peripheral nations . Defends, in particular, the necessity of regionalization of human rights, through prior constitutional filtering and/or legal regulation of International Trade, the maintenance of system centralization by CR/88, as the National Identity Policy Card, for the national condition the peripheral is not emancipated in terms of social demands, education and concern for the substantive ethics of civil society. Proposes a redirection from legal hermenêutica to achieve national culture. Palavras key: Vico. Mythology. Civil Theology. Universality of Human Rights. Internacionalização. Domination. Barbarism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1 – VICO E O HUMANISMO RENASCENTISTA

1. A retomada da tradição do *studia humanitatis*.....22
2. A dignidade humana e a formação do ser humano pela palavra26
3. A epopeia grega e a “descoberta do verdadeiro Homero”31

CAPÍTULO 2 - MITO E SABEDORIA ANTIGA

1. O mito e a ontologia primitiva41
2. A sabedoria antiga46
3. A teologia natural, vulgar e a dos poetas49

CAPÍTULO 3 – A METODOLOGIA POÉTICA

1. O método jurídico-filosófico-filológico57
2. O princípio do *verum et factum convertuntur*..... 62
3. Os axiomas ou dignidades da Nova Ciência.....73

CAPITULO 4 - OS PRINCÍPIOS DA NOVA CIÊNCIA

1. Providência divina.....	76
1. 1. Providência como <i>pronoia</i> e destino como <i>fatum</i>	
1. 2. O projeto aberto e flexível da Providência no judaísmo	
1. 3. Providência no cristianismo	
a) Providência como ato de governo humano para o tempo e para a eternidade	
b) A Providência governadora de todas as criaturas de Agostinho	
c) Providência como teleologia do bem em Tomás de Aquino	
1. 4. Providência em Vico como mente divina e fato histórico da veracidade das escrituras	
1. . 5. Providência divina e secularização no direito romano	
2. Matrimônios solenes (<i>connubium</i>).....	102
3. Crença na imortalidade da alma.....	108
3.1. Imortalidade da alma helênica e medieval	
a) Homero e a alma como vida-que-se-vai de um não-estar-mais-vivo	
b) O corpo como tumba (<i>soma-sema</i>) e expiação da alma em Platão	
c) A alma como <i>enteléquia</i> do corpo em Aristóteles	
d) O homem à imagem de Deus em Agostinho	
e) O homem como unidade psíquico-física em Tomás de Aquino	
3.2. Imortalidade da alma no humanismo renascentista	
3.3. Imortalidade da alma na <i>Scienza Nuova</i> (1744)	

CAPÍTULO 5 – A HISTÓRIA UNIVERSAL DAS NAÇÕES SEGUNDO VICO

1. A história ideal eterna.....	130
2. Paradigmas de temporalidade: tempo cíclico (eterno retorno) e tempo histórico (uno-contínuo judaico-cristão e uno-progressivo do homem moderno).....	135
3. O tempo na <i>Sn44</i>	144
4. História sagrada e história secular das nações.....	148
4. 1. As primeiras épocas da história sagrada	
4. 2. O mito do dilúvio e a periodicidade da criação na história sagrada	
4. 3. A história das nações como história secular dos gentios	
5. A divisão dos tempos da História Universal das Nações.....	156
5. 1. Idade Obscura (dos deuses) e o direito divino (teocracia)	
a) Primeira Época: o regime teocrático e o domínio monástico e parterno fundado sobre ele	
b) Segunda Época: sob teocracia, o poder dos <i>patres</i> é fortalecido pelas clientelas e a autoridade divina parcialmente atribuída aos heróis	
c) Terceira Época: a que todas as repúblicas foram dos <i>optimates</i> e surgiu a autoridade do estado	
5. 2. A Idade Fabulosa (dos heróis) e o direito heroico (aristocracia)	
a) A idade heroica dos poetas	
b) O Conflito de Ordens entre patrícios e plebeus	
c) O direito heroico	
5. 3. A Idade Histórica (dos homens) e o direito da humanidade (teocêntrico)	

CAPÍTULO 6 - A BARBÁRIE REGRESSADA DA IDADE DOS DIREITOS HUMANOS

1. Rito de passagem do direito da humanidade teocêntrico (da época de Vico) para o direito da humanidade antropocêntrico (da época dos direitos humanos)	197
2. A era dos direitos revolucionários e a emergência do nacionalismo liberal como repetição do arquétipo de dominação das nações centrais sobre as periféricas.....	199
3. O Conflito de Ordens como ideologia da “Tutela dos Poderosos” (<i>trusteeship of the powerful</i>) na origem e funcionamento das Nações Unidas (ONU)	215
4. A construção retórica da Declaração Universal dos Direitos Humanos.....	230
3. 1 – O caso Bernheim	
3. 2 - Os direitos do homem na Carta das Nações Unidas	
3. 3 – Os trabalhos preparatórios da Comissão de Direitos Humanos para a redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948	
a) Estágio 1: a Primeira Sessão da Comissão	
b) Estágio 2: a Primeira Sessão do Comitê de Redação	
c) Estágio 3: a Segunda Sessão da Comissão	
d) Estágio 4: a Segunda Sessão do Comitê de Redação	
e) Estágio 5: a Terceira Sessão da Comissão	
f) Estágio 6: a Terceira Comissão da Assembleia Geral	
g) Estágio 7: a Sessão Plenária da Assembleia de 1948	
5. O paradoxo do fundamento dos direitos humanos	272
6. A barbárie regressada na idade dos direitos humanos	284

CAPÍTULO 7 – DIREITOS HUMANOS E CULTURALISMO

1. A universalidade dos direitos humanos e a natureza histórica do homem.....	302
2. Multiculturalismo e direitos humanos: a necessidade de ação referencial sobre os direitos humanos mediante a filtragem constitucional de tratados internacionais pelos países periféricos.....	308
3. A especificação cultural dos direitos humanos na aplicação	322
CONCLUSÃO	333

Lista de Abreviações e notas

<i>Orat. I</i>	<i>Prima orazione inaugurale</i> (1699)
<i>De rat.</i>	<i>De ratione</i> (1709)
<i>De antiquissima</i>	<i>De antiquissima italorum sapientia</i> (1710)
<i>De mente</i>	<i>De mente heroica</i> (1732)
<i>Risp. I</i>	<i>Risposta</i> (1711)
<i>Risp. II</i>	<i>Risposta</i> (1712)
<i>De universi</i>	<i>De universi juris uno principio, et fine uno</i> (1720)
<i>De constantia</i>	<i>De constantia Iurisprudentis</i> (1721)
<i>DU</i>	<i>Universi Iuris</i> (1721)
<i>Vita</i>	Autobiografia (1728)
<i>Sn44</i>	<i>Scienza Nuova</i> (1744)
<i>DUDH</i>	Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)

As citações da *Scienza Nuova* foram feitas utilizando-se do parágrafos numerados na edição italiana, e reproduzidas na versão em português.

As demais obras, escritas em latim, não contam com numeração por parágrafos. As referências foram realizadas pela página segundo a edição da tradução utilizada.

Para as citações da obra *Direito Universal* (1722) foram utilizadas a tradução em espanhol e italiano, esta a organizada por Nicola Badaloni e a de Fausto Nicolini. As citações fazem referência às páginas apenas da edição traduzida para o espanhol.

Considerando que o desconhecimento e o desprezo dos direitos do Homem conduziram a atos de barbárie que revoltam a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os seres humanos sejam livres de falar e de crer, libertos do terror e da miséria, foi proclamado como a mais alta inspiração do Homem...

... a Assembleia Geral proclama a presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações.

(Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948)

“I have a dream today . . .

When we allow freedom to ring,

when we let it ring from every city and every hamlet, from every state and every city, we will be able to speed up that day when all of God’s children, black men and white men, Jews and Gentiles, Protestants and Catholics, will be able to join hands and sing in the words of the old Negro spiritual, “Free at last, Free at last, Great God a-mighty, We are free at last.”

(Martin Luther King, Marcha sobre Washington, 1963)

A João Maurício Adeodato

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Professor João Maurício Adeodato, expressão maior de conhecimento, paixão e comprometimento com o magistério. Pela inestimável dedicação, paciência, disponibilidade e todos preciosos ensinamentos que gentilmente me concedeu, e contribuiu, no caminho a este resultado, quem serviu-me de exemplo e inspiração, neste período, para persistir no esforço de conciliar os estudos com o trabalho na magistratura.

Ao meu pais, no que contribuíram para minha formação, e fizeram além dela.

Aos meus irmãos, Bruno e Rodrigo.

Aos membros da banca examinadora, por gentilmente terem aceitado o convite de integrá-la e, através disso, conceder-me a oportunidade singular de apresentar uma pesquisa a juristas da mais elevada sabedoria jurídica, à custa de um dispendioso trabalho, e inestimável tempo de dedicação a isso, em meu favor.

Aos Professores e funcionários da secretaria de Pós Graduação da Universidade Nove de Julho (UNINOVE), por todo trabalho e gentileza nesse período.

À Universidade Nove de Julho (UNINOVE), por me conceder uma bolsa de estudos para realizar esta pesquisa.

INTRODUÇÃO

Por que Vico?

Na filosofia contemporânea, o mito deixou ser entendido como uma simples fábula ou pseudo-história. Interpretá-lo passou a significar a descoberta de uma dimensão da experiência sem a qual não seria vivida, nem o que é nele dito encontraria expressão: a simbólica. Sem o recurso a esta linguagem, a experiência permaneceria muda, obscura e encerrada nas suas contradições implícitas.¹

Há uma tendência contemporânea de revalorização do saber mítico em oposição ao cientificismo moderno, por meio de um movimento impulsionado por estudiosos da religião, especialmente historiadores da antiguidade arcaica, e por filósofos, como resultado de um consenso geral em torno da incompatibilidade do saber científico moderno em relação às necessidades éticas específicas das ciências humanas.

Nesse aspecto, o caráter antimoderno de Vico, que marca a originalidade de seu pensamento para o séc. XVIII, pela edição da obra *Scienza Nuova*, antecipou diversas tendências do pensamento contemporâneo.

No séc. XIX, por exemplo, a de buscar na literatura uma fonte de saber filosófico (Herder); no idealismo alemão, a filosofia do espírito e da história (*Geisteswissenschaft*) de Hegel; no historicismo, a consciência histórica (Dilthey) e, mesmo no materialismo de Marx, o recurso a uma dialética historicista.

No século XX continua, por exemplo, com a hermenêutica filosófica (Gadamer e Ricoeur), a retórica (Perelman e Viehweg), a filosofia da cultura (Cassirer), entre outros.

O caráter antimoderno de Vico foi marcado pela oposição ao cartesianismo em seus escritos tardios. Por essa característica, especialistas como Benedetto Croce² e Donald Philip Verene³ consideram que Vico, apesar de historicamente situado no séc. XVIII, tem uma pensamento contemporâneo.

Na seara jurídica, Vico foi retomado em meados do século XX no contexto do pós-guerras, quando juristas passaram a procurar uma alternativa ao positivismo normativista, devido ao mal absoluto concretizado naquela ocasião histórica ter se

¹ RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**. trad. Hugo Barros. Lisboa: Edições 70, p. 179.

² CROCE, Benedetto. **La Filosofia di Giambattista Vico**. 2ª. ed. Bari: Laterza, 1922, p. 239

³ VERENE, Donald Philip. **Vico's Philosophy of Imagination**. Social Research, v. 43, n. 3, p. 410.

mostrado uma possibilidade indiferente aos olhos dessa teoria.

No seu programa pedagógico, Vico aspirava uma síntese entre ciência, prudência e eloquência. Essas mesmas características foram reivindicadas para o processo de eticização do discurso jurídico e a teoria da decisão judicial pós-direitos humanos, concretizada pela pioneira constitucionalização do princípio da dignidade da pessoa humana na Lei Fundamental da Alemanha Ocidental (*Grundgesetz*) em 1949 que, além de assumir o papel de princípio da Constituição da Alemanha unificada com a queda do muro de Berlim em 1989, foi disseminado pelas diversas Cartas Políticas democráticas do Ocidente, inclusive no Brasil, pela sua positivação como princípio fundamental e centralizador na CR/88.

Foi nesse contexto de retomada da tradição humanística, diante da derrocada do positivismo normativista que, em meados do séc. XX, Theodor Viehweg recuperou a retórica jurídica, ou tópica, tornando-a, a partir de então, uma referência de legitimação teórica e *praxis* do raciocínio jurídico europeu. Através dele, os estudos de Aristóteles, Cícero e Vico foram retomados,⁴ o que até então estava restrito a um pequeno círculo de juristas e filósofos historiadores, como Benedetto Croce.⁵

A tópica influenciou a formação do pensamento de Tércio Sampaio Jr., aluno de Viehweg, quem inaugurou a retórica jurídica no Brasil⁶ ao elaborar sua tese de livre-docência intitulada *Direito, retórica e comunicação – Subsídios para uma pragmática do discurso jurídico* em 1974⁷, e formou gerações dos mais proeminentes juristas brasileiros, entre os quais se destaca o realismo retórico de João Maurício Adeodato, sintetizado na sua tese de livre-docência *Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo numa filosofia retórica da dogmática jurídica*, em 2011.⁸

No ápice dessa genealogia das digitas de Vico no direito brasileiro encontra-se Miguel Reale, cujo culturalismo jurídico guiou a organização do Código Civil de 2002 pelos trabalhos como presidente da Comissão redatora do anteprojeto.

⁴ NEVES, Castanheira. **Metodologia Jurídica**. Problemas fundamentais. In: **Studia Iuridica** 1, Boletim da Faculdade de Direito (Coimbra), 1993. p. 72.

⁵ CROCE, Benedetto. **La Filosofia di Giambattista Vico**. Bari: Laterza, 1922.

⁶ ADEODATO, João Maurício. Prefácio. In SCHLIEFFEN, Katharina Grafín Von. **Iluminismo Retórico. Contribuição para uma Teoria Retórica do Direito**. Trad. J. M. Adeodato. Curitiba: Alteridade, 2022. p. 6.

⁷ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Direito, retórica e comunicação: Subsídios para uma pragmática do discurso jurídico**. 3ª. ed. 2014.

⁸ Depois publicada como ADEODATO, João Maurício. **Uma retórica da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª. ed. São Paulo: Noeses, 2014.

É a Vico, e o princípio do *verum ac factum convertuntur*, quem Miguel Reale aponta como modelo paradigmático para estudo dos atos humanos.⁹ Se para Vico o estudo do mundo da cultura passa pela unidade retórica entre filosofia, filologia e direito, Miguel Reale concebe o direito como um modo de experiência histórico-cultural que, no seu tridimensionalismo concreto, passa pela correlação entre fato, valor e norma, ou seja, por três ordens de apreciação em uma unidade concreta: a filosófica, a jurídica e a sociológica.¹⁰

Foi Miguel Reale quem introduziu os estudos de Vico, no Brasil, ao publicar o artigo *Giambattista Vico, a Jurisprudência e a descoberta do mundo da cultura* no primeiro volume da *Revista Brasileira de Filosofia*¹¹, republicado em italiano na tradicional *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, em 1952.

Não houve, contudo, seguimento aos estudos de Vico entre juristas brasileiros. Apesar de jurista por formação, com ideias intimamente ligadas ao direito, as pesquisas acadêmicas ficaram limitadas às disciplinas de história, filosofia e letras.

Mesmo fora do direito, no âmbito da filosofia da história, são raros os trabalhos sobre Vico. A maioria toma por objeto Hegel e Marx, os quais o Brasil já conta atualmente com um número considerável de especialistas.

Nessas condições, após chegar a Vico, a questão colocada foi procurar, nele, algo de útil e atual que justificasse a pesquisa.

Seu entorno intelectual, o humanismo renascentista, por si só, permite uma abordagem diferenciada, em termos de discurso jurídico oficial, e aprofundada, acerca da dignidade humana.

A ideia de culturalismo, associado à temática de dominação das nações mais fortes sobre as mais fracas, que permeia a obra de Vico, apresenta-se como algo atual, especialmente para quem vive num país periférico orientado por direitos humanos, construídos e formalizados, basicamente, pelo protagonismo dos países centrais, mas que funcionam, em termos de peso e medida, de maneira diferente daquilo que idealizados quando da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em

⁹ REALE, Miguel. **O Direito como experiência. Introdução à Epistemologia Jurídica**. São Paulo: Saraiva, 1968. p. 192.

¹⁰ REALE, Miguel. **Teoria Tridimensional do Direito**. 5ª. ed. São Paulo: Saraiva: 2010. p. 57.

¹¹ Artigo republicado na obra REALE, Miguel. **Horizonte do Direito e da História**. São Paulo: Saraiva, 2000. p. 113-127.

1948, bem como nas Cartas Políticas ocidentais

A partir de Vico, cogitou-se a hipótese de trabalhar um modo diferenciado de interação entre ordem interna e internacional dos direitos humanos, ao deparar com o paradigma romanístico Justinianeu incorporado por Vico, que coloca em paralelo o direito nacional (*jus civile*), e o direito da comunidade internacional (*jus gentium*).

Essa ótica culturalista, contudo, arrisca contrastar com o discurso oficial, ao propor um caminho contrário ao da universalização: a incorporação e interpretação/concretização dos direitos humanos, sob uma perspectiva multicultural, requer prévia ação referencial das idiossincrasias de um país periférico (traço específico de desigualdade social), partindo da premissa do caráter polissêmico dos textos legais (tratados, leis e Constituição).

Por meio disso, contesta a existência “natural” de uma “controle de convencionalidade”, no Brasil, em virtude do que disposto no § 3º. do art. 5º. da CR/88, pela incompatibilidade de esquemas organizativos supranacionais, em termos de inter-organizatividade, pela importação, pura e simples, de teorias de interconstitucionalidade.

As construções intelectuais dos países centrais do velho continente, diante da integração comunitária, passaram a adotar bases sistêmicas luhmannianas, segundo J. J. Gomes Canotilho, “apontando para a ideia de Constituição evolutiva, porque era uma ideia interessante a nível de inter-organizatividade. E esta é uma das premissas básicas de Luhmann, que veria na ideia de Constituição evolutiva uma possibilidade na própria evolução do constitucionalismo europeu.”¹²

Por outro lado, conforme observou o constitucionalista português, o caso do Brasil é diferente: “no Brasil a centralidade é ainda do estado de direito democrático e social, que é a carta de identidade do próprio país, que são estes direitos, apesar de pouco realizados, que servem como uma espécie de palavra de ordem para a própria luta política.”¹³

¹² COUTINHO, Jacinto N. M (coord.). **Canotilho e a Constituição Dirigente**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 23. Esta obra publicou uma rodada de perguntas a J. J. Gomes Canotilho em 2001, formulada por destacados constitucionalistas brasileiros, com a finalidade que o jurista português esclarecesse sua mudança de posicionamento em relação a ideias contida na sua tese fundamental da teoria da Constituição Dirigente. As citações são respostas diretas e orais dele, transcritas na obra, às perguntas que lhe foram dirigidas nessa oportunidade.

¹³ *Idem*, p. 35.

Partindo dessas premissas, o trabalho toma por base teórica o culturalismo cristão de Giambattista Vico, focando antes no trabalho de exposição e sistematização de sua filosofia da história, apresentada como história ideal eterna, e desenvolvida como uma História Universal das Nações (capítulo 5).

Para isso, começa por esclarecer os contornos do humanismo renascentista, e situar a posição de Vico nesse movimento (Capítulo 1).

Em seguida, passa a apresentar as bases de seu pensamento, pelo enfoque empregado à mitologia (capítulo 2), à metodologia (capítulo 3), e aos princípios estruturantes da *Scienza Nuova* (Capítulo 4)

A contraposição ao discurso universalista dos direitos humanos parte, no capítulo 6, de sua transformação, a partir do qual assumiu o significado atual (item 1), passa pela sistemática da dominação das nações centrais, sobre as periféricas, na atualidade (item 2), para em seguida tratar do contexto de construção retórica da Declaração Universal dos Direitos Humanos (item 3), bem como de uma antropologia histórica, baseada na natureza histórica do homem (item 1.)

Trata do paradoxo em torno do fundamento de universalidade dos direitos humanos (item 4), seguindo para abordar a barbárie instaurada no mundo contemporâneo, baseada no uso ideológico do discurso dos direitos humanos, como retórica de dominação (item 5), para ao final concluir pela necessidade de revisão da ideia de universalidade dos direitos humanos pelos países periféricos (capítulo 7).

Neste, iniciando pelo paradigma antropológico da natureza mutável do ser humano (item 1), pelo enraizamento temporal à historicidade, parte para a proposta supramencionada de interação da ordem jurídica interna com a internacional (item 2) e, ao final, propõe uma atitude hermenêutica humanista, voltada a uma aplicação justa do texto legal.

A interação de sistemas, interno e externo, supramencionada, será tratada no capítulo 7 (item 2).

Um aspecto metodológico que se faz necessário, previamente, esclarecer, diz respeito à linha interpretativa adotada em torno de Vico.

Entre os comentadores, existem aqueles que fazem a distinção entre uma “primeira gnoseologia viquiana”, próxima ao cartesianismo, como na *antiquissima*, e uma “segunda gnoseologia viquiana”, a da fase de maturidade da *Sn44*, quando fica evidente

todo seu anticartesianismo. Esse é o caso, entre outros, de Rodolfo Mandolfo¹⁴ e Benedetto Croce.

Croce, por exemplo, partindo desse dualismo, aproxima-o do idealismo hegeliano e, por meio disso, apresenta Vico como um anticatólico e antirreligioso, pelo fato de ter explicado como os mitos e as religiões naturalmente foram formadas.¹⁵ Isso, contudo, denota uma certa miscelânea do pensamento desses autores, pela confusão em torno de categorias mentais próprias e distintivas cada um. A aparência, nessa atitude, é mais de uma leitura hegeliana e tendencialmente aproximativa de Vico, do que uma interpretação fidedigna à sua obra. Ademais, uma atitude de desmitologização, como essa, não necessariamente significa assumir uma posição antirreligiosa. Para Paul Ricoeur, por exemplo, perder o *mythos* imediato, como pseudo-saber, o falso *logos* do mito, é reencontrá-lo como *mythos*, pois o mito “só poderá provocar uma nova peripécia do *logos* mediante uma passagem pela exegese e pela compreensão filosófica.”¹⁶

Uma aproximação mais plausível a Hegel diz respeito a linhas que contenham traços mais suaves de um hegelianismo atenuado, como em Gadamer, pela ideia de tradição e círculo hermenêutico (*Hermeneutische Zirkel*). Ambos compartilham uma certa contenção dos limites de possibilidade da razão, convergindo quanto à condição de ser finito da natureza humana, como ente histórico. Enquanto Gadamer trabalha com os condicionamentos da compreensão, inerentes à historicidade do ser-aí heideggeriano, Vico concebe o homem como uma criatura divina decaída, tornada imperfeita pelo pecado originário cristão e, o absoluto, como algo que lhe é inalcançável. A impossibilidade de uma razão absoluta em Gadamer, desse modo, aproxima-se, nesses termos, da retórica do *sensus communis* de Vico.¹⁷

Ambos – Gadamer e Vico – descartam a via científica metodológica como forma de acesso à verdade, em Vico posta como verdade divina de um ser Uno e perfeito: Deus.¹⁸

Outra chave de leitura é considerar os trabalhos prévios à *Sn44* como

¹⁴ Rodolfo Mandolfo. **Verum Factum. Desde antes de Vico hasta Marx.** trad. O. Caletti. Buenos Aires: Guida, 1971, p. 71.

¹⁵ CROCE, Benedetto. **Saggio sullo Hegel. Seguito da Altri Scritti di Storia della Filosofia.** Bari: Laterza, 1913, p. 50.

¹⁶ RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal.** trad. Hugo Barros. Lisboa: Edições 70, p. 180.

¹⁷ Sobre essa convergência entre Vico e Gadamer: VOLPI, Alessandro. Gadamer e Vico. Il *sensus communis* nell'ermeneutica filosofica. **Revista Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy.** Romania. vol. X, n. 1. Junho/ 2018, p. 122-148. Disponível em: <https://www.metajournal.org/articles_pdf/122-148-volpi-meta-techno.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2023.

¹⁸ GADAMER. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Trad. Flávio P. M. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p.525.

preparativos, introdutórios, mas partes integrantes de um processo de maturação do pensamento em sua unidade.

Esta tese segue essa segunda linha, basicamente por duas razões: a) a originalidade singular de Vico é maior no campo extrafilosófico como historiador, especialmente do direito, do que como filósofo, mais concentradas em Platão, nos latinos e na filosofia cristã; b) a *Sn44* contém diversas remissões explicativas de obras anteriores, principalmente do *DU*, em que se percebe funcionar como uma espécie de obra introdutória à *Sn44*, e Vico não menciona, no decorrer desta última, ter abandonado ideias passadas. Pelo contrário: em 1728, após já ter escrito a *Scienza nuova prima*, publica em Veneza, no primeiro tomo da revista *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, a autobiografia *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, em que reafirma seu projeto de fazer ciência com o mundo civil, o mundo da cultura, pela perspectiva de uma teologia civil da providência divina, o que mostra questionável considerá-lo um antireligioso.

CAPÍTULO 1 – VICO NO CONTEXTO DO HUMANISMO RENASCENTISTA

O objetivo deste capítulo é descrever a ambiência histórica de Giambattista Vico, mediante a descrição dos contornos do humanismo renascentista, que o distinguem como corrente de pensamento autônoma e específica, em relação às demais formas de “humanismos”, devido à vulgarização dessa expressão.

1. A retomada da tradição do *studia humanitatis*

Os contornos da expressão *humanismo* foram emudecidos pela vulgarização de seu emprego na linguagem corrente. Por um lado, passou a referir-se genericamente a estudos literários ou históricos, como antagônico ao conceito de cultura cientificista;¹⁹ de outro, em grande parte por influência da doutrina católica, alude ambigualmente a tudo aquilo que se volte, de maneira geral, à valorização da pessoa humana.

No direito acontece algo parecido. A partir de meados do século XX passou a designar, pela positivação dos direitos fundamentais, tudo aquilo que encontre ligação, direta ou indiretamente, com o princípio constitucional da dignidade humana.

A dispersão semântica do termo “humanismo” ocorreu a partir da fragmentação de correntes científicas que se anunciaram como “humanistas”. Os séculos XIX e XX foram um espaço de novas formas, variadas e muitas vezes contraditórias, de humanismos.

É o que aponta Lima Vaz, ao exemplificar os casos do “humanismo ateu”, de filiação marxista, o “humanismo científico”, de tradição positivista, o “humanismo pragmatista”, de origem norte-americana, o “humanismo evolucionista” de Julian Huxley, o “humanismo existencialista” de Sartre, entre outros.²⁰

Por esse esvaziamento ontológico, mesmo o nazismo permite seja enquadrado como uma forma de humanismo. Fundado sob a fábula de um antropocentrismo restritivo, vincula-se a uma criação conceitual artificial de “raça

¹⁹ REINHARDT, Volker. **Il Rinascimento in Italia**. Trad. Paolo Rubini. Bologna: Mulino, 2004. P. 107.

²⁰ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Humanismo hoje: tradição e missão**. In: Síntese, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 159, 2001.

superior”, um humanismo supraindividual centrado na suposta depuração da raça humana.²¹

Algo similar é feito hoje pela prevalência do paradigma antropocentrismo universalista, que coloca o meio ambiente e todos os seres da natureza como instrumento e utilidade de si mesmo.

Segundo Lima Vaz, essa era dos “humanismos” durou até a crise dos anos 70 do século XX, com a dominância avassaladora do niilismo e da tradição pós-moderna.²²

Verifica-se nisto um contraponto entre o “humanismo teocêntrico” - cuja estrutura teórica fundamental promove uma interpretação verdadeiramente humanizante da dinâmica objetiva da modernidade -, e a falência histórica do “humanismo antropocêntrico”. O pleonasmo dessa expressão, inclusive, denuncia sua própria inviabilidade teórico-prática, além de abrir espaço para ser usada aos mais variados interesses, por vezes antagônicos.²³

O termo renascimento restou consolidado no séc. XIX, em grande parte pela obra *A cultura do Renascimento na Itália*, de Jacob Burckhardt, que a designa como uma época de surgimento de uma nova cultura, oposta à medieval.²⁴

O termo “humanista” foi cunhado em meados do séc. XV para se referir

²¹ “Conta-se que, durante a primeira guerra mundial, um sargento teria gritado para seus recrutas: “eu tenho o máximo de consideração por vocês, mas ela não vai degenerar em humanidade”. Esse era o conceito de humanidade. Cumpru-se depois a terrível profecia de Grillparzer: “o caminho da cultura alemã foi da humanidade, através do nacionalismo, até a brutalidade”. Três lemas eleitorais do nacional socialismo expressam, na mesma medida, a negação da humanidade e dos direitos do homem: “Direito é o que é útil ao povo”, “a utilidade comum é superior à individual” (superior mesmo ao valor do indivíduo, precisamos acrescentar) e “tu não és nada, o povo é tudo”. RADBRUCH, Gustav. Introdução à Filosofia do Direito. Trad. Jacy S. Mendonça, p.83.

²² LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Humanismo hoje: tradição e missão**. In: Síntese, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 159, 2001.

²³ *Idem*, p. 166.

²⁴ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: do humanismo a Descartes**. vol. 3. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 10. Essa obra referida por Giovanni Reale e Dario Antiseri como marco fundamental da consolidação do termo “renascimento” contribuiu para a difusão de um preconceito em relação à produção intelectual da Idade Média, considerando que implicitamente associa a imagem de superação de uma suposta “Idade das Trevas”, devido à queda do pensamento secular e o domínio intelectual do teocentrismo e da teologia nesse período: “Como competidora de toda a cultura da Idade Média, essencialmente clerical e fomentada pela Igreja, aparecia uma nova civilização, fundamentando-se naquela que havia do outro lado da Idade Média. Seus representantes ativos tornaram-se influentes porque sabiam o que os antigos sabiam, tentavam escrever como os antigos escreviam, começaram a pensar e a sentir como os antigos pensavam e sentiam. A tradição à qual se devotavam passou a ser em tudo uma reprodução genuína. (...) Fora da esfera da poesia os italianos foram também os primeiros europeus a exibir a capacidade e a inclinação para descrever com suficiente precisão o homem conforme aparece na história, com suas características internas e externas.” BURCKHARDT, Jakob. **A cultura do renascimento**. Brasília: UNB, 1991, p. 121 e 199..

aos termos de legista, jurista, canonista e artista, e indicar estudiosos de gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral. Falava-se, na época, em *studia humanitatis*, em referência ao que, no séc. V, Cícero e Gélio designavam como educação e formação espiritual do homem.²⁵

O conceito de “humanismo” passou a ser usado, contudo, somente no séc. XIX, ao que parece pelo filósofo e teólogo alemão F. I. Niethammer (1776-1848), para designar os estudos das humanidades (*studia humanitatis*), traduzido pelos estudos clássicos e o espírito que lhe é próprio, em contraposição com a área cultural coberta pelas disciplinas científicas.²⁶

Nesse contexto, o *studia humanitatis* significou um determinado ciclo de disciplinas: gramática, retórica, história, poesia e filosofia moral. O estudo de cada uma delas incluía a leitura e interpretação dos escritores latinos usuais e, em menor medida, dos gregos, em latim, após a tradição dos clássicos. Não abarcava, contudo, um curso abrangente de filosofia. Apenas a disciplina de filosofia moral, especificamente, chegou a ser incluída em seu programa. Áreas como a lógica, filosofia natural, metafísica, matemática, astronomia, medicina, teologia e direito, não lhe eram próprias.

O humanismo renascentista ficou conhecido como um movimento de redescoberta dos valores imanentes do homem através da literatura, da filologia e da retórica.

O renascentismo marcou a passagem do teocentrismo medieval para o antropocentrismo em um redirecionamento intelectual mais amplo, na direção do iluminismo e do pensamento secular moderno. Apesar de mais “humano” e secular, contudo, o pensamento renascentista não se desvinculou por completo da influência religiosa. A temática divina deu lugar à humana, mas em um discurso que o sagrado ainda estava presente.

Enquanto a ciência se voltava para a descoberta do mundo exterior, numa transição do teocentrismo ao antropocentrismo, a Renascença colocou em perspectiva a natureza plena e integral do homem, seu mundo interior e a individualidade.²⁷

²⁵ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: do humanismo a Descartes**. vol. 3. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 5

²⁶ *Idem*, p. 4.

²⁷ BURCKHARDT, Jakob. **A cultura do renascimento**. Brasília: UNB, 1991. p.184.

Essa ênfase do pensamento renascentista sobre o homem, e seu lugar no mundo, não foi inteiramente nova. Os clássicos, mais do que inspiração, foram tomados como modelo de perfeição. O discurso, diante disso, assumia tanto mais valor quanto aparentasse como sua cópia perfeita.

O movimento renascentista articulado entre meados do séc. XIV e início do séc. XVII concentrou uma variedade de abordagens por diferentes escolas e pensadores acerca dos problemas difusos relacionados à concepção de homem que, de maneira ampla e complexa, impossibilitou o consenso em torno de um denominador comum.²⁸

Fora da esfera da poesia, os italianos foram também os primeiros a exibir uma capacidade para, com suficiente precisão, descrever o homem como ser histórico nas suas características internas e externas.²⁹

Naquela época, enquanto as ciências da natureza encontravam-se em plena efervescência devido às descobertas da física de Galileu, o humanismo renascentista caminhava na linha contrária, anticientificista, de valorização do homem pela transcendência de sua raiz metafísica, ainda alocada no sagrado.

As questões do livre-arbítrio, destino e predestinação são, em um sentido amplo, problemas intimamente relacionados com o conceito de homem, e estudados tanto pelos renascentistas católicos como pelos reformistas, através da teologia do pecado e da salvação.³⁰ O próprio conhecimento da religião é tomado como experiência de um mundo que se abre pela palavra divina, ao lado da filosofia, como meio de aprofundar nosso variado comportamento diante da realidade.

Como filosofia, contudo, não houve consenso se o humanismo chegou a consolidar uma tradição.

Paul Oskar Kristeller lhe nega-lhe o alcance filosófico.³¹ Afinal, teria resultado apenas no desenvolvimento de um programa cultural e educativo importante, mas limitado. Seu interesse primário não seria filosófico, mas poético-literário. Ao lado dele, filósofos da mais alta expressão não dispensaram maior deferência.

²⁸ REINHARDT, Volker. **Il Rinascimento in Italia**. Trad. Paolo Rubini. Bologna: Mulino, 2004. P. 107.

²⁹ BURCKHARDT, Jakob. **A cultura do renascimento**. Brasília: UNB, 1991. p. 199.

³⁰ KRISTELLER, Paul Oskar. **El pensamiento Renascentista y sus fuentes**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 228.

³¹ *Idem*, p. 42.

Hegel censura a filosofia latina, a qual funda o Humanismo, por considerá-la uma filosofia “popular” e “não especulativa”, excessivamente ligada ao concreto, estagnada no pensamento figurativo e metafórico, sem condições de elevar-se à altura do pensamento puramente abstrato, próprio de uma autêntica filosofia. A filosofia humanista seria uma categoria de correntes supérfluas que contribuíram muito pouco para a filosofia.³²

Heidegger expressava posição semelhante. Sua posição crítica dirigia-se a tudo relacionado à tradição latina que, para ele, foi uma má interpretação do pensamento grego original, enraizado na metafísica do ente, ao invés do ser.³³

A exclusão da poética e da retórica das ideias filosóficas segue a lógica reducionista do pensamento científico, pela pretensão de explicar racionalmente o ente, atitude daqueles que degradam a arte da palavra a uma pura arte de persuasão e, a poesia, a um modo de expressão puramente literário.

Outra linha reconhecem ao humanismo renascentista o caráter filosófico própria de uma autêntica corrente de pensamento, como Eugenio Garin³⁴ e Ernesto Grassi.³⁵

Para Eugenio Garin, a negação da importância filosófica do *studia humanitatis* renascentista decorre da inadequação a uma determinada concepção específica de filosofia. “No mais das vezes, entende-se por filosofia a construção sistemática de grandes proposições, negando-se que a filosofia também pode ser outro tipo de especulação não sistemática, aberto, problemático e pragmático.”³⁶

Dessa maneira, seguindo essa linha, a atenção filológica com os problemas particulares constitui, precisamente, a nova filosofia, ou seja, o novo método de examinar os problemas que não deve ser considerado ao lado da filosofia tradicional, como um aspecto secundário da cultura renascentista.

³² GRASSI, Ernesto. **La filosofia del Humanismo. Preeminencia de la palabra**. Barcelona: Anthropos, 1993. p. 21.

³³ *Idem*, 1993. p. 8.

³⁴ GARIN, Eugenio. *La cultura del Rinascimento*. Milano: Saggiatore, 2012; GARIN. *El Renacimiento Italiano*. Trad. Antoni Vicens. Barcelona: Ariel, 1986; GARIN. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. Trad. Cecília Prada. São Paulo: UNESP, 1996.

³⁵ GRASSI, Ernesto. **La filosofia del Humanismo. Preeminencia de la palabra**. Barcelona: Anthropos, 1993.

³⁶ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: do humanismo a Descartes**. vol. 3. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 7.

2. A dignidade humana e a formação do ser humano pela palavra

Neste item será tratada a maneira específica pela qual o humanismo renascentista tratava a linguagem, como objeto central de reflexão, e que reorientou os estudos do campo das ciências da natureza para o das humanidades, dentre os quais a poesia, como no pensamento de Vico.

A singular preocupação com a linguagem, em geral, e a literária, em particular, conferiu um caráter específico ao estudo dos humanistas em torno dos clássicos gregos e, sobretudo, latinos, a partir da segunda metade do séc. XV.

Desde Platão, o imutável, perene, ahistórico foram elevados à categoria de meta suprema da metafísica e a ideia de uma linguagem racional tornou-se um elemento decisivo do filosofar. Esse modelo, próprio da modernidade, segue uma concepção apriorística, ahistórica do ente e, na linguagem, uma ontologia que exclui todo significado múltiplo e figurado das palavras, dos tropos. Como definição invariável, a determinação ontológica do ente toma algo como objeto que existe “em si”.³⁷

A tradição humanista, diferentemente, concebe a palavra como experiência originária da interpretação do ser em sua historicidade: da palavra que não é suscetível de ser explicada nem enclausurada em uma definição racional. Essa valorização da retórica poética não parte do ente e de sua definição racional, mas do problema da própria palavra e de sua experiência.³⁸

O valor sacro da palavra era extraído da exigência de conformação do espírito, para que entre a alma e o corpo não houvesse desvio, e que no fim o corpo iluminado pela alma não fosse uma prisão que encerra em si mesmo, mas uma fonte luminosa de descoberta e revelação. O domínio da palavra significa o domínio do espírito. A reverência da palavra, no evento irrepetível da poesia, da história, da literatura, fala de um tempo, de uma vida, de uma alma e celebra, para além do tempo e do espaço, a transcendência de uma comunhão espiritual.³⁹

³⁷ GRASSI, Ernesto. **Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica**. Barcelona: Anthropos, 2017, p. 27.

³⁸ *Idem*, p. 191.

³⁹ GARIN, Eugenio. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. Trad. Cecília Prada. São Paulo: UNESP, 1996, p. 87.

As disciplinas do *studia humanitatis* cultivaram, através da filosofia moral, uma forte dimensão ética da experiência grega e romana, pela ideia de que a comunidade de cidadãos deveria exercitar a virtude cívica. Através disso, a consciência da importância da educação para formação individual, visando tornarem-se cidadãos virtuosos.

Nessa ordem de ideias, pela educação o caráter individual, inicialmente em estágio bruto, rústico, haveria de ser moldado, aprimorado, para se conformar ao *ethos* - como que os costumes das comunidades, ou ao *mos maiorum* dos romanos, a exemplo do costume de culto aos antepassados. Com isso, certas capacidades deveriam ser plenamente desenvolvidas pelo cidadão para o exercício da função deliberativa e da decisão acerca do bem-estar coletivo.

A educação converte-se, aqui, em formação, isto é, na modelação do homem integral de acordo com um tipo fixo, que manifesta a forma integral do homem, tanto na conduta exterior, como na atitude interior.

Chama-se "formação" a capacidade de ir além do subjetivo. Nós nos formamos quando nos desenvolvemos, aperfeiçoamos: é a partir daí que a vida individual e a formação estão intimamente relacionadas.⁴⁰ Somos formados através e na transcendência: através dela, vamos além, em direção ao novo.

Essa importância dispensada à formação foi permanentemente almejada no mundo aristocrático da Grécia antiga, de onde esse ideal se origina, a *paideia*, e assume o sentido espiritualizado de homem superior. São os gregos que ultrapassam seus limites de um simples povo particular para se inscrever como membros num vasto círculo de povos com valores comuns, a humanidade.

A educação, de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser, é a autêntica *paideia* grega, considerada modelo por um homem de Estado romano, cuja tradição latina serve de inspiração aos humanistas da renascença.

Nela o legislador era considerado, ao lado do poeta, o educador do seu povo, ambos contendo máximas da sabedoria poética, como atividades estreitamente afins.⁴¹

⁴⁰ GRASSI, Ernesto. **Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica.** Barcelona: Anthropos, 2017, p. 95

⁴¹ JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do Homem Grego.** Trad. Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p.143.

Nesse paradigma, acima do homem como ser gregário ou isolado, surge o homem como ideia, de imagem e valor universal, que serve de inspiração aos educadores gregos, poetas, artistas e filósofos.⁴²

Ao lado da educação, os humanistas renascentistas desenvolveram a ideia de vida individual a partir da assimilação de outra noção clássica intimamente a ela relacionada: a de *areté*.

Os gregos sempre consideravam a destreza e a força incomuns como base de qualquer posição dominante. A *areté* é a expressão do mais alto ideal aristocrático de heroísmo guerreiro, um atributo próprio de nobreza. Por essa razão, senhorio e *areté* eram estreitamente unidos. É no conceito de *areté* que se encontra o ideal de educação dessa época.

Na nobreza desse ideal de formação individual, uma das experiências fundamentais pelas quais o indivíduo se destaca é pelo dom de ir além do que está diante si. Na poética, esse dom é, pela imaginação, realizado através da transformação da realidade para que surjam novos objetos que nada têm a ver com os objetos dos sentidos; na política, é pelo transcender o que está diante de nós, ao prever o que ainda não aconteceu. Dessa maneira, pela formação o humano revela a essência mais profunda do seu existir histórico, rumo à transcendência.

Em um período de decadência da Grécia antiga, que ainda se utilizava das obras de Homero como modelo de formação, Platão contrapôs uma forma diferente de pedagogia, a da alma humana, a meio caminho entre o mundo corpóreo e o transcendental de formas puras.

Ler textos significa abrir mundos e, particularmente, o humano. Um mundo em que o problema da verdade lógica lhe é estranho, pois a palavra é expressão não simplesmente de uma experiência lógica, mas também poética, com dinâmica própria.⁴³

Nos *studia humanitatis* a filologia surgiu como um novo campo de investigação. Através dela, a importância da palavra foi renovada pelo forte significado educativo, formador do ser humano, um aspecto que define o ser humano e lhe imprime função orientadora. Perguntar algo, com base em algo, tornando-o assim um objeto de

⁴² *Idem*, p.7.

⁴³ GRASSI, Ernesto. **Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica.** Barcelona: Anthropos, 2017. p. 114.

investigação, significa também fazer ciência⁴⁴

Quando Descartes procurou fundamentar o método científico no campo da filosofia e das ciências espirituais, equacionou o conceito de verdadeiro com o racional, objetivo. A tradição humanista, e o mundo da cultura, representam um contraponto a essa concepção moderna objetivante, inteiramente determinado pela razão e o método científico.

Ao lado da preocupação com a cultura e a erudição através da revitalização dos clássicos, a renascença direcionou-se também para outro domínio: o da natureza humana, o que guarda uma especial relevância ao estudo dos direitos humanos, elaborado em torno de uma visão antropocêntrica de mundo.⁴⁵

De outro lado, a ideia dos direitos humanos que o homem ocupa um lugar privilegiado no universo rechaça a teológica de considerá-lo uma criatura de pequena estatura, à mercê de forças poderosas divinas, naturais ou históricas.

Vico insere-se nessa tradição religiosa, ao elaborar uma teologia civil em que a natureza humana parte da doutrina católica, pelo relato bíblico de Adão e Eva, como decaída pelo pecado original, mas mutável no tempo segundo seu progredir histórico na existência mundana.

Como antimoderno, Vico rejeita a primazia da verdade lógica e, no seu lugar, trabalha com aquilo que se assemelha ao verdadeiro, ao verosímil, que não é mais que um passo em direção à verdade, uma forma imperfeita da verdade que nunca é plenamente alcançável em sua forma absoluta, dada a finitude da mente humana.⁴⁶

Para ele o problema da verdade lógica é completamente estranho a este mundo, eis que, como um genuíno humanista, a palavra não é expressão de uma simples experiência lógica, mas também poética, com autonomia própria no campo das imagens.⁴⁷

Até agora, neste item, foram apresentados os contornos que o humanismo renascentista, de uma maneira geral, tratou a linguagem, e aprofundou-se nela como uma

⁴⁴ *Idem*, p. 126.

⁴⁵ Delimitação conceitual: a expressão “direitos humanos” utilizada nesta tese designa-os no sentido dos direitos humanos globalizados, emergidos após o período revolucionário e positivados internacionalmente a partir da DUDH de 1949, principalmente quando considerados nas relações horizontais interestatais. Quando disser respeito a direitos humanos especificamente no plano interno dos Estados nacionais, como relação vertical de direito público com o indivíduo, serão referidos como “direitos fundamentais.”

⁴⁶ VICO, Giambattista. *La antiquíssima sabiduría de los italianos*. In: _____. *Obras*. Trad. Francisco J. Navarro. Barcelona: Anthropos, 2002, p. 134.

⁴⁷ GRASSI, Ernesto. *Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica*. Barcelona: Anthropos, 2017, p. 118-119.

temática central.

Esse caráter linguageiro do humanismo renascentista será retomado e aplicado no último capítulo desta pesquisa (item 3)

Por agora, o próximo item irá procurar delimitar os contornos e as características da poesia épica, fundada por Homero, onde Vico revela sua mais profunda capacidade teórica e originalidade, de onde partem suas maiores contribuições à história, à linguística e à literatura, pela interpretação inovadora das literatura antiga (*Ilíada* e da *Odisséia*), bem como da própria figura de Homero.

A essa nova abordagem de Homero, e seus textos, Vico denomina, sem falsa modéstia, de “A descoberta do novo Homero”, nome que empresta ao título do Livro Terceiro de sua maior obra, a *Sn44*, para se referir à sua própria interpretação original da obra de Homero, referindo-se ao seu significado supraliterário, como importante “tesouro histórico”, onde se encontram vários elementos passíveis de revelar os costumes, a sociedade, a mentalidade, enfim, o espírito daquela época, bem como, até mesmo, quem seria a figura enigmática de Homero.

3. A epopeia grega e a descoberta do verdadeiro Homero

A épica é uma composição narrativa, em poesia, desenvolvida na sociedade oral, que se ocupa do grandioso, do heroico, dos grandes feitos realizados por homens superiores.

Esses feitos, porém, não se desenvolvem no tempo humano, histórico, mas no mítico, habitado pelos deuses. Portanto, para ser verossímil, essa história não pode ser contada por um homem, um mortal, mas um poeta inspirado, um aedo.

O aedo executava a canção da composição épica, mas a autoria do poema era reconhecida à musa, única testemunha da veracidade daquilo que é narrado. O desenvolvimento da atividade poética é inseparável dessas duas noções complementares: a de musa e a memória que, como duas potências religiosas, desenham a significação do real e profundo da *alétheia* poética.⁴⁸

Na época pré-letrada da comunicação oral, a educação dependia da palavra

⁴⁸ DETIENNE, Marcel. **Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Trad. Ivone. C. B. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 10.

falada. Para retê-la, conservá-la, contava apenas com a memória. A musa traz à memória tudo aquilo que deve ser contado ou cantado. Por esse motivo, no começo dos poemas épicos há sempre uma invocação para que a musa cante por intermédio do poeta.

Homero, por exemplo, era um aedo. Aedo vem do grego *aoidós*, que significa cantor. Na Grécia antiga, o aedo era o cantor que apresentava composições religiosas ou épicas, ao som da cítara, enfeitado e combinando de acordo com o seu talento.⁴⁹ Os poemas homéricos eram compostos e cantados por *aedos* que se faziam acompanhar de um pequeno instrumento de cordas, a *phórmnix*.⁵⁰

Na *Ilíada*, o aedo aparece no canto II (v. 595), em que Tamíris, por ter desafiado as musas, dizendo ultrapassá-las, é tomado pela cegueira e destituído do canto divino.⁵¹ No canto final, XXIV (v. 725), quando do funeral de Heitor, essa figura retorna.⁵²

Homero, quer tenha sido uma figura individual ou coletiva, nunca se identifica, nem se apresenta como autor. A autoria da *Ilíada* e da *Odisseia* é atribuída à musa que, mais que apenas convidar a cantá-lo, no canto VIII da *Odisseia* (v. 73) “o instiga a celebrar a glória heroica”.⁵³

Não é apenas um executor do poema que simplesmente reproduz, pois a musa o inspira. Desde a abertura da *Ilíada*, o enunciador do canto se define por manter relações com duas segundas pessoas: a deusa que ordena que cante, e os ouvintes, para os quais canta.⁵⁴ Na sua diversidade, essa linguagem homérica nunca foi falada por ninguém, somente cantada como o conjunto de uma longa tradição que rompe a realidade cotidiana.⁵⁵

Os nomes que habitam a épica são mitológicos. Como tais, integram a memória coletiva de uma sociedade sem necessidade de maiores explicações. Não são contados desde a origem, mas a partir de um determinado momento significativo: o que demanda alguma explicação é desenvolvido na forma de digressão.

Composto em versos, conta com a presença dos deuses que participam de

⁴⁹ ROMILY, Jacqueline de. **Homero. Introdução aos Poemas Homéricos**. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 14.

⁵⁰ VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. São Paulo: Cia das Letras, 2002, p. 15.

⁵¹ HOMERO. **Ilíada**. Ed. Bilíngue. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020, p. 85.

⁵² HOMERO. **Ilíada**. Ed. Bilíngue. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020, p. 935.

⁵³ HOMERO. **Odisseia**. Ed. Bilíngue. Trad. Trajano Vieira. 3ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2020, p. 201.

⁵⁴ BRANDÃO, Jacynto Lins. **Antiga musa. Arqueologia da ficção**. 2ª. ed. Belo Horizonte: Relicário, 2015, p. 35.

⁵⁵ ROMILY, Jacqueline de. **Homero. Introdução aos Poemas Homéricos**. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 27.

dos feitos extraordinários dos homens superiores: heróis, nobres, a aristocracia, enfim, aquele círculo restrito de homens que alcançam contato com as divindades, que tem destino, e cujos nomes serão imortalizados na memória.

Um dos atributos dos deuses é o de serem imortais, habitantes de outro universo. Tudo aquilo que os homens podem conhecer neles se encontra muito mais belo, muito mais brilhante, muito maior.⁵⁶

A humanidade e proximidade dos deuses gregos induzia uma estirpe, que com plena consciência do seu orgulho aristocrático se sentia intimamente aparentada aos imortais, a supor que a vida e as atividades das forças celestes não diferiam muito das que tinham lugar na sua existência terrena.⁵⁷

Já os heróis não são homens comuns que honraram realizações nobres. Em grego, esse termo designava homens divinizados a quem, após a morte, prestava-se culto.

Em Homero, porém, o sentido é outro. Designam homens perfeitos, superiores, os melhores, mas que, apesar de tudo, mantém a condição de simples mortais, até mesmo quando se tratam de filhos de deuses. Fora isso, nada os afasta da condição humana.

Como homens perfeitos, esses heróis homéricos detêm todas as qualidades a que um homem pode aspirar e os fazem constituir um mundo à parte: são reis. Homero alia, propositadamente, duas ideias: “nobre rei e poderoso guerreiro”, o que confere um novo sentido ao termo herói e ao significado de heroísmo. Esses reis são, por definição, bravos. Impelidos até ao limite da coragem e da generosidade, estão sempre prontos a aceitar a morte quando seja preciso, e aceitar o próprio sacrifício em nome daquilo que mais aspiram: o renome e a glória.⁵⁸

Todo o autêntico feito heroico está sedento de honra. Os mitos e as lendas heroicas constituem arquétipos - exemplos e modelos de ação -, que servem de inspiração ao pensamento, modelo ideal e normativo para a vida.

O mito serve, sempre, de instância normativa a que apela o orador. Na narrativa encontram-se modelos de validade universal, e não meramente fictícia, mesmo que originalmente o tenham sido, ao imortalizar acontecimentos históricos e consolidar

⁵⁶ *Idem*, p. 75.

⁵⁷ JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do Homem Grego**. Trad. Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 80.

⁵⁸ ROMILY, Jacqueline de. **Homero. Introdução aos Poemas Homéricos**. Lisboa: Edições 70, 2001. p. 87.

toda uma tradição.⁵⁹

Esse mundo dos heróis é o da idade de bronze. Nessa época, o ferro já era conhecido, mas ainda uma raridade. Na epopeia quase tudo é de bronze.

São dois os grandes temas épicos: a guerra e a viagem marítima, que possibilitam a transmissão e preservação, no tempo, de valores associados à coragem e à honra. O espaço desses acontecimentos é privilegiado para a ocorrência dos grandes feitos e façanhas dos heróis. Os cenários deles interferem nas ações humanas em que o maravilhoso pode acontecer.⁶⁰

A história da literatura europeia começa com os poemas de Homero e de Hesíodo. Enquanto escritos, não se inspiram em nenhum modelo anteriormente registrado, naquela tradição que era puramente oral. *A Ilíada* e *a Odisseia*, como *a Teogonia* e *Os trabalhos e os Dias*, não tem linhagem, não tem tradição.⁶¹

Ilíada e *Odisseia* apresentam o mesmo estilo e inspiração geral, mas de dois mundos distintos. Uma trata da guerra e opõe heróis entre si; o outro do regresso e de aventuras solitárias no mar, opondo um homem sozinho às tempestades, aos monstros e às feiticeiras.

A *Ilíada* é um poema de guerra. Em caso de necessidade, os próprios deuses intervêm para contrariar os processos de paz. Discorre sobre um mundo dominado pelo espírito heroico da *areté*, e que corporifica esse ideal em todos os seus heróis. Junta numa unidade ideal indissolúvel a imagem tradicional dos antigos heróis, transmitida pelas sagas e incorporada aos cantos, e as tradições vivas da aristocracia do seu tempo, que já conhece a vida organizada da cidade.⁶²

Nela, Aquiles é quem representa o ideal da guerra, mas carrega algo de trágico. Enquanto outros enxergam na vitória a possibilidade de pilhar, violar, saquear, Aquiles deseja immortalizar seu nome mediante feitos extraordinários, e que ninguém mais poderia jamais igualar. Troia torna-se um palco em que ele vê a possibilidade de brilhar, a oportunidade única para que seja aquilo que nasceu para ser.

⁵⁹ JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do Homem Grego**. Trad. Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 67.

⁶⁰ VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.p. 15

⁶¹ HAVELOCK, Eric. A. **A musa aprende a escrever**. Trad. Maria L. S. Bárbara. Lisboa: Gradiva, 1996. p. 31.

⁶² JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do Homem Grego**. Trad. Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 39.

Aquiles, contudo, talvez seja o único a lutar pela honra e pela imortalidade de seu nome. Os outros lutam pelo butim, as escravas sexuais, pela possibilidade de matar. Aquiles, porém, luta pelo *Kléos*, para que seu nome seja cantado por toda a eternidade. Morrer jovem em batalha, para ele, é ser eternizado pelos feitos heroicos.⁶³

Já a *Odisséia* narra um momento seguinte ao da *Ilíada*, envolvendo o longo retorno para casa de Ulisses, após o fim da guerra de Troia. Enquanto Aquiles fica paralisado na eternidade, Ulisses é quem fica aprisionado no tempo por dez anos na guerra, e mais dez no mar.

Vitoriosos, os aqueus repartem os tão almejados espólios da guerra, dentre os quais tesouros e escravas, mas não Ulisses, que quer e precisa voltar, pois ele é o homem cultural, civilizado. Nessa condição, precisa voltar para o seu mundo, o do patriarcado, dos comedores de pão. Como ser cultural, ele vive para homenagear seus pais, transmitir valores a seus filhos, assim como sua terra, que foi cultivada pelos antepassados, assim como será por seus descendentes.

A terra que dá o trigo é o indício seguro da presença humana. É a ela que Ulisses se entrega quando retorna a Ítaca. Esse cultivo da terra é, também, um culto dos deuses. Ulisses representa essa cultura, que precisa ser transmitida.

Na *Odisseia*, o motivo de regresso do herói, o *nostos*, ligado à guerra de Troia, conduz à representação intuitiva da sua vida na paz. Esses cantos remetem ao lado humano da vida dos heróis de uma época posterior, alheio à descrição das batalhas sangrentas, quando experimentavam refletir a própria vida nos destinos e nas sagas passadas.

Quando a *Odisseia* pinta a existência do herói depois da guerra em viagens, aventuras e a sua vida caseira com a família e os amigos, inspira-se na vida real dos nobres do seu tempo. Ela constitui, assim, uma fonte primordial de conhecimento da situação da antiga cultura aristocrática.⁶⁴

Naquele tempo, o modo habitual de comunicação entre os homens e deuses era através dos auspícios, pelo sacrifício sangrento. Durante toda a *Odisséia* a diferença entre o mundo selvagem e o mundo civilizado - o grego, basicamente -, era

⁶³ VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. São Paulo: Cia das Letras, 2002, p. 15.

⁶⁴ JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do Homem Grego**. Trad. Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 40.

estabelecida pela possibilidade, ou não, do sacrifício, o que os deuses ficavam livres para aceitar ou recusar.⁶⁵

De certa maneira, a *Odisséia* é o poema da paz - ainda que, por vezes, ocorressem lutas. Diferentemente da *Ilíada*, concluída com a trégua que permite a realização dos funerais de Heitor, a *Odisséia* termina com uma paz, estabelecida entre Ulisses e as famílias dos pretendentes mortos por ele.⁶⁶ Ambos, contudo, compartilham o verdadeiro assunto de Homero, que é o mundo dos homens e, acima deles, o dos deuses.

A épica latina segue a tradição da épica grega, que lhe serviu de inspiração. Enquanto a *Ilíada* tematiza a guerra, e a *Odisseia* a viagem, a *Eneida* tematiza os dois em doze cantos: seis para viagem e seis para a guerra.

Na epopeia, especialmente a grega, o fosso que separa as civilizações ainda não havia sido cavado. Na *Ilíada*, troianos e aqueus falam a mesma língua, observam os mesmos hábitos, compartilham as mesmas regras morais e sociais, assim como os deuses. A luta arrasta consigo uma dura competição, mas nenhum ódio: troianos e aqueus são, uns e outros, heróis e mortais, que se assemelham em tudo.

Os traços que Homero empresta aos personagens tendem, muitas vezes, a suprimir qualquer barreira entre civilizações, de país ou de classe social, o que é próprio da noção de humanidade, de uma natureza comum aos diversos povos, da natureza própria ao gênero humano.⁶⁷

Além de poética, a épica tem a função de constituir-se como um grande acervo da memória, um inventário de um mundo, uma síntese de determinada civilização com seus valores, costumes, língua, hábitos alimentares, etc.

É sob essa perspectiva que Vico explorou a fundo os poemas Homéricos, extraíndo deles uma nova dimensão do pensamento antigo e arcaico, mediante uma interpretação histórica a partir da conjectura de nuances escondidas nas narrativas épicas.

A essa interpretação de Homero, e de seus poemas épicos, ele denomina de a “descoberta do verdadeiro Homero”.

Nessa ótica, Homero não seria uma determinada pessoa, um ser histórico concreto que viveu em determinado período, nem mesmo um cego, cuja escuridão teria aguçado a memória e o tornaria capaz de recitar longas composições, como dizia a lenda

⁶⁵ *Idem*, p. 75.

⁶⁶ *Idem*, p. 51.

⁶⁷ ROMILY, Jacqueline de. **Homero. Introdução aos Poemas Homéricos**. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 108.

que foi criada sobre ele.⁶⁸

Ao invés, designa o ciclo poético de um determinada época, mitificado no nome de uma pessoa: Homero. Seria como uma ideia, um carácter heroico de certos homens gregos que, narrando, cantavam suas histórias.⁶⁹

Homero, na verdade, encerraria dois ciclos poéticos. Seguindo a linha dos intérpretes separatistas, o Homero da *Ilíada* não seria o mesmo do da *Odisseia*:⁷⁰ aquele, escrito em um período de vitalidade dos heróis que se reflete na temática da guerra; esta, escrita no estágio de maturidade dos anciãos, reflete a busca pela vida em paz, no seio da família, representada por Ulisses.

A *Ilíada* seria a composição de um Homero quando a Grécia ainda era jovem, repleta de paixões sublimes como o orgulho, a cólera, a vingança, paixões incompatíveis com a dissimulação e mais ligadas à generosidade. Daí o protagonismo de Aquiles, símbolo de herói e força. Já a *Odisseia*, a composição numa Grécia decadente, quando arrefecido o ânimo pela reflexão, mãe da prudência. Por isso nela o protagonismo passa de Aquiles para Ulisses, o herói da sabedoria.⁷¹

Homero seria, assim, uma espécie de figura mítica de dois conjuntos de grandes poetas populares; dois ciclos poéticos que teriam reelaborado a tradição oral que lhes havia sido transmitida por um outro grupo de poetas, de menor envergadura, e que teriam corrompido as fábulas originais, as verdadeiras narrações vulgares iniciais.

Para Vico, esse Homero teria vivido no tempo de sabedoria vulgar dos povos da Grécia, quando havia uma espécie de sabedoria poética, a dos primeiro poetas teólogos, intérpretes dos auspícios e, depois, heroicos, os sacerdotes.⁷²

Antes dele, os primeiros poetas teriam sido os responsáveis por domesticar a ferocidade e brutalidade do homem primitivo, vulgar.⁷³ Essa tarefa, contudo, era realizada segundo a linguagem dos costumes vulgares daquela Grécia dos tempos bárbaros, tomados como material para as composições.⁷⁴

Diante da descrição do matrimônio entre heróis e estrangeiras, que concebiam bastardos habilitados às sucessões dos reinos, Vico conjectura que Homero teria surgido na época de decadência do direito heroico, na Grécia, e começo da liberdade

⁶⁸ *Sn44*, § 869.

⁶⁹ *Sn44*, § 873.

⁷⁰ *Sn44*, § 789.

⁷¹ *Sn44*, § 879.

⁷² *Sn44*, § 780.

⁷³ *Sn44*, § 782.

⁷⁴ *Sn44*, § 781.

popular.⁷⁵

Até a sua época, prevalecia a ideia de que o mito teria sido uma invenção criada intencionalmente por poetas, que recorriam a algum engenho divino para elaborarem a frase poética de maneira propositadamente diferente da frase vulgar. Segundo essa corrente Homero, como um determinado poeta habilidoso, apenas teria aperfeiçoado essa arte.⁷⁶

Para Vico, ao contrário, naquele período de vulgaridade, as fábulas teriam sido, inicialmente, histórias verdadeiras, que com o tempo foram corrompidas e alteradas pela tradição oral, até chegarem distorcidas na época de Homero.

Entre os historiadores da religião contemporâneos que igualmente reconhecem, nos mitos, uma origem fundada em fatos históricos que progressivamente são corrompidos pela tradição oral, está Mircea Eliade.

Segundo ele, para contornar a incapacidade da memória popular primitiva de reter os episódios e os indivíduos históricos, a mentalidade arcaica transforma-os em arquétipos, anulando todas as suas peculiaridades históricas e pessoais, considerando a memória ahistórica do homem arcaico.⁷⁷

A memória dos eventos históricos é então modificada, depois de dois ou três séculos, para poder encaixar-se na matriz da mentalidade arcaica, a qual não consegue aceitar aquilo que é individual e preserva da ação do tempo apenas o que se mantém como exemplar da narrativa: o arquétipo.

Para Mircea Eliade, tal como para Vico, quando um poema épico se refere a um acontecimento histórico, não procura narrar um fato histórico ligado a personalidades ou acontecimentos concretos, mas as formas tradicionais de vida social e política, cuja transformação é mais lenta do que a do indivíduo. Essa característica de redução dos eventos a categorias, e dos indivíduos a arquétipos, que anula todas as peculiaridades históricas e pessoais, seria próprio da ontologia arcaica.⁷⁸

Vico enxerga na origem dos mitos histórias verdadeiras que, pouco a pouco, foram alteradas e corrompidas.⁷⁹ Seguindo ordem de ideias, imagina terem sido

⁷⁵ *Sn44*, § 802.

⁷⁶ VICO, Giambattista. **Opere Giuridiche. II Diritto Universale**. Firenze: Sansoni, 1974, p. 392. As próximas citações relacionadas a essa obra serão pela abreviatura *DU*, com referência à página correspondente à tradução espanhola VICO. **El Derecho universal**. v. III. Notae. Dissertationes trad. F. J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos, 2002.

⁷⁷ ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. M. Torres. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 46.

⁷⁸ *Idem*, p. 44.

⁷⁹ *Sn44*, § 808.

três as idades dos poetas, antes de Homero:⁸⁰ a primeira, a dos poetas teólogos, em que as fábulas são originariamente elaboradas como “verdadeiras narrações”, ou *vera narratio*, contendo fábulas verdadeiras e severas; a segunda, dos poetas heróis, que as alteraram e corromperam; a terceira, a de Homero que, já alteradas e corrompidas, absorveu o sublime poético unido ao popular.⁸¹

Por essa razão, Vico considera que, além da sabedoria poética, Homero seria, também, um historiador das tradições gregas, acerca dos feitos da Idade Obscura; o maior dos poetas, porque floresceu em uma época de homens rudes em que prevalecia, entre os gregos, os sentidos, a fantasia, a memória e o engenho, ao invés da razão e do juízo, que ficaram marcados na história.⁸²

Seus dois poemas significam dois grandes tesouros dos costumes da mais antiga Grécia, que conservam a história do direito natural das gentes, até então ocultos em sua época, por ter-se que acreditado tais poemas tinham sido obras de um homem particular, a pessoa de um poeta sublime e raro.⁸³

Nesse período arcaico, quando ainda não havia sido descoberta a língua vulgar, as histórias eram então retidas pela memória, enquanto recordava as coisas, pela fantasia, no que as alterava e, pelo engenho, as conformava com a ordem. Daí os poetas teólogos chamarem à memória de “mãe das musas”.⁸⁴

Tradicionalmente considera-se que a história, pela tradição escrita, surgiu depois da poesia. Vico, ao contrário, a partir disso, considera que os poetas foram os primeiros historiadores das nações, presente ainda na época da sociedade oral.⁸⁵ Pela análise das alegorias poéticas, Vico então conjectura a raiz histórica contida nos primeiros tempos da Grécia e de Roma e imagina que os poetas latinos teriam cantado as histórias verdadeiras das guerras romanas por meio de fábulas.⁸⁶

Partindo desse raciocínio, ao preservar, pela memória oral popular, a tradição da ordem e das leis que mantinham o funcionamento das instituições na sociedade antiga, Homero teria sido um organizador da política e, em geral, da civilização grega. Nessa condição, além de pai de todos poetas, também representou o primeiro

⁸⁰ *Sn44*, § 905.

⁸¹ *Sn44*, § 808.

⁸² *DU*, p. 559; 564; 568.

⁸³ *Sn44*, § 904.

⁸⁴ *Sn44*, § 819.

⁸⁵ *Sn44*, § 820.

⁸⁶ *Sn44*, § 818, 842.

historiador conhecido entre os gentios. Por isso, serve de fonte incomparável de todas as filosofias gregas, considerando que a poesia - a sabedoria poética - foi a fonte da filosofia – naquela época, um forma de sabedoria secreta.⁸⁷

A rudeza da mente primitiva, carente de reflexão e mergulhada na robustez dos sentidos, tinha uma maneira de pensar peculiar aos tempos da barbárie, incapaz de abstrair as formas e as propriedades dos assuntos. Essa propriedade da mente humana reverenciava a natureza, a qual era apreendida como manifestação divina, engrandecida com a fantasia, o mito, e sempre as ideias dos particulares.⁸⁸

Essa razão poética é anterior e oposta à filosófica, enquanto metafísica, assim como a mente racional, tal como a platônica ou a do homem moderno, é inversa à do primitivo.

Pela metafísica, a mente nega valor aos sentidos, ao empírico, visando alcançar a pureza do universal. Pela faculdade poética a mente faz o oposto: é imersa nos sentidos, no concreto, no particular.

Por isso Vico considera impossível alguém ser sublime, ao mesmo tempo, como poeta e como metafísico.⁸⁹ Partindo desse axioma, conjectura que Homero - o mais antigo escritor profano - não poderia ter sido filósofo.⁹⁰

A incapacidade de a mente primitiva extrair o universal do particular, necessária para a definição das coisas, levou a que a fala heroica atuasse por semelhanças, imagens, comparações, por necessidade da natureza comum aos povos, como propriedade comum a todos os homens primitivos.⁹¹ As nações falavam em verso heroico, num tempo em que ainda não tinham sido descobertos os caracteres da escrita vulgar.⁹²

Nessa época, era o ritmo dos versos que auxiliava a memória conservar as histórias familiares e civis.⁹³

Imaginando essa forma rude de ser e de pensar, própria da mente primitiva, Vico concebeu como era a visão de mundo destas figuras grotescas e, por consequência, como funcionavam os débeis raciocínios dessas criaturas, que os levavam a imaginar falsas crenças e, com isso, à prática de falsas religiões.

Para isso, no item 1 do capítulo 2 será exposta a ontologia arcaica em geral,

⁸⁷ *Sn44*, § 811, 900, 901, 903.

⁸⁸ *Sn44*, § 816.

⁸⁹ *Sn44*, § 812.

⁹⁰ *Sn44*, § 836.

⁹¹ *Sn44*, § 832.

⁹² *Sn44*, § 833.

⁹³ *Sn44*, § 833.

ou seja, o modo de ser do homem primitivo, no qual extraíam significado simbólico de tudo que estava à sua volta, devido à debilidade de raciocínio, que os mantinham reféns do fluxo dos acontecimentos naturais, os quais não tinham explicação, e que buscavam, nos mitos, arquétipos que os mantivesse permanentemente ligados ao ser, a uma significação da existência.

Levando em consideração que a obscuridade e a confusão de pensamento é um traço do estilo de pensamento conjectural de Vico, primeiramente essa temática será tratada de maneira geral para que, assentadas essas bases de uma abordagem adequada desta temática, a abordagem de Vico do homem primitivo seja tratada logo em seguida, acompanhado de bases necessárias para sua adequadas compreensão.

CAPÍTULO 2 – MITO E SABEDORIA ANTIGA

1. O mito e a ontologia primitiva

Ao longo da história, as narrativas míticas foram rejeitadas pela fé, pela razão, ou por ambas. Na filosofia, as histórias sagradas perderam o estatuto de objeto válido para estudo científico e passaram a significar um conjunto de superstições escritas por dogmáticos.

Na Grécia antiga, havia duas correntes em torno do mito: o alegorismo e o evemerismo.⁹⁴

O alegorismo propunha que as histórias sobre os deuses constituem uma forma de naturalização, como personificação das forças da natureza.

O evemerismo, por outro lado, supunha que as histórias sobre os deuses fossem originadas de reis e grandes guerreiros de tempos longínquos, cujas ações transformaram-se em mito. As narrativas míticas teriam origem em acontecimentos reais que se tornam mitos, em um processo direto de antropomorfização pela tradição oral. Ao contrário das antropogonias, pelas quais os deuses teriam criado os homens, nessa acepção os homens teriam forjado os deuses, tomando a si mesmos como modelo.⁹⁵

Apesar dessa diferença, o evemerismo e o alegorismo compartilhavam o entendimento que os acontecimentos reais foram transformados em mitos por meio das narrativas.

O cristianismo rejeitou os mitos antigos devido ao seu caráter politeísta. A filosofia cristã, apesar da base greco-romana, negou-lhe os elementos simbólicos intrínsecos e substituiu a mitologia pela fé. Essa separação entre mitologia pagã e a história sagrada da Bíblia distanciou o cristianismo de outras religiões.

Desde a Grécia antiga, consolidou-se a concepção que a maneira filosófica de pensar significou uma espécie de salto qualitativo, pela superação do *mythos* pelo *logos*, numa forma de progressivo desencantamento do mundo, representado pelo progresso cultural decorrente da história do espírito.⁹⁶

⁹⁴ ALMEIDA JR, José Benedito. **Introdução à Mitologia**. São Paulo: Paulus, 2015, p.33.

⁹⁵ *Idem*, p. 34.

⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio P. M. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 411.

Essa posição, fundada na ideia cartesiana de método, contrapõe, de maneira excludente, razão e tradição. Nessa veia iluminista, a fonte última de toda autoridade passou a ser centrada, exclusivamente, na razão, na crença última de sua perfeição, que rompe com toda e qualquer autoridade da tradição que lhe seja oposta.

O *logos*, como “razão demonstradora”, substituiu a “razão mítica” pela episteme, a demonstração lógica, modelo que supõe como modo de pensar correto o próprio, ou seja, o lógico, cuja capacidade de abstração, conceitualização e racionalização supõe ter sido resultado de um progresso, pela superação dos filósofos em relação aos antepassados. Além de discurso como palavra mediatizada, o *logos* passou a confundir-se com a própria razão que, por sua vez, foi reduzida a um cientificismo que pressupõe o radical distanciamento do subjetivo, relativamente ao objetivo, pela abstração sujeito-objeto.

A modernidade ignorou, igualmente, qualquer relevância filosófica ou histórica ao mito. No séc. XIX, o mito foi usualmente tratado como um fábula, invenção, ficção. Como história inventada, serviria apenas como um instrumento de dominação e doutrinação.

Na clássica obra *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, Hegel apresenta o itinerário do processo de autoformação do espírito tomando como ponto de partida o capítulo da “certeza sensível”,⁹⁷ quando os filósofos colocam em causa o estatuto do mundo sensível em substituição às narrativas míticas. Assim, o despertar da consciência humana é por ele localizando em um momento posterior ao mítico, ao fabuloso, desprezado assim como tendo sido um nada filosófico, como que vazio de pensamento.

Essa racionalidade, contudo, marcante na tradicional filosofia da subjetividade, não apenas circunscreve o saber como, ao mesmo tempo, traça os limites para além dos quais ela confina parcela do conhecimento humano ao não-saber e, a tradição mítica, como expressão da falta de sabedoria.

Os estudos antropológicos, contudo, alcançaram uma importante descoberta ao se aprofundarem nas narrativas míticas. Alguns povos, sem contato entre si - como os incas e os gregos clássicos -, apresentaram histórias semelhantes, aspectos culturais comuns que extrapolam as particularidades do fato de constituírem comunidades distintas, e que se identificam em determinados elementos comuns ao ser humano, ao

⁹⁷ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2ª. ed. São Paulo: Vozes, 2003, p. 85.

ponto de alguns especialistas chegarem à conclusão de que os mitos variam, nos detalhes, mas identificam-se quanto aos elementos estruturais, os quais se apresentam mais ou menos como os mesmos.⁹⁸

Os mitos não têm por função, apenas, orientar os rituais religiosos no calendário sagrado. Representam, também, arquétipos que orientam o existir humano, auxiliando-o a superar as dificuldades pessoais, especialmente quando se trata de mudança nas fase da vida.⁹⁹

Isso indica, de certa forma, o motivo pelo qual o mito enseje tanta confusão, seja no sentido de ficção, ilusão, símbolo de ignorância, até de uma tradição sagrada, como modo de revelação primordial. Nessa última condição, alguns mitos narram como, graças às façanhas de entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja numa realidade total, o cosmos, ou apenas em um fragmento, como parte dele.¹⁰⁰

É da ontologia primitiva da sociedade arcaica que se origina o mito e, dela, uma forma inicial e primitiva de universalidade: a exemplar dos arquétipos.

A ausência de escrita na sociedade oral do homem primitivo impossibilitava a preservação documentada da história. Como dependente da memória, não era possível retratar a imagem de acontecimentos individuais e figuras reais. O pensamento arcaico, então, funcionava de uma maneira própria para tornar os eventos perenes, através de categorias, ao invés de episódios; arquétipos, no lugar de personagens históricos.

Um personagem histórico, então, confunde-se com seu modelo mítico, e um evento acaba sendo identificado com a categoria de ações míticas. Mesmo naquilo que os poemas épicos conservam de um aparente acontecimento histórico, essa espécie de verdade raramente se relaciona com personalidades e eventos específicos, mas com formas tradicionais de vida social e política, como instituições, costumes, paisagens, cuja transformação é mais lenta do que a do indivíduo. Em suma, remetem aos arquétipos, em que o mito figura como o último estágio de desenvolvimento do herói.¹⁰¹

Para o homem da cultura arcaica, a maioria dos atos não é mais do que a repetição de um gesto primordial, realizado no princípio do tempo, por um ser divino ou uma figura mítica. Com isso, o ato só assume significado na medida em que repete um

⁹⁸ ALMEIDA JR, José Benedito. **Introdução à Mitologia**. São Paulo: Paulus, 2015, p.74.

⁹⁹ *Idem*, p. 30.

¹⁰⁰ ELIADE, Mircea. **Aspectos del mito**. trad. Luis G. Fernandez. Barcelona: Paidós, 2000, p. 13.

¹⁰¹ *Idem*, p. 47.

modelo transcendente, um arquétipo. A finalidade da constante repetição do rito é a de imprimir um estatuto ontológico à ação mediante um modelo transcendente. Por isso, esses atos só são eficazes na medida em que são reais, exemplares. A ação é, ao mesmo tempo, uma cerimônia, na medida em que integra o homem numa zona sagrada e promove sua inserção no real.¹⁰²

Essa visão da realidade de visar sempre um modelo arquetípico, um universal fantástico, corresponde à estrutura do pensamento platônico voltado ao universal, às ideias eternas. Levando isso em consideração, Platão pode ser considerado como o pensador que conseguiu valorizar filosoficamente os modos de existência e comportamento da humanidade arcaica.¹⁰³

Como exemplo, apesar de crítica à educação de sua época baseada nos textos de Homero, no Livro VII, 514a-517a da *República*,¹⁰⁴ Platão recorre ao mito pela dificuldade de descobrir uma forma de educação melhor, como ginástica para o corpo e música para alma. O caminho é trilhado pela hermenêutica do mito, que se utiliza de princípios dialéticos para compreender a palavra narrativa do ponto de vista do discurso filosófico.¹⁰⁵

Vale lembrar, nesse ponto, que Vico tem Platão como o “príncipe do saber grego”,¹⁰⁶ “o príncipe dos filósofos divinos”,¹⁰⁷ e com base nele defende que a “nossa mente humana estabelece como princípio de todas as coisas a ideia eterna”, “porque na nossa mente há certas verdades eternas que não podemos ignorar ou negar e que, por conseguinte, não são feitas por nós”.¹⁰⁸ Assim, foi Platão quem “despertou nele, sem que se percebesse, o pensamento de meditar um direito ideal eterno que se cumprisse numa cidade universal na ideia”,¹⁰⁹ a partir de uma “história ideal eterna”.

A fusão do indivíduo numa categoria arquetípica transforma a pessoa morta em um ancestral, em espíritos. Com isso, as almas dos mortos comuns também perdem sua individualidade histórica. Disso pode ser extraído de na tradição grega, particularmente em Homero, os heróis vivem para eternizar a personalidade, preservarem-se como memória para além da morte através da realização de ações

¹⁰² *Idem*, p. 38.

¹⁰³ *Idem*, p. 39.

¹⁰⁴ PLATÃO. *A República* (Livro VII, 514a-517a). Trad. Benedito Nunes. Belém: EdUFPA, 2000, p. 319.

¹⁰⁵ TORRANO, Jaa. *O pensamento mítico no horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume, 2013, p. 43.

¹⁰⁶ VICO, G. *A vida escrita por si mesmo*. Trad. Ana Cláudia Santos. Lisboa. Gulbenkian, 2016, p. 103.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 73.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 84.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 74.

exemplares durante a vida na terra, retidas na lembrança como ações impessoais.¹¹⁰

O comportamento primitivo é governado pela crença numa realidade absoluta, oposta ao mundo profano de irrealidades dos sentidos que, dessa forma, não constituem um mundo propriamente dito, pelo vazio de significado e da transcendência que os mantém ligado ao divino.

No mundo primitivo, esse comportamento corresponde a um esforço desesperado no sentido de não perder contato com o ser. Alheio a qualquer forma de individualidade, o homem primitivo enxerga na natureza uma hierofania e dela extrai as leis da natureza, como revelação do modo de existência da divindade. Para o homem arcaico, então, a vida é uma realidade absoluta e, como tal, é sagrada.¹¹¹

Essa é uma diferença fundamental que distancia o homem moderno do arcaico. O homem moderno, profano, é incapaz de viver a vida orgânica como um sacramento. Para ele, a sexualidade e a nutrição, por exemplo, não passam de meros atos fisiológicos. Já o homem religioso das culturas arcaicas ressignifica os atos fisiológicos, tornando-os cerimônias, no esforço perene por se projetar além do tempo, na eternidade. Tornando-os sacramentos, busca religar-se com uma força que representa a própria vida através das cerimônias.¹¹²

Essa dimensão expressiva do mito deixa o homem moderno embaraçado. De certa forma, só ele pode reconhecer o mito como mito, porque só ele alcançou o ponto em que história e mito se separam. Essa crise a partir da qual mito e história se dissociam, pode significar a perda da dimensão mítica, porque já não é possível associar o tempo do mito ao tempo dos eventos “históricos”, no sentido do método e da crítica histórica, e porque os lugares dos mitos já não podem ser associados aos lugares da nossa geografia, o que nos leva a uma desmitologização radical de todo o nosso pensamento.¹¹³

Para a mentalidade arcaica, a própria natureza nunca é exclusivamente natural, no sentido moderno de puramente biológico – inclusive, as leis da natureza são tidas como revelação do modo de existência da divindade, pois tudo em sua vida é voltado à transcendência.¹¹⁴

A vegetação é vista como manifestação da realidade que se faz viva e se regenera, periodicamente, que cria sem exaurir, tornando-se uma hierofania, ou seja, que

¹¹⁰ ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. M. Torres. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 50.

¹¹¹ *Idem*, p. 61.

¹¹² ELÍADE, Mircea. **Tratado das religiões**. Trad. F. Tomaz. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 36.

¹¹³ RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**. trad. Hugo Barros. Lisboa: Edições 70, p. 180.

¹¹⁴ *Idem*, p. 60.

encarna e revela o sagrado, na medida em que ela significa algo diferente dela mesma. Assim, a natureza sofre uma transfiguração ao tornar-se animada por uma história humana tornando-se, com isso, carregada de mito.¹¹⁵

Essa é uma característica da ontologia arcaica: todo ser ou ação significativa adquire sua eficácia, apenas, na medida em que encontra um protótipo celeste, em geral sacramentado pela cerimônia de um gesto cosmológico primordial, mas não como uma simples projeção fantástica de um acontecimento “natural”.¹¹⁶

2. A tradição oral da sabedoria antiga e a invenção da escrita

Neste item, será tratada a forma de conhecer do homem primitivo em geral, ou seja, a maneira de se relacionarem com os objetos e o mundo, próprios de uma civilização oral, e como a invenção da escrita veio a impactar seu modo de existir.

A civilização oral durou até ao séc. VIII a. C., época em que a poesia monopolizou o domínio da transmissão do memorável. Nessa época pré-letrada da comunicação oral fazia-se uso, exclusivamente, da palavra falada. A retenção da doutrina dependia da memória como meio de transmissão da tradição oral grega, de caráter poético, que dominava o pensamento e a composição pré-socrática.

Nessas condições, o processo de educação tinha de se adaptar às condições dessa cultura oral. O mecanismo para mantê-la, por gerações, conformava-se a esse tipo de sociedade, notadamente pelo hábito de uma estreita associação diária entre os adolescentes e os mais velhos, que serviam, a um só tempo, como guias espirituais, filósofos e amigos.

O poeta coloca em ação a imitação, visando provocar no auditório uma identificação com a trama entre os personagens evocados diante de si para, através disso, estabelecer como eticamente louvável um determinado padrão de comportamento pelos modelos narrativos que canta. Com isso, o poeta funciona, também, como um educador.¹¹⁷

Na condição de educador, o poeta dá forma e transmite aquilo que imprime a identidade de uma comunidade, sua consciência e cultura.

¹¹⁵ *Idem*, p. 264, 295.

¹¹⁶ *Idem*, p. 220.

¹¹⁷ BRISSON, Luc. **Introdução à Filosofia do Mito**. Trad. José C. B. Jr. 2ª. ed. São Paulo: Paulos, 2014, p. 21.

Na recitação do poema, o poeta servia como um intermediário privilegiado entre a comunidade e os sistemas de explicações e valores aos quais essa comunidade se apegava, o *ethos*. O auditório, sempre elitizado, compunha-se de homens ricos e poderosos, capazes de ir à guerra armados. Sobre o poeta isso funcionava como uma certa forma de censura, de constrangimento, pois sua performance oral se atrelava à estreiteza da situação do face a face, o *vis-a-vis*.¹¹⁸

Os jovens gregos aprendiam a ler com Homero, cujos poemas serviram por séculos como pilar da cultura ocidental. O propósito da poesia oral, incluindo a homérica, consistia em transmitir uma versão memorizada da tradição cívica, social e de governo.

Nos mitos fabricados pelo poetas misturam-se valores éticos, saberes de todos os tipos e de dimensão religiosa.¹¹⁹

A primitiva linguagem teórica era extraída e trabalhada a partir de Homero - ao que os pré-socráticos aplicaram a noção naturalista de cosmos físico (*physis*). Neles, a trama narrativa apresenta a originalidade de só conservar elementos concretos, diretos, que se encadeiam no poema sem maior análise nem comentários.

Isso ocorria porque a análise do mundo interior, a *psyché*, ainda não era praticada, o que veio a acontecer somente com o Sócrates platônico. Nessa época, as expressões visadas eram simples e primariamente fisicalistas, tal como nos aparecem: corpo, espaço, movimento, mudança, qualidade e conceitos similares. É o que se encontra em Homero, onde tudo se vê, se ouve e se toca.¹²⁰

Já o cosmos moral, relacionado ao vocabulário ético referidos a valores morais como o justo, o correto, o bem, o dever e oportuno, o obrigatório e o permissível, acabou por ser inventado somente após a substituição da oralidade poética pela escrita.

A partir do séc. VIII a. C., a escrita tornou possível o surgimento desse campo espiritual noutros dois tipos de discurso: o da história e o da filosofia.¹²¹ A noção de um sistema de valor moral autônomo, capaz ser internalizado na consciência individual, foi uma invenção platônica que tomou o lugar do antigo sentido oralista de

¹¹⁸ VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.p. 15

¹¹⁹ BRISSON, Luc. **Introdução à Filosofia do Mito**. Trad. José C. B. Jr. 2ª. ed. São Paulo: Paulos, 2014, p. 22.

¹²⁰ ROMILY, Jacqueline de. **Homero. Introdução aos Poemas Homéricos**. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 53.

¹²¹ BRISSON, Luc. **Introdução à Filosofia do Mito**. Trad. José C. B. Jr. 2ª. ed. São Paulo: Paulos, 2014, p. 19.

coisa certa a fazer.¹²²

A fixação do discurso pela escrita significou não apenas uma alteração do meio de comunicação, mas também do próprio critério da verdade. Enquanto o poeta pretendia transmitir uma tradição oral ultimamente fundada na autoridade das musas, as filhas de Zeus e de *Mnemosine* (memória), sentiu-se a necessidade, principalmente entre os historiadores, de apoiar seus dizeres em um testemunho visual direto ou indireto.¹²³

Foi contra a função didática da poesia e de sua autoridade que se levantaram Sócrates e Platão, os quais, através da tecnologia da palavra escrita, deram forma a um novo tipo de sintaxe, a conceitual. Nela, Platão remodelou a linguagem tradicional da epopeia e formulou um novo tipo de pensamento, o universal abstrato, que permite a análise teórica como substitutivo da narrativa e pensamento orais.¹²⁴

A invenção de uma linguagem conceitual surge, então, somente na sociedade escrita, em uma sintaxe não-oralista, que começou a ser extraída de Homero, a partir de quando os sistemas de pensamento filosófico vieram a ser expressos em prosa.

O pensamento conceitual, a partir de então, passou a considerar uma entidade abstrata não mais como uma divindade que manifestava uma das qualidades de Zeus, o rei de todos os deuses, mas como uma realidade autônoma, suscetível de definição e de ser considerada uma norma que permite proceder a um julgamento.¹²⁵

Assentado até aqui as bases necessárias para constituir a contextualização e, com isso, uma pré-compreensão adequada para inserir no círculo hermenêutico da compreensão a Vico, no item seguinte será tratada a abordagem específica desse autor em torno da forma de conhecimento do homem primitivo, de forma análoga a uma ciência daquela época, quando ainda se tinha um modo embotado de raciocínio pré-filosófico.

¹²² HAVELOCK, Eric. **A Revolução da Escrita na Grécia e suas consequências culturais**. trad. A. S. Duarte. São Paulo: Paz e Terra, 2007, p. 17.

¹²³ BRISSON, Luc. **Introdução à Filosofia do Mito**. Trad. José C. B. Jr. 2ª. ed. São Paulo: Paulos, 2014, p. 25.

¹²⁴ HAVELOCK, Eric. A. **A musa aprende a escrever**. Trad. M. L. S. Bárbara. Lisboa: Gradiva, 1996, p. 27.

¹²⁵ BRISSON, Luc. **Introdução à Filosofia do Mito**. Trad. José C. B. Jr. 2ª. ed. São Paulo: Paulos, 2014, p. 24.

3. A teologia natural, vulgar e a dos poetas

Para Vico, a sabedoria em geral, como aperfeiçoadora do homem, é composta de três partes: contemplação das coisas divinas, conhecimento das coisas que se escondem na natureza e prudência nos assuntos humanos.¹²⁶

A sabedoria deve ensinar o conhecimento das coisas divinas e humanas. As coisas divinas, aquelas envolvendo a compreensão e reflexão de Deus para conduzir ao sumo bem e, as coisas humanas, as relativas ao bem de todo o gênero humano.¹²⁷

Através da sabedoria, tanto filósofos como poetas perseguem o verdadeiro, mas os filósofos fazem-no conceitualmente, mediante sentenças filosóficas, abstratas, porque contêm universais, formadas a partir da reflexão do raciocínio, enquanto os poetas por meio de sentenças poéticas, que são formadas com sentimentos de paixões e de afetos.¹²⁸

Os poetas teólogos foram os primeiros sábios entre os gentios. Com uma sabedoria antiga de caráter poético, tiveram início a partir de uma metafísica grosseira.

A metafísica, como ciência mais elevada, contempla as coisas através de todos os gêneros do ser. É a partir dela que se difundiram as demais ciências subalternas, todas elas poéticas, em diversos ramos: a lógica, a moral, a economia e a política, a física, a astronomia, a cronologia e a geografia.¹²⁹ Essas ciências, contudo, apareceram não no sentido de ciência que temos hoje, e sim no caráter poético daquela época.

A partir dessa metafísica grosseira, então, sob a forma de uma teologia natural, os poetas teólogos fundaram a humanidade gentílica: pelas fábulas imaginaram os deuses; com a lógica fundaram as línguas; pela política as cidades; com a moral os heróis; com a economia (no sentido de educação cívica), as famílias; com a sua física, estabeleceram os princípios de todas as coisas divinas; com a cosmografia, fingiram um universo pleno de deuses; com a astronomia, levaram da terra ao céu os planetas e as constelações; com a cronologia, deram início aos tempos.¹³⁰

Em Vico, a sabedoria poética foi a sabedoria vulgar dos povos da Grécia, primeiro como poetas teólogos e, depois, como poetas heroicos.

Essa expressão “poetas teólogos” foi utilizada por Agostinho para se

¹²⁶ *DU*, p. 264.

¹²⁷ *Sn44*, § 364.

¹²⁸ *Sn44*, § 34, 219, § 704.

¹²⁹ *Sn44*, § 400.

¹³⁰ *Sn44*, § 367.

referir àqueles que compuseram poemas acerca dos deuses. Deuses que, segundo ele, embora tenham sido grandes homens, não eram mais do que homens, como elementos mundanos, criados pelo verdadeiro Deus - o Deus cristão -, ou divinizados por vontade Dele à categoria de Potestades.¹³¹

Esses poetas teólogos, contudo, cantavam não somente acerca do único e verdadeiro Deus. Além disso, prestaram culto também a outros falsos deuses.¹³² Em razão desse politeísmo, Agostinho considera-os sacrílegos. Entre eles Orfeu, localizando-o na Cidade dos ímpios (Cidade terrena).¹³³

De outro lado, a teologia poética nasce como uma falsa religião não por decorrência da impostura alheia, mas da própria ingenuidade.¹³⁴

Além de criadores e cantores dos mitos, como em Agostinho, Vico refere-se aos poetas teólogos como os fundadores das nações gentias. A exemplo da mitologia grega e latina, aprofundando o estudo sobre esses artífices, chegando a referi-los, também, como juriconsultos.

As fábulas heroicas foram histórias verdadeiras dos costumes das antiquíssimas gentes da Grécia - na época em que, como homens rudes, os gentios acreditavam que todas as coisas necessárias ou úteis ao gênero humano eram deidades.¹³⁵ Como histórias verdadeiras dos heróis e de seus costumes heroicos floresceram todas as nações, no tempo da sua barbárie - e, com elas, o direito natural das gentes gregas, ainda, bárbaras.¹³⁶

Esse tipo de sabedoria praticada entre os pagãos começa com a musa, como uma espécie de sabedoria vulgar de todas as nações em contemplar Deus através da adivinhação.

A ciência da adivinhação foi a primeira sabedoria dos povos, a partir da qual todos os assuntos humanos foram desenvolvidos. Nesse raciocínio, os poetas teólogos seriam os sábios fundadores da humanidade, na Grécia, como poetas dos primeiros povos em que as fábulas dos deuses teriam fundado as nações gentias, através de uma espécie de teogonia natural de geração dos deuses – produzida, naturalmente, pela

¹³¹ *Sn44*, § 187.

¹³² AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. vol.. III. Trad. J. Dias Pereira. 5ª. ed. Lisboa: Gulbenkian, 2018, p. 1731 (XVIII, 14).

¹³³ COSTA, Marcos Roberto Nunes. A dialética das duas cidades na Teologia/ Filosofia da História de Santo Agostinho. **Revista Veritas**, Porto Alegre, p. 1055, dez., 1998.

¹³⁴ *Sn44*, § 187.

¹³⁵ *Sn44*, § 2.

¹³⁶ *Sn44*, § 7.

mente do homem primitivo.¹³⁷

Na idade dos poetas teólogos, quando os Gregos ainda eram animais selvagens, Orfeu, na condição de douto na língua grega, teria composto versos de poesias maravilhosas, com as quais domesticava os bárbaros pelos ouvidos, convertendo as feras da Grécia à humanidade. Assim teria começado o modo de pensar humanamente no mundo da gentilidade.

Para fundar a humanidade da Grécia primitiva, Orfeu ter-se-ia utilizado de exemplos divinos para agregarem-se em povos educados, como o de um Júpiter adúltero e Saturno. Os exemplos divinos teriam sido eficazes para transformar os homens de animais selvagens em humanidade. Se Saturno (deus romano da geração equivalente ao deus grego Cronos), por exemplo, faz filhos, devora-os.¹³⁸

Cada nação gentia tinha uma divindade correspondente a Júpiter, assim como Hércules, seu filho.¹³⁹ Na mitologia romana, por exemplo, Júpiter era rei dos deuses, e também identificado com o deus grego Zeus.

Todas nações gentias tiveram os seus falsos deuses (os seus Júpiteres, os seus Hércules), e foram poéticas nas suas origens. Entre elas, primeiro nasceu a poesia divina e, depois, a heroica.¹⁴⁰

É própria da natureza humana a curiosidade, que gera a ciência, ao produzir a abertura da nossa mente ao espanto. O espanto, fruto da ignorância, é propício à fantasia em mentes de débeis raciocínios. O homem primitivo (“homens rústicos”), ao serem surpreendidos com espanto por uma pavorosa superstição, atribuem significado àquilo que imaginaram, viram e fizeram.¹⁴¹

Por terem sido reconhecidos como especialistas na mentalidade dos deuses, ofereciam sacrifícios e, pela condição de intérpretes e ministros dos deuses, também reinavam sobre os homens.¹⁴² Desse modo, além de funcionarem como sábios, foram também de sacerdotes e reis entre os homens.

Posteriormente, sabedoria passou a significar a ciência das divinas coisas naturais, a metafísica denominada “ciência divina”, que procurava conhecer a mente do homem em Deus, fonte de todo o verdadeiro e regulador de todo o bem.¹⁴³ A metafísica

¹³⁷ *Sn44*, § 7 e § 365.

¹³⁸ *Sn44*, § 80.

¹³⁹ *Sn44*, § 193, § 196.

¹⁴⁰ *Sn44*, § 200.

¹⁴¹ *Sn44*, § 183, § 184, § 185, § 189

¹⁴² *DU*, p. 571.

¹⁴³ *Sn44*, § 365.

ocupar-se-ia do bem do gênero humano, que se conserva com base neste senso universal como sabedoria.

Entre os Hebreus e cristãos, foi designada a ciência em divindade, ou ciência das coisas eternas, reveladas por Deus, no sentido de ciência do verdadeiro bem e do mal entre os mestres da divindade: os teólogos.¹⁴⁴

Para Vico, enquanto Deus fundou a verdadeira religião dos Hebreus, de onde surgiu a cristã, a musa começou a sabedoria vulgar dos poetas teólogos entre os gentios, entre os quais Homero a refere como “ciência do bem e do mal”.

Com as religiões sanguinárias, que começaram, desde os primeiros homens cruéis e ferocíssimos, com votos e vítimas humanas, a teologia poética, ou poesia divina, tinha por princípios a idolatria, a adivinhação e os sacrifícios.¹⁴⁵

A ciência dos poetas teólogos foi a primeira sabedoria do mundo, para os gentios, através da qual contemplavam Deus pela sabedoria vulgar de todas as nações, cuja essência foi denominada divindade, de *divinare*.¹⁴⁶

As musas, então, serviriam como fonte de adivinhação secreta, pois restrita a uma casta de sacerdotes, como ciência em divindade de auspícios. Por essa razão, os poetas eram sagrados, chamados adivinhos, bardos, sacerdotes e intérpretes dos deuses e, quando não se sabia o que fazer, chamavam um adivinho (pois o adivinho é quem revela).

Como ciência da adivinhação, essa sabedoria vulgar era secreta, pois conhecida, somente, pelos arúspices (*haruspices*) - pessoa treinada nessa ciência, que fazia a leitura dos presságios inspecionando as entranhas de animais sacrificados, como fígado de ovelhas e aves domésticas -, áugures – sacerdotes da Roma antiga, que usavam os hábitos dos animais para tirar os presságios, como voo das aves, o canto as próprias entranhas -, e pontífices, que tinham como principal poder manter a paz dos deuses (*pax deorum*); e, quando jurisconsultos, exerciam um poder real na administração dos leigos pela lei divina (*jus divinum*), considerados, no exercício dessa função, como oráculos da comunidade a quem davam respostas.

Opostos a eles encontravam-se a ordem dos plebeus, tidos como profanos vulgares (*vulgus profanum*), leigos porque não conheciam a língua divina. Ao cantar à plebe a força dos deuses contida nos auspícios - da qual os patrícios possuíam a ciência

¹⁴⁴ *Sn44*, § 365.

¹⁴⁵ *Sn44*, § 191.

¹⁴⁶ *DU*, p. 8.

-, estabeleceram o estado heroico para os romanos.¹⁴⁷

Por isso, a jurisprudência - cuja parte principal é o direito divino -, permaneceu durante muito tempo, desde a fundação de Roma, no Colégio dos Pontífices, e os jurisconsultos foram, nessa época, os primeiros poetas.

Os jurisconsultos, naquele tempo, eram chamados de sábios entre os romanos e, a jurisprudência, definida por Ulpiano (**Digesto, I, 1, 10, 2**) como forma de sabedoria: “Jurisprudência é o conhecimento das coisas divinas e humanas e a ciência do justo e injusto.”

A sabedoria dos poetas teólogos foi a primeira de todas, aplicada à fundação das sociedades políticas, como a transmitida por Horácio, na *Ars poética*, que fundou a humanidade da Grécia.¹⁴⁸ Entre os Latinos, por outro lado, ficaram conhecidos como astrólogos judiciários ou, simplesmente, professores de sabedoria.

Na cronologia da mitologia erudita, primeiro surgiu a física poética, em que as vozes poéticas se estenderam, unicamente, às coisas físicas. Depois a moral, em que significados éticos foram aplicados às fábulas; por fim, a metafísica vulgar, quando se introduziram nas fábulas as locuções metafísicas, formando-se, com elas, círculo completo das coisas divinas.¹⁴⁹

Os primeiros homens foram os gigantes, de mentes concretas, imersas nos sentidos, reprimidos pelas paixões e presos à corporeidade. Devido à fraqueza dos raciocínios, eram enganados pela própria fantasia, devido à dissociação entre a realidade sensível e a imaginada das coisas, como se fossem substâncias animadas por deuses.¹⁵⁰

Nessa época, a ignorância em torno de todas as coisas foi motivo de espanto e medo, que aguçavam a imaginação ao considerarem os deuses a causa das coisas que sentiam e admiravam. Assim, a poesia começou neles por ser divina.¹⁵¹

Dessa maneira, os primeiros homens das nações gentias criavam as coisas a partir das suas ideias, fazendo-as, pela ignorância, como fantasia de tamanha perfeição que acabavam por ensinar, a si próprios, pela criação imaginada do que fingiam ser. Por essa ação inventiva, foram chamados poetas, que em grego significa o mesmo que criadores.¹⁵²

¹⁴⁷ *Sn44*, § 81.

¹⁴⁸ Obra traduzida recentemente do latim para o português: HORÁCIO. **Arte Poética**. Trad. Cândido Lusitano. Porto Alegre: Concreta, 2020, p. 46

¹⁴⁹ *DU*, p. 605.

¹⁵⁰ *Sn44*, § 378.

¹⁵¹ *Sn44*, § 374, 375.

¹⁵² *Sn44*, § 378.

Devido à ignorância desses gigantes, frente o espanto advindo dos raios e trovões proveniente do céu, chamaram Júpiter o primeiro deus dos gentios.¹⁵³ Por meio dessa fantasia imaginativa da mente humana, para esses homens tudo aquilo que viam, imaginavam e até o que eles próprios faziam, acreditavam ser Júpiter. A tudo que concebiam, entendiam como partes de um universo de seres animados. Por isso imaginavam todas as coisas como “cheias de Júpiter”.¹⁵⁴

Os poetas eram fantásticos por natureza, por isso a poesia vigorava pela prevalência dos sentidos, ao invés da razão. Sem capacidade para abstração de conceitos morais e de explicação das substâncias do céu, da terra, do mar, imaginaram divindades animadas. Por isso, diante da rudeza dos sentidos, acreditavam serem elas deuses.

Esses poetas teólogos, não podendo fazer uso do entendimento para extrair coisas espirituais, com um trabalho totalmente contrário atribuíram aos corpos, por meio da fantasia, sentidos e paixões. Depois, reduzindo-as e fortalecendo as abstrações, foram tomados como seus pequenos signos.¹⁵⁵

Assim, Júpiter nasceu naturalmente em poesia de carácter divino, ou seja, como um universal fantástico a quem todas as coisas dos auspícios eram referidas por todas as antigas nações gentias.

Disso se extrai a natureza poética dessas nações, por iniciarem uma sabedoria poética a partir de uma poética metafísica voltada a contemplar Deus. Por esse motivo foram também chamados de poetas teólogos, ou seja, sábios que compreendiam o falar dos deuses através dos auspícios de Júpiter.¹⁵⁶

Então passaram a ser denominados divinos, no sentido de adivinhos (de *divinari*), que significa adivinhar ou predizer, “ciência da musa” definida por Homero como ciência do bem e do mal, isto é, a adivinhação.

Esses gigantes nobres fundaram, com isso, as religiões dos gentios através da adivinhação e, com ela, a primeira forma de sabedoria gentílica: a sabedoria poética - um modo de metafísica vulgar, não refletida, pois ainda desprovidos de raciocínio, mas com os sentidos aguçados e fortes fantasias.¹⁵⁷

Por meio de universais fantástico, os poetas teólogos davam, tanto aos elementos como às inumeráveis naturezas especiais daí surgidas, formas viventes e

¹⁵³ *Sn44*, § 377.

¹⁵⁴ *Sn44*, § 379

¹⁵⁵ *Sn44*, § 402.

¹⁵⁶ *Sn44*, § 381.

¹⁵⁷ *Sn44*, § 374.

sensíveis, na maior parte, humanas, e fantasiaram diversas divindades.¹⁵⁸

Daí se diz terem surgido quatro elementos sagrados do mundo dos poetas teólogos: o ar (onde Júpiter relampeja); a água das fontes perenes (em Diana, deusa da lua e da caça, equivalente romano da deusa Artemis); o fogo (de que Vulcano, deus do fogo original, ateou as selvas); e a terra cultivada (que é Cibele, deusa mãe que simbolizava a fertilidade da natureza).

Estes, por sua vez, correspondem aos quatro elementos das cerimônias divinas: os auspícios, a água, o fogo e a espelta.¹⁵⁹

A palavra lógica primeiro e propriamente significou fábula que, enquanto arte do raciocínio, considera as coisas através de todos os gêneros de as significar.¹⁶⁰ As mitologias, destarte, devem ter sido os falares próprios das fábulas: as fábulas como gêneros fantásticos, e as mitologias como as suas próprias alegorias.¹⁶¹

Esse é o trabalho a que se deve propor a poesia: criar fábulas, com primor, apropriadas ao entendimento popular e, ao mesmo tempo, ensinar o vulgo a agir virtuosamente. Daí aquele dizer que os primeiros altares do mundo foram erigidos pelos gentios no primeiro céu dos poetas.¹⁶²

Dessa teologia mística, os poetas gregos os referiam como *mystae*, latinizada por Horácio como “intérpretes dos deuses”, pois explicavam os mistérios divinos dos auspícios e dos oráculos.¹⁶³

A idolatria, inclusive, veio disso, pelo temor daquilo que fingiu o universal fantástico dos deuses no mundo, criados por eles próprios para si mesmos, assim como a adivinhação, ao que se seguiram os sacrifícios, feitos para bem compreender os auspícios.¹⁶⁴

Essa geração poética, pela crença do impossível na matéria, levou todos os povos a prestarem honras infinitas à divindade e, a partir disso, os poetas fundaram as religiões dos gentios.¹⁶⁵

Mas essa sabedoria poética, com o tempo, passou a ser substituída pela filosofia que, por sua vez, na mesma medida em que se fortaleceu, foi cada vez mais

¹⁵⁸ *Sn44*, § 691.

¹⁵⁹ *Sn44*, § 690.

¹⁶⁰ *Sn44*, § 400.

¹⁶¹ *Sn44*, § 403.

¹⁶² *Sn44*, § 3, § 376.

¹⁶³ *Sn44*, § 381.

¹⁶⁴ *Sn44*, § 382.

¹⁶⁵ *Sn44*, § 383.

purificando os sentidos e, de outro lado, desfigurando-se como poesia. Nesse processo, a poesia foi distanciando, cada vez mais, da natureza rústica dos homens.¹⁶⁶

Ao lado dessas fábulas, ou mitologia, como falsas teologias dos gentios, Vico considerava a teologia cristã como a “verdadeira religião” que veio a ser revelada posteriormente.

Diante desses três tipos de sabedoria entre gentios, metafísicos e hebreus, formaram-se então as três espécies de teologias: a “teologia poética” dos poetas teólogos, como teologia civil de todas as nações gentias; a “teologia natural” dos metafísicos, como metafísica vulgar, e a “teologia cristã”, esta a um só tempo civil e natural.

Em síntese, portanto, formara-se respectivamente a teologia poética dos gentios, a teologia natural como metafísica vulgar, e a teologia a cristã como teologia revelada. Todas essas três, por sua vez, unidas pela contemplação da providência divina.¹⁶⁷

¹⁶⁶ *DU*, p. 605.

¹⁶⁷ *Sn44*, § 366.

CAPÍTULO 3 – A METODOLOGIA POÉTICA

Neste item serão tratados três aspectos fundamentais, explicativos da metodologia viquiana para a construção da *Sn44*: no primeiro item a apresentação do método, em suas características gerais; no item dois o princípio metodológico do *verum-factum*, em específico; no item três o esclarecimento do significado de axiomas, ou dignidades, a que ele se refere ao tratar da metodologia empregadas na *Sn44*.

1. O método jurídico-filosófico-filológico

Descartes enquadra o início da filosofia no *cogito* e na clareza da ideia para a fundar, no conhecimento humano, a certeza mas, para isso descarta a autoridade contida na tradição. Essa foi uma atitude racionalista e mecanicista que, desconfiando da experiência e da espontaneidade do intelecto, concebeu o mundo a partir da geometria, do mecanicismo, e encarou o homem como um ente abstrato, sem concretude.

Em oposição, Vico concebe o homem concreto e desloca o interesse das disciplinas científicas para as humanidades. Para isso, utiliza-se de um critério próprio, original, ao mesmo tempo cognitivo e constitutivo do objeto, apto a estabelecer a ideia de uma ciência fundada num processo construtivo, ou reconstrutivo, a partir das faculdades criativas, capazes de plasmar o mundo material.

Vico está convencido que a filologia e a história poderiam tornar-se uma ciência assim como as da natureza, as quais na sua época estavam em plena ascensão.

Segundo ele, contudo, por não sermos os criadores da natureza, não podemos ter seu pleno conhecimento, diferentemente da história, que tem no homem seu agente e é por ele criada. Um ser da natureza (uma pedra, um animal, um vegetal), pode ter uma existência no tempo, mas não faz, não cria, não tem história. Nessa condição, epistemologicamente, as humanidades poderiam postular uma maior reivindicação de verdade que as próprias ciências da natureza.¹⁶⁸

¹⁶⁸ HOSLE, Vittorio. *Vico's New Science of the Intersubjective World*. Trad. Francis H. H. Indiana: Notre Dame Press, 2016, p. 48.

Eis o conteúdo do princípio do *verum-factum*, que será esmiuçado no próximo item: “o mundo político é certamente uma criação da humanidade. E, conseqüentemente, os princípios do mundo político podem e devem ser descobertos dentro das modificações da mente humana.”¹⁶⁹

Para concretizar esse princípio, Vico substitui o critério cartesiano da evidência para, em seu lugar, dar centralidade à tópica, em detrimento da crítica, por considerar que, ao fornecer todos os elementos distintivos de uma ideia, a tópica permite reconstruí-la e explicá-la inteiramente.

A tópica é a arte que conhece o mundo da experiência pelos caracteres poéticos, os lugares através dos quais os homens se reconhecem, criando um senso comum que remete a “um juízo sem reflexão alguma, comumente sentido por toda uma ordem, por todo um povo, por toda uma nação ou por todo o gênero humano.”¹⁷⁰

O método parte da reflexão acerca do início do pensar humanamente na história. Para isso, estabelece uma circularidade entre filosofia, história, filologia e jurisprudência romana, uma forma de epistemologia histórico-filosófica desenvolvida na fase de maturidade intelectual, quando rompe com o cartesianismo e se afasta do paradigma geométrico e mecanicista de sua época, que havia colonizado o campo das humanidades. Essa reviravolta se situa na transição da obra *Diritto Universale*, que reúne em dois livros as dissertações *De Uno Universi Iuris Principio* e *De Constantia Iurisprudētis*, previamente à primeira edição da *Scienza Nuova*.

Para isso, Vico visualiza o humano por um horizonte científico que, ao invés de considerar o conjunto de “verdades miúdas”, como que um sistema do particular sob a ótica de “engenhos miúdos”, vira-se para um modo de verdade considerada no seu conjunto, mediante um metafísica voltada para a abertura da mente a fatos universais que visa, ao invés do universal através de particularidades, conhecer tudo acerca do caso, da coisa, pela análise acerca da causa ou situação a apreciar e julgar através da tópica.

Lembre-se que a tópica, para ele, é tida como a “arte de descobrir em cada coisa tudo quanto nela está.”¹⁷¹ O pensamento tópico-retórico é tomado, assim, como um método voltado ao exame completo das circunstâncias, seguindo a linha de tradição dos retores, historiadores e poetas.¹⁷²

¹⁶⁹ *Sn44*, § 331.

¹⁷⁰ *Sn44*, § 142.

¹⁷¹ VICO, Giambattista. **A vida escrita por si mesmo**. Trad. A. Cláudia S. Lisboa: Gulbenkian, 2017, p. 89.

¹⁷² *Sn44*, § 338.

Tradição que, no entender de Vico, uma vez interiorizada, permite a hipostasiação da mente e, através disso, aproximar-se da verdade mediante ligações entre as coisas mais remotas, desde os tempos mais longínquos, aos quais a memória, a fantasia e o engenho, permitem integrar numa mesma unidade de referência.

Segundo Vico, o método retórico segue, para isso, os seguintes passos: a) definição intensiva e extensiva das palavras, com as quais os participantes têm de raciocinar; b) a convenção de máximas comuns, entre os interlocutores; c) a procura de algo que, por natureza, possa ser concedido, a fim de conseguir sair dos raciocínios circulares ou infundáveis; d) o proceder das proposições mais simples, já demonstradas, para as mais complexas.¹⁷³

Essa maneira original de racionalidade histórica despontou no horizonte da busca por um saber enciclopédico, presente entre seus contemporâneos, que foi abraçado por Vico através de seu maior projeto, concentrado na *Sn44*, quando, assim como diversos outros, buscava-se constantemente pelos princípios na origem das coisas.

Pouco tempo depois de Vico, esse mesmo movimento intelectual de construção de um saber enciclopédico veio a ser incorporado por Hegel, cujo projeto foi concretizado pelos três volumes de sua *Enciclopédida das Ciências Filosóficas* (“Ciência da Lógica”, “Filosofia da Natureza” e “Filosofia do Espírito”).

Este último apresenta uma ontologia histórica do espírito objetivo que trata, de um modo em geral, assim como a obra *Filosofia do Direito*, de uma filosofia da cultura e, neste aspecto, guarda pontos de contato com a contida na *Sn44*. Ambos operam uma teleologia natural promotora do processo civilizatório e jurídico; Vico pela atuação da Providência divina e, Hegel, por uma espécie de “razão estratégica providencial.” Apesar desse ponto em comum, Hegel em nada foi influenciado pela *Sn44*.

Nessa tarefa enciclopédica, Vico seguiu um caminho próprio, orientado pela linguagem, explorando toda potencialidade etimológica proporcionada pela filologia, o pensamento, alargado pela história poética contida nos mitos e nas fábulas, no direito, este também nas suas origens poéticas, pela exploração do profundo conhecimento de direito romano que lhe era peculiar.

A filologia passa a ser, então, submetida aos princípios da ciência para, com base nisso, a abordagem de “matérias ocultas, recônditas” e, através delas, anunciar

¹⁷³ BARBOSA DE MELO, A. M. Prefácio. In: VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Gulbenkian, 2019, p. IX.

a descoberta das "verdadeiras origens" do direito e da jurisprudência romana.¹⁷⁴

Essa tarefa passa a ser concretizada por um método de articulação retórica entre filosofia, filologia e direito, tomadas por Vico como instrumento de uma teologia civil, fundada sobre as bases da religião católica, para a abordagem de matérias ocultas, recônditas.

Filosofia tomada como filologia e, reciprocamente, filologia como filosofia, em que o direito encontra um papel privilegiado: filosofia que contempla a razão, donde provém a ciência do verdadeiro, e filologia que observa a autoridade do arbítrio humano, donde provém a consciência do certo.¹⁷⁵

Filosofia por meio da qual afirma a constância da razão na metafísica.

Metafísica que, por sua vez, é assentada sobre as bases do idealismo platônico e da teologia cristã, para conceber uma "mente metafísica", ao mesmo tempo racional e divina, dedicada a investigar as raízes históricas no campo das coisas humanas, tanto no que se refere à filosofia, como no que diz respeito à filologia.

O mundo metafísico do espírito, a ser reconstruído *a priori*, existe em Deus, em cuja imagem o espírito humano é impresso. O que garante o carácter científico a esse projeto de fazer da cultura uma ciência não é apenas a familiaridade com a nossa natureza humana individual, mas também o conhecimento conceitual deste mundo metafísico.¹⁷⁶

Filólogos que - como gramáticos, historiadores, críticos - se ocuparam das línguas e dos fatos dos povos, tanto internamente (pelos costumes de uma nação individual) como externamente (pela relação entre nações na paz, guerras, alianças, nas viagens e no comércio).¹⁷⁷

Filologia, assim o sendo, então, como história e linguagem, história da linguagem e ciência.¹⁷⁸

Como história, é testemunho dos tempos, porque a filologia trata da história da língua através da qual opera a arqueologia da natureza das coisas.

Natureza das coisas em que, pela gênese filosófica, coincide com sua origem histórica: "seu nascimento em certos tempos e em certas circunstâncias que,

¹⁷⁴ SEVILLA, José M. **Apresentação**. In: VICO, G. *El Derecho universal*, trad. F. J. Navarro Gómez. Anthropos: Barcelona, 2002, p. XIV.

¹⁷⁵ *Sn44*, § 138

¹⁷⁶ HOSLE, Vittorio. **Vico's New Science of the Intersubjective World**. Trad. Francis H. H. Indiana: Notre Dame Press, 2016, p. 50.

¹⁷⁷ *Sn44*, § 139.

¹⁷⁸ *DU*, p. 249.

sempre que são tais, as coisas nascem tais e não outras”, ou seja: sempre que uma coisa se repita nas mesmas circunstâncias, ela não poderá ocorrer senão como aconteceu a primeira vez.¹⁷⁹

Linguagem, por sua vez, como estudo da fala e da atenção às palavras e, história da linguagem, como narração das origens e evoluções, organização das épocas da língua que contém suas propriedades, traduções e usos, tal como a história das demais coisas.¹⁸⁰ Nesse aspecto, a língua de uma nação antiga independente, enquanto não miscigenada com infiltrações estrangeiras, serve como testemunho dos costumes dos primeiros tempos do mundo, de onde pode ser descoberto um tesouro histórico que guarda recôndito os costumes do mundo primitivo.¹⁸¹

Os filólogos devem cuidar de acertar a sua autoridade com a razão dos filósofos e, reciprocamente, os filósofos precisam acertar as suas razões com a autoridade dos filólogos (autoridade no sentido de “propriedade”, palavra sempre usada desde a lei das XII Tábuas, que começa divina e passa a humana, como propriedade da natureza humana, e dessa segue a autoridade do direito natural). Como forma de ciência, pois, ela se traduz numa “filosofia da autoridade”.¹⁸²

Direito, por fim, como forma de justiça nas suas representações históricas originárias (direito dos deuses, heroico e dos homens), centrado na jurisprudência de um direito romano universal, através da razão prática da virtude e da equidade civil.

Jurisprudência através da qual o direito é abordado sob o enfoque filosófico, unificador, buscando os princípios do direito natural, para definir “a natureza comum das nações”, tarefa que perpassa, através de provas filológicas do direito natural das gentes, a antiguidade latina.¹⁸³

Através desse novelo, no final das contas, vê-se desabrochar o mundo original das "coisas humanas", no contexto intelectual do espírito enciclopédico das ciências que prevalecia nos séculos XVII e XVIII, e que se realizava através da explicação de uma unidade lógica contida nas ciências, e o espírito humano como unidade que a conhece.¹⁸⁴

¹⁷⁹ *Sn44*, § 147.

¹⁸⁰ *DU*, p. 249.

¹⁸¹ *Sn44*, § 159.

¹⁸² *Sn44*, § 389.

¹⁸³ *Sn44*, § 153.

¹⁸⁴ McRAE, R. The Unity of the sciences; Bacon, Descartes e Leibniz. **Journal fo History os Ideas**, 18 , 1957, p. 27.

2. O princípio do *verum et factum convertuntur*

Na antiguidade, havia dois tipos de vida humana: a do *homo faber*, voltado à *práxis*, ao fazer, obrar a criação da técnica produtiva, e a do *homo sapiens*, ligado à reflexão, à ciência, à primazia da inteligência. A associação entre eles (o fazer e o conhecer) implicava uma concepção ativa do conhecimento, um fazer desenvolvido pela investigação.

Platão seguiu essa linha ao apresentar, no diálogo *Sofista*, o conhecer como uma ação, um fazer e, como passivo, apenas o objeto conhecido.¹⁸⁵

Essa perspectiva antiga, encontrada também na cultura sofística e na idade média, pensa o *homo faber* e o *homo sapiens* como identidade, utilizando-se da correspondência terminológica entre *techne* e *episteme*.¹⁸⁶

Desse conhecer ativo do pensamento antigo, associado ao fazer - ou, reciprocamente, o fazer como conhecer, o gerar, criar, condição e meio da conquista e do conhecimento verdadeiro -, decorre o princípio do *verum ipsum factum*.¹⁸⁷

Essa teoria da consciência é oposta a diversas outras correntes que, cada uma a seu modo, defendem o cognitivo como algo passivo, como é o caso do atomismo, empirismo e cartesianismo. Para o atomismo, por exemplo, partículas materiais penetram nos órgãos dos sentidos atingem as partículas materiais que constituem a alma.¹⁸⁸

Por esse raciocínio, a consciência (o espírito), é entendida como um espelho da natureza, uma folha ou tábua de cera em branco em que, ao nascer, vão sendo gravadas as impressões das imagens materiais, emitidas pelos objetos, que passa a ser registradas na memória.

Hegel foi um ácido crítico dessa concepção de atividade mental, “de certa maneira um meio passivo através do qual a luz da verdade chega até nós; nesse caso, não recebemos a verdade como é em si, mas como é nesse meio e através dele.”¹⁸⁹ Para ele,

¹⁸⁵ “Se se admite que conhecer é agir, a consequência inevitável é que o objeto a ser conhecido sofre a ação. Pela mesma razão o ser, ao ser conhecido pelo ato do conhecimento, e na medida em que é conhecido, será movido, pois que é passivo, e isso não pode acontecer ao que está em repouso.” PLATÃO. *Sofista*. Coleção Pensadores. v. III. Trad. Jorge P. E J. C. Costa. São Paulo: Abril: 1972, p. 178

¹⁸⁶ MANDOLFO, Rodolfo. *Verum Factum. Desde antes de Vico hasta Marx*. trad. O. Caletti. Buenos Aires: Guida, 1971, p. 14.

¹⁸⁷ *Idem*, p. 9-12.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 12.

¹⁸⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Vozes, 2005, p. 71.

isso não seria mais que uma inverdade do saber fenomenal e, como tal, mera ilusão sobre a coisa.¹⁹⁰

Ao se referir a esse princípio, Vico diz ter tido origem nos “antigos italianos”, sua pátria.¹⁹¹ Apesar disso, Rodolfo Mancuso considera provável ele ter se inspirado em Hobbes.¹⁹²

Em Hobbes, pela aplicação humanista do nexu *verum-factum*, o Estado é uma verdadeira obra humana, e somente humana, imanente, sem qualquer tipo de intervenção *ab extra*. Vico, diferentemente, com o propósito de rechaçar o ateísmo de Hobbes, ancora-se na intervenção da providência divina.¹⁹³

Vico considera que a verdade se converte pelo fato, e só pode conhecer verdadeiramente uma coisa aquela que a fez. Com isso, vislumbra ao homem o pleno conhecimento do mundo humano, porque é obra sua, mas remete a Deus o conhecimento do restante mundo natural, pois foi Ele quem o fez, portanto é o único com seu pleno conhecimento.¹⁹⁴

Na dissertação filológica *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), ou *Liber metaphysicus*, Vico trata, pela primeira vez, do critério do *verum factum*: o que de *verum & factum (...) convertuntur*.

Pelo *verum et factum convertuntur*, ou *verum ipsum factum*, o verdadeiro representa o resultado de um processo, de uma elaboração espiritual em que fato e idéia se convertem, reciprocamente.¹⁹⁵ Baseado na Providencia divina, Vico imprime um sentido histórico ao desenvolvimento do homem, das suas características de consciência e ação, que vai-se diversificando sucessivamente nos vários momentos históricos.¹⁹⁶

Esse princípio lhe serve como ideia regulativa da consciência, uma espécie de método genético ou generativo, tomado como base para a nova ciência que, diferentemente das outras, não tem por objeto elementos físicos, corpóreos, mas o mundo humano (mundo civil, ou mundo da cultura), na dimensão que lhe é própria: a

¹⁹⁰ *Idem*, p. 75.

¹⁹¹ VICO, G. *La antiquíssima sabiduría de los italianos*. In: _____. *Obras*. Trad. Francisco J. Navarro. Barcelona: Anthropos, 2002, p. 130.

¹⁹² MANDOLFO, Rodolfo. *Verum Factum. Desde antes de Vico hasta Marx*. trad. O. Caletti. Buenos Aires: Guida, 1971, p. 20.

¹⁹³ GARIN. Per una storia dei rapporti fra Byle e l'Italia. *Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria*, p. 212, 1958-1959.

¹⁹⁴ CROCE, Benedetto. *Saggio sullo Hegel. Seguito da Altri Scritti di Storia della Filosofia*. Bari: Laterza, 1913, p. 51

¹⁹⁵ REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. 3ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2000, p.115.

¹⁹⁶ D'ALESSANDRO. *Hobbes filosofo dell'educazione*. Florencia, 1968, p. 55

história e suas instituições, espaço onde o homem deixa pegadas e imprime suas digitais na forma de cultura.

Esse princípio é retomado nas obras *De universi juris uno principio, et fine uno* (1720) e *De constantia Iurisprudientis* (1721) como forma de demonstração de toda a erudição, divina e humana, contendo duas definições: uma do “verdadeiro”, a saber, “conforme a ordem das coisas”, e a outra do “certo”, pela qual “a consciência é segura de que duvida”. O verdadeiro surge da conformidade da mente com a ordem das coisas, enquanto o certo é produzido pela consciência que duvida.¹⁹⁷

Para Vico, o certo faz parte da verdade, o que lhe permite enxergar a dualidade dos princípios da humanidade - do certo e do verdadeiro, dos poetas legisladores e dos filósofos, do sentido e do intelecto da raça humana -, a partir da qual a *Sn44* se coloca como jurisprudência da humanidade, porque liga o particular e o universal.¹⁹⁸

Nessa distinção, entre o certo e o verdadeiro, juntam-se a certeza dos poetas, em que sobreleva a sensação como sentido humano, e a verdade dos filósofos, que faz prevalecer o intelecto humano. O certo faz parte do verdadeiro - e, nesse axioma, seguindo a ideia exposta no *De Anima*, por Aristóteles, Vico defende “que a mente humana não compreende coisa alguma da qual não tenha recebido alguma impressão dos sentidos, que usa então o intelecto quando, da coisa que sente, recolhe coisa que não cai sob a ação dos sentidos.”¹⁹⁹

(...) a alma é como a mão; pois a mão é instrumento de instrumentos, e o intelecto é forma das formas, bem como a percepção sensível é forma dos perceptíveis. Uma vez que tampouco há, ao que parece, qualquer coisa separada e à parte das grandezas perceptíveis, os objetos inteligíveis estão nas formas perceptíveis, tanto os que são ditos por abstração como também todas as disposições e afecções dos que são perceptíveis. Por isso, se nada é percebido, nada se aprende nem se compreende, e, quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma imagem, pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria.²⁰⁰

Segundo Vico, os antigos italianos e latinos utilizavam, indistintamente, os termos *verum* (verdadeiro) e *factum* (fato) para significar que algo era verdadeiro, referindo-se ao que haviam feito, e vice-versa; ao que havia sido feito era referido como

¹⁹⁷ VICO. Giambattista. Sinopse do Direito Universal. Trad. H. Guido. **Revista Educação e Filosofia. Uberlândia**. v. 23, n. 45, p. 311-332, jan/ jun. 2009.

¹⁹⁸ MARCUS, Nancy du Bois. **Vico and Plato**. Oxford: Lang, 2001, p. 114.

¹⁹⁹ *Sn44*, § 363.

²⁰⁰ ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Maria Cecília. G. R. São Paulo: editora 34, 2007, p. 121 (432a).

verdadeiro. “O que é verdadeiro” e “o que é feito” são recíprocos ou, seguindo a linha dos escolásticos, conversíveis. Só podemos conhecer aquilo que fazemos. Assim, o critério da verdade restringe-se a fazer: o critério é ter feito.²⁰¹

Os antigos sábios italianos chegaram aos princípios de que o verdadeiro é: a) o fato em si mesmo (portanto em Deus é a primeira verdade porque Ele é o primeiro Criador); b) o infinito (porque é o Criador de tudo); c) exato (porque representa os elementos exteriores, interiores das coisas e os contém).²⁰²

Conhecer como pensamento (compor os elementos das coisas) é próprio da mente humana, enquanto a inteligência é própria da mente divina. Deus compreende, em si mesmo, todos os elementos das coisas, tanto exteriores como interiores, pois os contém e os dispõe; a mente humana, contudo, finita e externa a todas as outras coisas que não ela mesma, só pode tentar agrupar os extremos das coisas, mas na sua finitude nunca abarca todos eles. Pode, então, pensar sobre as coisas, mas não compreendê-las, sendo participante, mas não dona da razão.²⁰³

Esse é um traço marcante de sua teologia civil: o da finitude da mente humana, ao mesmo tempo que a infinitude da mente divina, enquanto um saber absoluto. Isso confere um caráter particular à sua filosofia da história em relação às demais.

Na prólogo à dissertação *De universi iuris uni principio et fine uno*, reunida na obra maior *De Universi Iuris*, Vico apresenta um capítulo para definições sobre o verdadeiro e o certo. Nela apresenta as operações da mente envolvendo a razão eterna, a razão provável e a razão plausível, ou verossímil.²⁰⁴

A razão é a conformidade com a ordem das coisas. Se é a ordem das coisas eterna, a razão que nos dá a verdade eterna é também eterna. Não persistindo sempre a ordem das coisas, em todos os momentos, em todos lugares e para todos assuntos relativos à cognição, dar-se-á uma “razão provável”. Nas outras atinentes à ação, dá-se uma razão verossímil.²⁰⁵

A razão é a essência da verdade e a autoridade um elemento intrínseco de

²⁰¹ VICO, G. *De antiquissima italorum sapientia*. trad. Manuela Sanna. Roma: Storia e Letteratura, 2018, p. 15. As próximas citações dessa obra serão pela abreviação *De antiquissima*.

²⁰² *De antiquissima*, p. 16.

²⁰³ *De antiquissima*, p. 16.

²⁰⁴ *DU*, p. 13-14.

²⁰⁵ *DU*, p. 13.

certeza, decorrente da persuasão, tanto aquela sugerida pelos nossos sentidos, como a insinuada pelas palavras dos outros. Essa autoridade, contudo, é sujeita à razão, pois a persuasão pode ser verdadeira ou falsa, conforme as sugestões dos próprios sentidos ou das afirmações dos outros sejam verdadeiras ou falsas. Todos os chamados “preconceitos” são atribuídos à falsa persuasão.²⁰⁶

Por princípio, todas as coisas divinas e humanas procedem de Deus e a Ele regressam. Pela constância, como pela ação contínua de Deus, todos são mantidos e preservados em suas condições originais. Ao negligenciar a ideia de Deus, o homem incide em erros contínuos. Os princípios de todas as ciências emanam de Deus, origem de si mesmas. Qualquer coisa que se escreva acerca dos princípios da erudição divina e humana que seja congruente com isso é verdadeiro, e o que tenha divergido, falso.²⁰⁷

Os corpos e as coisas que deles dependem, como os sentidos, são as ocasiões pelas quais as ideias eternas das coisas são despertadas nas mentes. Coisas fugazes e transitórias, porém, como os corpos, e o que é deles, não podem gerar o que está eternamente no corpo. Ao ignorar esta verdade, os homens mostram-se ingratos para com Deus.

Partindo do *verum-factum*, Vico abre a possibilidade de uma nova abordagem da história, que lhe permite demonstrar que o homem, ao perseguir seus objetivos e inclinações, acaba por dar forma e sentido ao mundo, interpretando e reinterpretando a si mesmo ao longo do tempo. Esse sentido é derivado da metafísica, que transcende a mera aparência dos eventos particulares.

A *Sn44* busca realizar um projeto de reconstrução *a priori* do mundo metafísico do espírito, que existe em Deus, e em cuja imagem o espírito humano está carimbado. O que garante o carácter científico da ciência da cultura não é, apenas, a familiaridade com a nossa natureza humana individual, mas o conhecimento conceitual deste mundo metafísico.²⁰⁸

O *verum factum* norteia as questões centrais de seu pensamento: a vinculação da história à Providência divina, a crítica do direito natural abstrato dos jusnaturalistas, a evolução da linguagem desde seus primórdios mais primitivos, enfim, tudo em volta do inexplorado mundo humano.

²⁰⁶ *DU*, p. 13.

²⁰⁷ *DU*, p. 14.

²⁰⁸ HOSLE, Vittorio. *Vico's New Science of the Intersubjective World*. Trad. Francis H. H. Indiana: Notre Dame Press, 2016, p. 50.

Em sua época, tal princípio contrapunha-se ao movimento dominante liderado por Descartes e Galileu, ambos voltados ao monismo metodológico, inclinado ao solipsismo, para ser aplicado a toda forma de saber. No *De nostri temporis studiorum ratione* Vico reprova essa cultura de seu tempo, orientada em direção à natureza física, pelo “grave inconveniente” de distrair a atenção do mundo humano, moral e político:

Mas o maior inconveniente do nosso método de estudo é que, enquanto nos preocupamos intensamente com as doutrinas da natureza, não damos tanto valor à natureza moral, e especialmente àquela parte que trata da natureza do espírito humano e das suas paixões de uma forma adequada à vida civil e à eloquência, dos traços próprios das virtudes e dos vícios, das boas e más artes, das características morais de acordo com a idade, sexo, condição, fortuna, linhagem, e daquela arte, a mais difícil de todas, do decoro; e a vasta e eminente doutrina do Estado jaz inculta e quase abandonada por nós. Porque hoje o único fim do estudo é a verdade, investigamos a natureza das coisas, porque parece certa; mas não investigamos a natureza humana, porque, devido ao livre arbítrio, é muito incerta. (tradução livre).²⁰⁹

Vico acreditava que o conhecimento humano está condenado a permanecer na superfície da realidade natural ao distinguir duas espécies de verdade: a divina e a humana. Enquanto a verdade divina é uma imagem tridimensional das coisas, como um modelo, a humana é um esboço linear ou uma imagem plana, como uma pintura. A verdade divina é o que Deus, enquanto conhece, arranja e gera. A verdade humana é o que o homem, enquanto conhece, compõe e faz. A ciência é o conhecimento do gênero, ou modo como se faz a coisa.

Como meio, a mente conhece o caminho e compõe os elementos para fazer a coisa, que para Deus se mostra como coisa tridimensional, por tudo compreender, e bidimensional ao homem, por compreender de maneira limitada apenas o que lhe é externo.²¹⁰

Isso denota seu compromisso com a fé cristã, ao servir-se da religião católica para confrontar a pagã. Segundo ele, “os antigos filósofos da Itália pensavam que a verdade e o fato eram conversíveis, pois acreditavam em um mundo eterno; e por isso os filósofos pagãos adoravam uma divindade sempre aberta para fora”, o que é rejeitado pela teologia católica, que professa um mundo criado do nada, no tempo, *ex nihilo*.

²⁰⁹ VICO, Giambattista. **Del método de estúdios de nuestro tempo**. In: Obras. Oracione Inaugurales... trad. F. J. N. Gómez. Barcelona: Anthropos, 2002, p. 93

²¹⁰ *De antiquissima*, p. 17.

Como a origem do mundo não está em nós, mas em Deus, que o cria *ex nihilo*, somente Ele pode ter um conhecimento total sobre todas as coisas. A distância entre os domínios do divino e do humano fica assim bem demarcada entre o ser absoluto do Deus católico, e o ser humano imperfeito. Nessa imperfeição, o homem recolhe do mundo apenas os fenômenos superficiais, e por isso mostra-se incapaz de ler completamente o “livro da natureza”.

O autor do livro do mundo é Deus, que lhe dá forma e conteúdo. Seu leitor parcial, o homem, pela própria finitude, compete apenas juntar, reunir, recolher (*colligere*) os elementos dados ao mundo, externos à mente, para construir a partir deles, de acordo com um procedimento sintético que segue o fio das relações, um quadro plano, uma imagem em que a profundidade não seria mais que ilusão.

Vico entende que o homem ignora todos os elos do mundo, suas causas e o seu fundamento último. A distinção entre ser e ente, entre o absoluto e o relativo, marca a diferença ontológica, no interior da estrutura metafísica, entre Deus, o homem e o mundo.

Isso mostra a fraqueza de sua condição mundana, ao mesmo tempo que a incapacidade de poder atingir o *verum* absoluto, como ideal visado, mas inalcançável de um modo absoluto. Esta duplicidade, que fundamenta e distancia a história sagrada da profana, está na base do princípio do *verum-factum*.

A razão humana assim concebida pode ser elevada à máxima potência, mas é qualificada como um ato puro somente se coincidente com Deus.

A *ratio* não é uma potência finita, condicionada e contingente, mas uma razão total, a raiz metafísica, o fundamento absoluto que não requer qualquer fundamento, a potência única, infinita, infalível que retira sua necessidade de si mesma para exercer o seu poder ordenador.²¹¹

O primeiro problema que se apresenta a Vico, na sua interpretação de Deus como primeiro fator na fórmula *verum factum*, consiste na necessidade de distinguir o Deus criador da sua criatura.²¹²

Os antigos filósofos da Itália pensavam que a verdade e o fato eram

²¹¹ PEREIRA FILHO, Antonio José. **Vico e a fratura moderna. O princípio do verum-factum e a idéia de história na Ciência Nova.** Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2004, p. 53.

²¹² JACOBELLI-ISOLDI, A. M. G. B. **Vico. La vita e le opere.** Bologna: Cappelli, 1960, p. 205.

conversíveis, pois acreditavam num mundo eterno (por isso, os filósofos pagãos adoravam uma divindade, sempre aberta para fora, o que é negado pela teologia cristã a que se apega Vico).²¹³ Os antigos filósofos italianos puderam identificar então o *verum e factum* porque presumiam que o mundo existia incriado, desde a eternidade e, por conseguinte, Deus operava sempre *ad extra*, num mundo previamente existente.

A teologia cristã, contudo, nega um deus que agisse sempre *ad extra*, como o imaginado pelos pagãos. Na religião católica, o mundo foi criado do nada, *ex nihilo*. Então é necessário estabelecer uma distinção entre o verdadeiro criado, que é convertível com o feito, e o verdadeiro incriado, gerado na *mens divina*.

Dessa maneira as Sagradas Escrituras, com propriedade divina, denomina *Verbum* à sabedoria de Deus que contém, em si mesmo, as ideias de todas as coisas e também os elementos de todas as ideias, porque, na infinitude Dele, verdade e compreensão de todos os elementos são o mesmo, e que dão forma ao universo.²¹⁴

O cristão deve distinguir, pois, o *verum creatum* do *verum increatum*; apenas o *verum creatum* é idêntico com o *factum*; o *verum increatum* não é *factum* mas *genitum*:

Os antigos filósofos da Itália pensavam que *a verdade e o fato eram conversíveis, pois acreditavam em um mundo eterno*; e por isso os filósofos pagãos adoravam uma divindade sempre aberta para fora, o que nossa teologia nega. Por isso, em *nossa religião, na qual professamos um mundo criado do nada no tempo*, devemos estabelecer, a esse respeito, uma distinção; o do *verdadeiro criado* é conversível com o que é feito, e o *verdadeiro incriado* com o que é gerado. Assim as Sagradas Escrituras, com elegância verdadeiramente divina, denominaram a Sabedoria de Deus "*Palavra*", que contém em Si as ideias de todas as coisas e, portanto, os elementos de todas as ideias; porque Nele o verdadeiro é o mesmo que a compreensão de todos os elementos, compreensão que compõe este universo de coisas. (tradução livre, itálico nosso)²¹⁵

Preserva-se, assim, a separação entre o plano físico (existencial, finito, concreto, contingente), em que todas as coisas são externas, e o plano metafísico (arquetípico, ideal, eterno), em que todas as coisas estão em Deus.

A ciência humana chega a imitar a divina, mas com uma diferença fundamental: Deus conhece o verdadeiro, gerando *ad intra*, desde a eternidade, enquanto que o homem conhece a partir do que está fora de si mesmo, no tempo e no espaço.

²¹³ *De antiquissima*, p. 19.

²¹⁴ *De antiquissima*, p. 39.

²¹⁵ *De antiquissima*, p. 19.

A criação humana, ao contrário da divina, não é *ex nihilo*. O homem, enquanto participante da razão divina, pode engendrar o real, partindo das coisas que lhe vêm de fora e que, por meio do engenho e da fantasia, vai progressivamente assimilando, experimentando e imprimindo-lhe completude. Pela condição de ente finito, portanto, o humano encontra limites para o conhecimento da plenitude divina.

O divino cria, por si mesmo, a forma e a matéria dos seres, e somente Ele tem a chave de leitura do livro que escreveu. De outro lado, o homem, criatura finita, está imerso nas trevas e no tempo.

Como ser finito, é impossível ao homem compreender como e por que o infinito assume formas concretas e finitas que preservam um grau mínimo de ser. Por isso, só com muito esforço consegue compreender não mais que parte da escritura do mundo.

Por encontrar-se atrelada ao corpo, a característica fundamental da mente humana é a finitude e a parcialidade, o que impõe limites para o pensamento e, ao mesmo tempo, o impede de perder-se na noite da infinitude abstrata. A mente humana, incapaz de sintetizar o todo, separa, classifica, vê parte por parte, opera no tempo, enquanto a mente divina abarca o todo, a partir da eternidade.

Assim, a mente humana só obtém certeza (o *certum*) de algo quando conhece as coisas, distintamente; mas a consciência não é capaz de abarcar o todo. Ela é, apenas, o signo, o indício de uma atividade infinita, mas que nunca se pode identificar, completamente, com o infinito, pois do contrário perderia a si mesma.

Vico procura situar a consciência no nível da percepção em que, toda apreensão do objeto exterior dá-se de modo parcial, mutilada. Submetida ao fluxo do tempo, a mente humana encontra-se numa relação pendular, que vai do finito para o infinito, da parte para o todo.

Nesse dualismo humano-divino, finito-infinito, a mente humana encontra limites intransponíveis, situados entre Deus e mundo, os quais não podem ser conhecidos, em sentido absoluto, porque *verum et factum convertuntur*.

No capítulo VII do *De Antiquissima*, Vico trata do conjunto das faculdades humanas: o engenho, a memória, a fantasia, a percepção, o juízo e o raciocínio.²¹⁶ Ao mesmo tempo que descreve o conjunto das modalidades que

²¹⁶ *De antiquissima*, p. 112-135.

estruturam o conhecimento humano, aponta a atividade sintética, eminentemente humana, que permeia cada uma destas faculdades, com destaque para o engenho (*ingenium*), a faculdade humana verdadeiramente criadora, virtude mental de unir, rapidamente, coisas separadas por parte do espírito.²¹⁷

Nos estudos humanísticos são encontrados limites à aplicação das matemáticas. Para eles, Vico e Descartes concordavam que o método geométrico não têm lugar. A diferença é que, segundo Vico, Descartes retomava, simplesmente, a distinção clássica entre razão e fantasia, ou entre *pathos* e *ratio*, mas emitia um juízo de valor depreciativo. Ignorava, com isso, a tradição retórica e incidia no erro de se medirem os fatos humanos com uma rígida regra mental, considerando que “as ações da vida prática devem ser avaliadas conforme os momentos e as contingências das coisas, ou seja, das chamadas circunstâncias, das quais muitas são estranhas e inúteis, frequentemente não convêm, e são contrárias ao próprio fim.”²¹⁸

A história é o território de ações arbitrárias, transitórias e verossímeis, onde o único critério viável é agir com prudência. Nela, não valem as regras de uma ciência abstrata. Não se podem medir os fatos segundo a reta razão, pois os homens, “em grande parte estúpidos”²¹⁹, não se orientam por decisões racionais.

Para se adaptar, coerentemente, a um objeto tão fluido e variado, o método de estudos precisa retomar os ideais da tradição retórica, relegados pelo cartesianismo.

As modificações da mente possibilitam estágios do crescimento, alcance ou direção do pensamento humano, o qual contém imaginação, vontade, sentimento, que o conhecimento pode desenvolver. Esse desenvolvimento contém o elemento divino que a disciplina criativa, não limitada por eventos opacos, proporciona.

Então os homens podem conhecer o humano não tão somente como um indivíduo solitário, mas também em sociedade, nas relações recíprocas, cooperando conscientemente com seus semelhantes. Esse autoconhecimento, porque é conhecimento das causas, é o mais próximo que o homem pode alcançar do conhecimento divino.²²⁰

²¹⁷ VICO, G. B. **Del método de estudios de nuestro tiempo**. In Obras. Barcelona: Anthropos, 2002. p. 97

²¹⁸ *De antiquissima*, p. 85.

²¹⁹ *Sn44*, § 230, 374, 471, 523, 565, 702, 734, 787, 809, 1106.

²²⁰ BERLIN, Isaiah. **Three Critics of the Enlightenment. Vico, Herder, Hamann**. 2ª. ed. Oxford: Princeton Press, 2013, p.57.

Os seres humanos não são meros espectadores passivos, mas atores, e entendem estados de espírito ou vontade, contidos nas ações que significam. Seus princípios, como modificações da mente humana, são comuns ao mundo da cultura, em que o homem se mostra mais transparente, mais próximo do conhecimento por causas da matemática, do que a mera contemplação que nas coisas da natureza podem existir.

O *verum* é intrínseco à mente (*mens*), porque por ela criado. Porém, não há interação entre a *mens* e o *factum*, pois intercambiáveis: o que Deus fez, pela ação dos homens, já é nosso, e o que ele fez, fora dela, é impenetrável para os homens. A ruptura, no caso, é entre o que a mente dos homens pode ou não fazer.²²¹

Diante dessa natureza opaca da natureza, ele se opõe ao método científico, por lidar com a coisas apenas em seu aspecto extrínseco. Nessa oposição, a essência dos princípios naturais permanece necessariamente inacessível para nós, enquanto os princípios do mundo das nações têm a sua base última na nossa mente.

A retomada da tradição retórica permite a Vico restituir o modelo inventivo de saber. Para ele, foram as faculdades primordiais do engenho e da fantasia, e não a frieza da análise, que proporcionaram o surgimento das ciências e, até mesmo, da geometria. É o engenho que estabelece, com agudeza e rapidez, relações e fatores comuns, entre coisas diferentes:

“O engenho é a capacidade de unir coisas dispersas e diversas numa única coisa: os latinos chamavam-lhe “*agudo*” ou “*obtusos*”, ambos termos retirados das profundezas da geometria. Para os latinos, “*engenho*” e “*natureza*” são a mesma coisa. Talvez porque o *engenho humano* é a natureza do homem, pois é próprio do engenho ver as proporções das coisas, o que é apto, o que é conveniente, o belo e o feio, o que foi negado aos brutos? Talvez porque assim como a natureza engendra os objetos físicos, o engenho humano ilumina os mecânicos, de modo que *Deus é o artífice da natureza e o homem o deus do artificial?*” (tradução livre, itálico nosso).²²²

A fantasia, por sua vez, confere significado e unidade às percepções sensíveis recolhendo, transformando e fixando-as na memória na forma de imagens, metáforas.

O engenho e a fantasia são faculdades interligadas que ele relaciona com a antiga noção ciceroniana de *sensus communis*, a que Vico atribui uma função inventiva originária, não dedutiva ou racional. Estas faculdades não podem ser simplesmente apreendidas, através de conceitos, pois são anteriores ao discurso racional.

Vinculadas à tópica, essas faculdades ultrapassam os limites da razão

²²¹ BERLIN, Isaiah. **Vico and Herder. Two Studies in the Stories of Ideas.** London: Redwood, 1976, p. 122.

²²² *De antiquissima*, p. 121

formal, deixando entrever seu caráter imediato, tanto na figuração dos tropos da retórica e da poesia quanto na confecção de inventos e utilidades.

Elucidado agora o princípio fundamental do *verum factum*, a seguir serão tratados os axiomas dessa Nova Ciência.

3. Os axiomas da Nova Ciência

Com o objetivo unicamente de esclarecer a estrutura sobre a qual Vico lança as bases de seu raciocínio para elaborar a *Sn44*, como princípio metodológico, a seguir será brevemente discorrido acerca do que esse autor entende por axiomas, ou dignidades.

A expressão axioma ganhou diversos sentidos entre os modernos e contemporâneos. “Na escolástica, significa *dignitates, proposições per se notae*. São princípios convencionais, arbitrariamente escolhidos em razão de sua comodidade (= de sua aptidão a permitir deduzir o maior número possível de consequências).”²²³

É neste sentido escolástico que Vico emprega o termo axiomas, como sinônimo de “dignidades”, constitutivos de princípios entendidos como verdadeiros.

Representam, assim, determinados dogmas de uma escola filosófica; uma proposição geral, enunciação, teorema. “São proposições evidentes *ex terminis*,” (...) que geram persuasão pela “força da convicção fundada na inteligência dos termos, quer dizer, na ligação das suas ideias.”²²⁴

Na lógica tradicional, um axioma ou postulado é uma sentença ou proposição que não é provada ou demonstrada e é considerada como óbvia ou como um consenso inicial, necessário para a construção ou aceitação de uma teoria. Por essa razão, é aceito, como verdade, e serve como ponto inicial para dedução de outras verdades (dependentes de teoria). Como um princípio universal, é evidente por si.

Axiomas e postulados são hipóteses básicas, subjacentes a um corpo de conhecimento dedutivo, as quais são tidos por aceitas, mas sem demonstração.

Na *Sn44*, Vico utiliza desses axiomas apresentando-os como postulados a *priori* para, mais a frente, retomá-los e discorrer sobre eles com mais profundidades. Ao

²²³ JOLIVERT, Régis. **Vocabulário de Filosofia**. Trad. G. D. Barretto. RJ: Agir, 1975, p. 31.

²²⁴ LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 119.

todo, apresenta 114 axiomas, os quais compõem a seção segunda “Dos elementos”, dentro do Livro Primeiro, que trata do “Estabelecimento dos Princípios” (§§ 119 a 319).

Por englobarem princípios que são retomados e desenvolvidos em seguida, aqui não se mostram desnecessário relacioná-los, já que as pertinentes ao tema desta tese serão discorridos no capítulo 5.

CAPÍTULO 4 – OS PRINCÍPIOS DA NOVA CIÊNCIA

Vico apresenta três costumes eternos e universais que se encontram presentes no surgimento de todas as nações, mesmo quando nascidas entre povos desconhecidos entre si.

São três os princípios fundadores da humanidade que, como tais, humanizaram a história, fazendo dela cultura, espiritualizaram o homem primitivo e que, se transgredidos, atentam contra toda a humanidade:

- a) a providência divina;
- b) os sepultamentos dos mortos e, com eles, a crença na imortalidade da alma;
- c) os matrimônios solenes (*connubium*) e, com eles, a moderação das paixões.²²⁵

Esses princípios englobam conceitos filosóficos e teológicos, que estruturam o percurso da humanidade e o itinerário perpassado na histórica universal das nações, fundamentais para se entender a teleologia por ele traçada.

A providência é que orienta essa teleologia, como ideia unificadora da humanidade, a qual lhe proporciona sentido, e através da qual ele busca fazer da *Sn44* uma teologia civil. A providência, nesse sentido, ao mesmo tempo que atua como guia o percurso do início ao fim, faz-se instrumento, como objeto de comprovação, conforme será tratado ao final do item 1 deste capítulo ao tratar da Providência em Vico.

Para isso, contudo, necessário abordar, primeiramente, os pensadores que influenciaram o pensamento de Vico nesse princípio, considerando que a Providência, nele, assume um sentido próprio, que contudo não é bem esclarecido no decorrer de sua obra, e serviu de fonte de confusão entre seus intérpretes.

1. A providência divina

²²⁵ *Sn44*, § 360.

1.1. Providência como *pronoia* e destino como *fatum*

Destino, do verbo latino *destinare*, significa “manter parado”, “estabelecer”, e sugere toda uma concepção lógica entre ser e tempo que afeta diretamente a relação entre consciência e transcendência, entre o “saber humano” e o “saber divino”.²²⁶

No pensamento mítico, o evento do vaticínio é personalizado sob a forma de um ser divino “que disse” (*fata*) ou “canta” aquele futuro ainda desconhecido para os simples mortais. Da raiz *fatum*, “o que foi dito”, a ideia de destino surge como objeto de um vaticínio sobre o futuro pronunciado por um vidente; o “dito” de um adivinho capaz de pressagiar e interpretar o desígnio dos deuses que, não fosse assim, permaneceria obscuro.²²⁷

Na visão arcaica, onde situado o mito, o tempo não é visto como uma sequência cronológica de fatos desarticulados, mas numa ordem e lógica preestabelecidas, pela sucessão de eventos e, portanto, do destino a se concretizar. A mentalidade arcaica não confia no acaso. Tudo é uma espécie de juízo divino, cujo resultado é predestinado. Por essa razão, os presságios entre eles constituem fonte de significado e de autoridade.²²⁸

Os pagãos estavam firmemente convencidos da intervenção dos deuses, mesmo nos atos mais simples da vida e povoavam o seu Olimpo de divindades; por isso, os povos mais importantes acreditavam que, sem a fé na Providência, os sacrifícios e outros atos de culto seriam inúteis e não teriam significado.²²⁹

Na poesia antiga o destino é frequentemente sinônimo de morte, pois já implícita no nascimento. Tudo que nasce e cresce, inevitavelmente morre.

Os poemas homéricos revelam a forma como o destino fora representado em um estágio adiantado da cultura grega, mas ainda intocada pelas problemáticas religiosas e filosóficas. Homero trata o destino em relação à sorte de cada personagem, sem qualquer determinismo que coordene a sucessão de eventos, nem por uma programação universal.²³⁰

²²⁶ MAGRIS, Aldo Magris. **Destino, providência, predestinação**. Do mundo antigo ao cristianismo. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo: UNISINOS, 2014, p. 19.

²²⁷ *Idem*, p. 441.

²²⁸ *Idem*, p. 139.

²²⁹ WIESSE, Carlos. **La providência divina**. Lima: Univ. San Marcos, 1876, 5.

²³⁰ MAGRIS, Aldo Magris. **Destino, providência, predestinação**. Do mundo antigo ao cristianismo. Trad.

Muitos eventos importantes ocorrem em circunstâncias fortuitas, por iniciativas aparentemente espontâneas por parte tanto dos homens, como dos deuses. A queda de Troia foi marcada pelo destino, mas decidida após uma espécie de negociação entre divindades (Zeus e Hera), uma como protetora dos troianos, outra dos aqueus. Zeus concorda com a queda de Troia desde que, em contrapartida, Micenas, Argo e Esparta também sejam logo destruídas.²³¹

A noção de responsabilidade individual ainda não existia. Tudo apontava para a nocividade social do fato. Tanto a vítima que sofre um dano, como o clã (*gens*), são autorizados a fazer o ofensor pagar. Daí que, na *Ilíada*, o rapto de Helena rapidamente reúne os aqueus de várias cidades em torno da vingança a Menelau, mesmo apesar de a desonra ter sido praticada contra ele.

Os deuses não são, por si sós, nem bons nem ruins, mas ambíguos. Podem salvar ou destruir e o destino, é. A vontade das divindades permanece ambígua e, o destino, uma forma de sua manifestação.

A tragédia grega veio a alterar esse quadro trazendo a ideia de culpa trágica, junto de um certo sentido moralista no agir, ao explicar o mal como consequência da culpa humana.

Embora essas expressões primordiais sejam encontradas principalmente no mito, a providência e o destino, contudo, são autênticos conceitos filosóficos.

A ideia de uma inteligência reitora do universo havia sido expressada no século VI a. C. por Xenófanes, e desenvolvida, no século V, por Anaxágoras - apesar deste dissociá-la da divindade.²³²

Heródoto foi o primeiro autor grego a usar a palavra providência como *pronoia*, de *pro* + *nous* (mente), no sentido de antevisão, de pensar antes, no que inclui o significado de prudência e previdência em um sentido religioso. Nele, a providência divina é a fonte de sabedoria, que mantém a natureza em estado de equilíbrio e impede que um tipo de criatura domine sobre todas as outras.²³³

Em Parmênides o ser não é um processo, mas uma estrutura fixa e imutável, que demonstra ter sido ele influenciado pela atemporalidade mítica da ontologia arcaica. O destino, por sua vez, não é um princípio de regularidade física, mas uma

Luisa Rabolini. São Leopoldo: UNISINOS, 2014, p. 34-36.

²³¹ HOMERO. *Ilíada*. Ed. Bilíngue. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020, IV, 30ss.

²³² Notas de Carlos Chrader in: HERÓDOTO. *História*, Livro III. Trad. Carlos Chrader. Madrid: Gredos, 1979, p. 205.

²³³ HERÓDOTO. *História*, Livro III. Trad. Carlos Chrader. Madrid: Gredos, 1979, p. 205.

consequencialidade lógica, que estabelece como o todo deve ser pensado.²³⁴

Com Sócrates, começa a desenvolver-se o pensamento da responsabilidade ética, ao lado da *teché*. Sócrates delinea uma ética enquanto técnica moral. Para isso, exclui toda motivação transcendente para centrar-se no homem, no saber humano e na capacidade do homem de decidir sobre a bondade ou não de suas próprias ações, bem como a conquista da própria felicidade.

Colocando o homem como o único fundamento, a ética socrática separa, dentro da realidade humana, uma esfera exclusiva sob o controle do sujeito, ao lado daquilo que o homem é como indivíduo natural e social, exposto ao condicionamento de fatores transcendentes. Com isso, introduz, no pensamento ocidental, a noção de interioridade, como sede privilegiada da vida moral, pela antítese entre vida interior e exterior, liberdade e necessidade.

Para Trasímaco, o persistir da injustiça seria demonstração de que os deuses não se ocupam das coisas humanas, a qual depende do próprio homem, devido à má gestão da sociedade por parte de quem detém o poder.

Em Platão, no primeiro livro da República, para acabar com a injustiça não servem os deuses, mas a boa constituição política e a cuidadosa formação dos governantes.

Platão foi o primeiro a propor, para a reflexão filosófica, uma tarefa expressamente antitrágica. A visão conflitante do mundo, baseada na ambivalência, na ambiguidade, devia ser substituída por um saber filosófico que afirmasse, de maneira definitiva, o valor da educação ética, a natureza moral e racional de Deus, o caráter positivo da verdade como fonte de certeza.

Aqui, o destino manifesta-se pelo exercício da justiça (*diké*), que rende a cada um o devido. Para quem sofreu um dano, a justiça realiza-se pela punição do culpado. A linha cronológica do tempo conecta os sucessivos momentos da culpa e da pena. O destino e os eventos sucedem-se no tempo.

A justiça, entendida como instrumento do destino, provoca a regular alternância do aparecer e do desaparecer das coisas. Aqui a *Diké* - que para os poetas e os teólogos acompanhava a soberania universal de Zeus - é secularizada.

O destino (*logos, diké, chreón*) no pensamento racional filosófico não é uma instância de caráter moral. É um princípio cósmico, ou mesmo divino que, de

²³⁴ MAGRIS, Aldo Magris. **Destino, providência, predestinação**. Do mundo antigo ao cristianismo. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo: UNISINOS, 2014, p. 164.

maneira estável, define os limites e medidas aos seres para, depois, colocá-los em jogo na perpétua instabilidade do conflito, como personagens de um drama trágico.²³⁵

No diálogo *Timeu*, o Deus-demiurgo platônico é *Pronoi* (*pro* = antes, *nous* = inteligência): inteligência que vê adiante, previsão ou providência.

Um demiurgo vai animar o cosmos, que não passa ainda de matéria, introduzindo essa “alma do mundo”. O mundo é um ser vivo, dotado de alma e, nela, inteligência, como obra de uma providência (*pronoia*).²³⁶

Daí, a seguinte passagem no diálogo *Timeu*: “De acordo com um discurso verossímil, é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto, foi gerado pela providência do deus (*zôon empsychon ennoun te*).”²³⁷

Um demiurgo que é *bom* artesão, que imita tão bem quanto possível um modelo que é, ele mesmo, *bom*, porque divino, numa cosmologia inteligentemente ordenada. Ele é “bom”, é “benevolente” e, “sendo bom, quis que todas as coisas fossem boas.”

Então o mundo sensível tem sua ordem, sua coerência, sua necessidade, sua finalidade. Um Deus sábio que assim o quis, concebeu, calculou, realizou. Tudo estava mergulhado numa agitação caótica, “sem razão, sem medida e sem ordem”. É nesse momento que intervém Deus e ordena o caos, com o auxílio das formas e dos números.²³⁸

Essas noções de demiurgo, de modelo, de alma do mundo, porém, permaneceram obscuras e invertidas. Platão procurava libertar-se dos deuses da cosmogonia tradicional ou daqueles da mitologia popular, que se apresentavam como rivais dos homens e, por vezes, até mesmo invejosos e cruéis.

O deus-artesão de Platão não é, contudo, um criador, aquele das Sagradas Escritura, nem mesmo o da vertente platônica do catolicismo. Nada nele evoca a criação, *ex nihilo*, que as grandes religiões monoteístas vieram séculos depois a introduzir. O artesão, por mais ativo que seja em sua reflexão intelectual, não faz mais do que organizar uma matéria que já está lá, imitando um modelo pré-existente em função de ideias e números inscritos *a priori* no mundo inteligível.²³⁹

²³⁵ MAGRIS, Aldo Magris. **Destino, providência, predestinação**. Do mundo antigo ao cristianismo. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo: UNISINOS, 2014, p. 146.

²³⁶ DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos**. Trad. M. A. R. Keneipp. Brasília: UNB, 1997, p. 125.

²³⁷ Platão. **Timeu-Critias**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011, p. 98 (30-c).

²³⁸ DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos**. Trad. M. A. R. Keneipp. Brasília: UNB, 1997, p. 128.

²³⁹ *Idem*, p. 126-127.

Tempos depois, os estoicos defenderam que os deuses teriam construído o mundo, como obra de arte maravilhosa e indestrutível, para agradar aos homens. Contra eles, os epicuristas consideraram essa tese um puro desvario.

Os epicuristas não admitiam o governo do mundo por uma providência divina. Defenderam, então, a impossibilidade de conciliação da experiência do mal com uma divindade providente. Essa tese seria comprovada, segundo eles, pela própria experiência cotidiana, diante das calamidades, violência e injustiças presentes nas esferas natural e social.

Vico critica ambos por negarem a providência: os estoicos, que procuram mortificar os sentidos, e os epicuristas, que fazem deles seu critério. “Os primeiros acorrentando-se ao destino, os segundos abandonando-se ao acaso.”²⁴⁰

1. 2. O projeto aberto e flexível da Providência no judaísmo

O termo predestinação é utilizado, com um caráter racional, nos tratados de teologia, mas mantém-se como representação religiosa. Enquanto o destino liga-se a questionamentos de natureza cosmológica ou metafísica, como o princípio de todas as coisas, a predestinação assume uma função soteriológica e escatológica. Esse termo encontra sentido, somente, numa religião de salvação monoteísta em que o único Criador prefixa não apenas o devir das suas criaturas, mas também o valor que elas virão a ter.

O Deus bíblico, além de criador, é também providente. A providência divina é um dos principais atributos de Deus, e designa a sua qualidade de seguir, com zelo paterno, o destino das suas criaturas. Pela providência, Deus torna o homem partícipe da sua própria felicidade. Para isso, faz dele consorte da sua própria natureza.

O Deus Bíblico, encontrado no Antigo e no Novo Testamento, distingue-se das demais formas de divindades, tanto das religiões pagãs, quanto das filosofias da antiguidade, devido ao cuidado paterno que Ele dispensa às suas criaturas e, em especial, ao homem. Com isso, tanto os filhos de Israel como, mais tarde, os discípulos de Jesus, assumem um relacionamento de confiança e amor com Deus.²⁴¹

Providencia é a ação de Deus, conservando e dirigindo suas criaturas,

²⁴⁰ *Sn44*, § 130. Crítica reafirmada em *Sn44*, § 335; *Sn44*, § 345; *Sn44*, § 696.

²⁴¹ MONDIM, Battista. **Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica**. Trad. J. M. Almeida. São Paulo: Paulus, 1997, p. 437.

através do tempo e do espaço.

Deus, como ser infinitamente perfeito, é onipotência e sabedoria, justiça e bondade. Mediante Seu poder e sabedoria, criou o mundo que não existia e, por sua justiça e bondade, o conserva e dirige, desde sempre. O Ser dos seres não pode existir faltando-lhe uma perfeição. Todas as qualidades estão compreendidas em sua essência infinita. Negar a Providência é o mesmo que negar Deus.

Com a criação, Deus situa as criaturas na órbita do ser. Com a providência, acompanha-as e assiste-as, para que possam realizar o grandioso plano que a mente divina desenhou para o universo cósmico, o espiritual e o humano.²⁴²

A Bíblia apresenta-se como a história da ação providencial de Deus em benefício da humanidade. A providência constitui uma verdade basilar da revelação bíblica, que assumiu um perfil racional como objeto da filosofia cristã.

A problemática da predestinação encontra-se enraizada na religião hebraica, que dá origem ao cristianismo. Nem a Bíblia hebraica, nem o Novo Testamento, contudo, conferem um destaque especial à predestinação; apenas a fé do homem irá determinar qual caminho será seguido.²⁴³

Os hebreus atribuíam ao Deus bíblico, e os cristãos também a Jesus Cristo, um poder que ultrapassava aquele das forças cósmicas inimigas do homem.

O Deus bíblico tem forte conotação ética. Diante disso, a intervenção divina, no mundo, segue um critério moral: Ele julga e retribui, com equidade, o comportamento humano, o que afirma sua condição de responsáveis, como seres de livre arbítrio, para optar pela via do bem ou do mal.

O judaísmo desenvolveu então uma misericórdia da lei, com sólidas raízes bíblicas. A partir da lei o judaísmo procedeu a uma reinterpretação de todos os acontecimentos da história de Israel e dos textos bíblicos, ao início da história da humanidade. A Aliança com Deus foi trazida para a Lei: “nenhuma aliança sem a Torá.”

Os rabinos repensaram a profecia como uma memória da lei de Moisés, pelo postulado de sua consideração de um caráter invariável, o que resulta na necessidade de contorcionismos exegéticos para readaptá-la ao momento presente. Especialmente considerando que a Torá, segundo eles, forma um bloco contínuo, que não contém trechos

²⁴² *Idem*, p. 364.

²⁴³ MAGRIS, Aldo Magris. **Destino, providência, predestinação**. Do mundo antigo ao cristianismo. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo: UNISINOS, 2014, p. 442-443.

mais importantes que outros.²⁴⁴

Esse moralismo da religião bíblica contradiz toda a lógica da predestinação, e sua pretensão de subordinar o comportamento humano a uma soberana decisão tomada, originariamente, por Deus (*prae-destinatio*), capaz de tornar inevitável o seu modo final de acontecer.

Por levar em consideração essa instância moral, a Bíblia, geralmente apresenta o plano divino como um projeto aberto e flexível, capaz de ser alterado de acordo com a reação apresentada pelas criaturas. Esse é um aspecto bíblico de reconhecimento do espaço de autonomia e responsabilidade humana frente a onipotência divina.

O Antigo Testamento é inspirado em uma ideia fundamental que sustenta todo o judaísmo: a ideia da natureza ético-jurídica da relação do homem com Deus, como uma certa forma de pacto, como que um contrato (do latim *testamentum*), pelo compromisso a respeito de determinados preceitos e concordam com as eventuais consequências em caso de descumprimento.

Na Bíblia, a transgressão humana desse pacto serve como chave para a solução do problema do mal. A narrativa da primeira catástrofe da transgressão serve de exemplo modelar para as demais: o episódio de Adão e Eva no Jardim do Éden, transformado no Gênesis como paradigma de violação das regras que faz remontar até os progenitores o esquema deuteronomista do pacto de Israel com Iahveh, em que a sanção punitiva é justificada pela inadimplência do contratante humano.²⁴⁵

Nos provérbios existe uma relação consequencial entre virtude e felicidade. Aquele que se comporta seguindo a sabedoria irá praticar justiça. O justo terá como retribuição, além do respeito entre os homens, o benéfico do favor divino.²⁴⁶

O ideal moralista é baseado no princípio de que Deus recompensa os justos e pune os pecadores. Os pecadores são perseguidos pela desgraça, enquanto Deus livra os justos dos perigos, defende-os e prolonga a vida.²⁴⁷

²⁴⁴ BRAGUE, Rémi. **A Lei de Deus. História Filosófica de uma aliança.** Trad. Lúcia P. Souza. São Paulo: Loyola, 2009, p. 246.

²⁴⁵ MAGRIS, Aldo Magris. **Destino, providência, predestinação.** Do mundo antigo ao cristianismo. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo: UNISINOS, 2014, p. 450.

²⁴⁶ Na Bíblia, o postulado do livre-arbítrio pode ser encontrado em **Eclesiásticos 15, 11-18**: “Foi ele que, no princípio, fez o homem e o entregou às mãos de seu próprio arbítrio. Se quiseres, podes observar os mandamentos: ser fiel (pistis) depende da tua boa vontade. (...) Diante dos homens está a vida e a morte: a cada um será dado o que lhe agrada.”

²⁴⁷ MAGRIS, Aldo Magris. **Destino, providência, predestinação.** Do mundo antigo ao cristianismo. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo: UNISINOS, 2014, p. 451.

Os rabinos retiram do dom da lei do Sinai o seu caráter de acontecimento histórico, que o recuará no passado, de onde se projeta ao futuro.²⁴⁸ No mundo, essa estrutura dualista entre o bem e o mal se projeta no tempo produzindo história, num encadeamento de eventos e períodos não absolutamente casual, e já prevista, pelo Criador, do processo completo.²⁴⁹

O Antigo Testamento destaca a exibição de potência do Criador e a ação divina manifesta-se na história mais do que na ordem da natureza. O interesse passa, então, da cosmologia para a história. No lugar da ordem cósmica, a noção sapiencial de providência incide sobre a conduta humana, praticada no tempo, segundo seu livre arbítrio.

O perigo do judaísmo ao tratar da vontade divina, contudo, reside na redistribuição dos papéis dos elementos humano e divino no conteúdo legislativo. O “juízo de Deus”, segundo o oráculo e a profecia, são substituídos por sermões. O Providente diante do qual é levado o litígio é interpretado por desígnios humanos. As instituições da justiça humana são transferidas para o domínio divino, o que evita a consideração de que uma determinada disposição seja considerada severa demais: a punição advém de Deus, e não dos tribunais humanos, sendo que sai da boca dos sábios é o próprio Deus que fala.²⁵⁰

A Providência e a liberdade humana dividem o domínio do universo: fora da ação de Deus não há nada além da ação do homem.

1. 3. Providência no cristianismo

a) Providência como ato de governo humano para o tempo e para a eternidade

Os hebreus atribuíam ao Deus bíblico, e os cristãos a Jesus Cristo, um poder que ultrapassava aquele das forças cósmicas inimigas do homem. O cristianismo,

²⁴⁸ BRAGUE, Rémi. **A Lei de Deus. História Filosófica de uma aliança**. Trad. Lúcia P. Souza. São Paulo: Loyola, 2009, p. 248.

²⁴⁹ MAGRIS, Aldo Magris. **Destino, providência, predestinação**. Do mundo antigo ao cristianismo. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo: UNISINOS, 2014, p. 462-467.

²⁵⁰ BRAGUE, Rémi. **A Lei de Deus. História Filosófica de uma aliança**. Trad. Lúcia P. Souza. São Paulo: Loyola, 2009, p. 247.

porém, considerou a ideia de destino incompatível com a concepção de Deus e da *práxis* moral humana.

O cristianismo decidiu pela assimilação da filosofia grega ao identificar-se, principalmente, com a possibilidade de convergência sobre três de seus pontos fundamentais: a crítica à mitologia, a doutrina da providência e a centralidade da ética.

Essa helenização do cristianismo, contudo, foi seletiva, naquilo que fosse racionalmente compatível com as bíblia.

No vasto horizonte da tradição grega, contudo, alijou a experiência de diversos outros pensamentos, como o trágico e o da dialética estoica de destino e liberdade. Apresentou, com isso, um olhar dúplice: de um lado voltado para a grecidade e, do outro, para o hebraísmo.²⁵¹

A filosofia cristã fundou três pilares contra o sincretismo dos gnósticos: a) crítica à mitologia (visão narrativa e antropomórfica do divino); b) a doutrina da *pronoia*, em que os gnósticos designavam a presciência divina, mas contrários ao providencialismo; c) a ética, utilizada contra o pensamento gnóstico de salvação por natureza.

Não é a natureza originária de Adão aquilo que conta, mas o uso que concretamente faz dela, pois tanto a virtude quanto o pecado dependem do agir, e não simplesmente do ser (*ousia*), no qual é responsabilizado pelas consequências de seus atos. Nessa confluência entre o pensamento hebraico e o grego, o homem adquire centralidade como aquela inteligência capaz tanto do bem como do mal e, assim, de construir a própria sorte.²⁵²

Em virtude de o mal não ser qualidade inerente a nenhuma das coisas desse mundo, que foram criadas boas por Deus, ele consiste, apenas, naquilo que o homem pratica, enquanto único ser criado livre e capaz de realizar boas ou más ações. O mal cristão, nessa linha, designa um mal moral, reduzido ao pecado.

Ora, se a pecaminosidade é um predicado do sujeito, um acidente inerente à sua condição de homem, como tal apenas passível de acontecer, o princípio (*arché*) do seu existir, ou não, reside no agir do próprio homem, na escolha franqueada pelo livre arbítrio, na sua intenção (*próthesis*), no seu raciocínio (*logismós*).

Portanto, o mal não existe em si, enquanto independente do homem que o

²⁵¹ MAGRIS, Aldo Magris. **Destino, providência, predestinação**. Do mundo antigo ao cristianismo. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo: UNISINOS, 2014, p. 498-502.

²⁵² *Idem*, p. 506.

prática; como tal, não conta com uma realidade originária, pois produto do agir humano surge, ocasionalmente, por livre iniciativa de um ser inteligente.

Isso desmente uma possível solução moralista do problema do mal no âmbito religioso. Afinal, na narrativa bíblica de Adão e Eva, Deus confere autonomia ao agir humano para produzir algo que o mundo não contemplava. Ao lado de Deus, o homem tem certo poder para determinar o curso das coisas, pois a realização da salvação exige a colaboração entre o divino e o humano.²⁵³

Aqui se lançava a centelha, dentro do pensamento religioso, da reflexão acerca da esfera do sagrado em torno de uma outra temporalidade. Não mais o tempo mítico cíclico do sagrado, como eterno retorno, mas do humano como uma ordem cronológica do agir humano – o de uma atuação de ordem temporal sucessiva e linear tecida na sua própria existência. Trama sancionada por Deus, que estabeleceu leis para a liberdade, tal como para o mundo físico.

Deus age sobre o homem dando direção à sua vontade, mas deixando que ele siga ou se afaste por meio da conduta. Apenas a fé, no sentido de fidelidade, confiança, determina qual a via ele irá seguir.

Na Bíblia Sagrada, o Salmos 32 apresenta uma atuação da Providência diferenciada em relação aos fiéis, tementes a Deus, daquela em relação aos infiéis:

O rei não se salva por um forte exército nem o herói por seu grande vigor. O cavalo não ajuda a vencer, com toda a sua força não poderá salvar. O olhar do Senhor vigia sobre quem o teme, sobre quem espera na sua graça, para livrá-lo da morte e nutrí-lo no tempo da fome. Nossa alma espera pelo Senhor, é ele o nosso auxílio e o nosso escudo. Senhor, esteja sobre nós a tua graça, do modo como em ti esperamos.²⁵⁴

Essa dualidade fiéis-infiéis, que se nota na diferença da ação providencialista dispensada aos fiéis, em relação aos infiéis, está na base da diferenciação que Vico apresenta na *Scienza Nuova*, pela distinção fundamental entre a história dos gentios e a dos hebreus.

Nesses termos, a Providência coexiste com a liberdade humana. São duas realidades que não se excluem. Ao invés, são conciliadas por Deus, que age sem pressões. Com a possibilidade de fazer ou não fazer, de avançar ou recuar, o homem não está separado do seu criador.²⁵⁵

²⁵³ *Idem*, p. 514.

²⁵⁴ **Bíblia Sagrada**. 11ª. ed. Brasília: CNBB, 2011, p. 698.

²⁵⁵ WIESSE, Carlos. **La providência divina**. Lima: Univ. San Marcos, 1876, p. 8.

b) A Providência governadora de todas as criaturas de Agostinho

Para tratar da providência, Agostinho apoia-se na diferença ontológica entre Criador e criatura - no que a alma, objeto da redenção, é certamente feita por Deus, e não parte Dele. A corrupção é o resultado da livre e autônoma vontade de pecar, e a redenção, um ato gratuito de Deus a outros, não uma restauração de si mesmo.

O mal não está no “ser”, mas no “agir”. Sendo assim, o pecado não decorre de uma necessidade fatal da natureza, ou das forças maléficas inerentes à corporeidade, mas exclusivamente de uma escolha livre e voluntária. Do contrário, a culpa recairia no Criador, e não haveria sentido dos preceitos bíblicos, destinados à moralidade do agir humano.

A providência, segundo Agostinho, é absoluta, gratuita e livre, fruto da misericórdia divina, e consiste no mistério insondável da predileção de uns em relação a outros. A vontade de Deus, séria e sincera, é de dar a todos a possibilidade de salvação, mas não retira do homem a liberdade, pela qual tem a possibilidade de pecar.²⁵⁶

Para Agostinho, Deus é um comandante providente que assiste com zelo as suas criaturas, concedendo a cada uma delas tudo o de que elas precisam, para o pleno desenvolvimento das próprias potencialidades e a máxima realização do próprio ser.²⁵⁷

Agostinho tratou diretamente da ação da providência nas obras *De gratia et libero arbitrio* e *De correptione et gratia* e, também, na seguinte passagem da obra *Trindade*:

Na pátria celestial, a vontade de Deus faz dos ventos seus anjos e do fogo ardente seus ministros (SL 103, 4). Ele como de um trono sublime, santo e misterioso, preside os seres espirituais na maior paz e amizade, unidos que estão em uma só vontade numa espécie de fogo espiritual da caridade. E daí, como de sua casa e de seu templo, a vontade de Deus se difunde nas mudanças ordenadas das criaturas. (...) Toda criatura é dirigida pelo seu Criador, do qual, pelo qual e no qual foi criada e subsiste (CL 1, 16). Consequentemente, a vontade de Deus é a causa primeira e suprema de todas as formas corporais e de todas as mudanças. Nada, pois, acontece de modo visível e sensível, nesta vastíssima e imensa república da criação que não seja ordenado ou permitido pelo palácio interior, invisível e inteligível do sumo Imperador, de acordo com a inefável justiça dos prêmios e castigos, das graças e das recompensas.²⁵⁸

²⁵⁶ LLORCA, P. BERNARDINO. *Manual de Historia Eclesiástica*. 5ª. ed. Barcelona: Labor, 1960, p. 183

²⁵⁷ AGOSTINHO, Santo. *A trindade*. Trad. A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, p. 120.

²⁵⁸ *Idem*, p. 120.

A providência bíblica, conforme Agostinho, é a das epístolas de S. Paulo, em que Deus é de beleza e bondade infinitas e, mais que no Deus de Platão, era pessoal esta bondade, “a arder de amor pelos homens que criou bons e belos.”

Mas os homens, “mal usando do bem da sua liberdade, d’Ele se afastaram e O repudiaram, e a amá-LO e a contactá-LO só poderão voltar desde que repudiem por sua vez o seu repúdio e afastamento pela penitência e humilde reconhecimento da sua contingência.”²⁵⁹

Em Agostinho a providência não pode ser conhecida; é um pré-conhecimento, forma de preparação para o benefício da graça divina, como algo que está escondido em nós, mas perfeitamente conhecida unicamente pelo próprio Deus.

É pois Deus, autor e dispensador da felicidade, porque é ele o único Deus verdadeiro, quem concede os reinos da Terra tanto aos bons como aos maus. E não o faz à toa, como que fortuitamente, mas conforme a ordem das coisas e dos tempos, para nós oculta mas dele perfeitamente conhecida.²⁶⁰

A providência tem um profundo desígnio que nenhum ser humano pode descobrir. Em outros termos, Deus tem, segundo ele, uma “sublimidade insondável.”²⁶¹

Como um orador, Agostinho toma a providência como um topos, a partir do qual tudo é compreendido. A ideia de Deus é de um bom governador, tanto da Cidade de Deus, como da cidade terrena.

Vico se aproxima de Agostinho ao relatar uma ação cooperativa da providência entre a ação humana e a intervenção divina. Tanto Agostinho quanto Vico têm o cuidado de distinguir a providência do destino e do acaso. Aos seres humanos foi dado uma forma própria de liberdade: a de escolha, o livre-arbítrio. Diante disso, o plano de Deus não é algo para observar passivamente à medida que ocorre, mas enquanto somos parceiros.²⁶²

Vico e Agostinho convergem que, na medida em que não somos os únicos criadores de nós mesmos ou de nossas histórias, não podemos conhecê-las

²⁵⁹ AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. vol. I. Trad. J. Dias Pereira. 2ª. ed. Lisboa: Gulbenkian, 1996, p. 34.

²⁶⁰ “É pois Deus, autor e dispensador da felicidade, porque é ele o único Deus verdadeiro, quem concede os reinos da Terra tanto aos bons como aos maus. E não o faz à toa, como que fortuitamente, mas conforme a ordem das coisas e dos tempos, para nós oculta mas dele perfeitamente conhecida.” AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. vol. I. Trad. J. Dias Pereira. 2ª. ed. Lisboa: Gulbenkian, 1996, p. 455. (4.33)

²⁶¹ AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. vol. II. Trad. J. Dias Pereira. 2ª. ed. Lisboa: Gulbenkian, 1996, p. 1115.

²⁶² MARCUS, Nancy du Bois. **Vico and Plato**. Oxford: Lang, 2001, p. 105.

completamente; mas isso não impede que possamos confirmar a providência, pela repetição dos ciclos da história, e possamos compreender a providência natural através da memória filosófica, além de acreditar nela, pela fé sobrenatural.²⁶³

Vico acolhe a doutrina católica da graça - a qual, segundo afirma, não pode existir sem o livre arbítrio; porém, diferentemente de Agostinho, defende que a religião cristã estaria de acordo com todas as outras no que se refere à atuação natural da providência.²⁶⁴

Vico se apropria da ideia agostiniana de uma providência sobrenatural, que governa o mundo civil tirando o bem do mal. Entretanto, redireciona sua atenção, principalmente, aos aspectos naturais.

c) Providência como teleologia do bem em Tomás de Aquino

Para Tomás de Aquino, Deus, sendo criador, também é providente. Sendo causa de todas as coisas, deve-se necessariamente concluir pela preexistência da mente divina, cuja razão providente direciona a ordem das coisas para um fim.

Pertence à providência ordenar as coisas ao fim. Ora, o fim de cada coisa é sua perfeição, seu bem. E cabe a toda causa conduzir seu efeito ao bem. Assim, toda causa eficiente é causa do efeito que se atribui à providência. Portanto, se Deus provê imediatamente todas as coisas, todas as causas segundas desaparecem. (...) Tudo que é melhor deve ser atribuído a Deus. Logo, Deus não tem a providência imediata de certas coisas vis e das coisas más.²⁶⁵

A providência compreende duas coisas: a “razão da ordem”, que é a providência propriamente dita, e “a execução da ordem”, que é o governo das coisas. Deus provê todas as coisas, sem distinção, concedendo a cada uma a assistência apropriada à natureza delas.

A providência não elimina o casual, mas o faz atuar, nas coisas, com a eficácia da sua causalidade. Também ele é um modo de ser - e, portanto, vem da fonte primeira do ser.²⁶⁶

O mal não é um modo de ser, mas privação de entidade e de ordem para

²⁶³ *Idem*, p. 108.

²⁶⁴ *Sn44*, § 310.

²⁶⁵ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. vol. I. São Paulo: Loyola, 2009, p. 444 (S. T., I, 22, 2).

²⁶⁶ MONDIM, Battista. **Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica**. Trad. J. M. Almeida. São Paulo: Paulus, 1997, p. 369.

um fim. Todavia, entra, nos desígnios da providência universal, e acaba servindo a uma ordem superior. Embora o mal, ao sair do seu agente próprio, seja uma coisa desordenada – e, sob esse aspecto, se defina como privação de ordem -, nada impede que um agente superior o introduza numa determinada ordem (e, assim, cai sob o domínio da providência).²⁶⁷

É efeito da providência divina não apenas que uma coisa aconteça de determinado modo, mas que aconteça de modo contingente ou necessário. Por isso, aquilo que a divina providência dispõe que aconteça, infalível e necessariamente, desse modo acontecerá.²⁶⁸

O necessário e o contingente são dois modos de ser consequentes ao ser criado que não entram na definição do eterno, mas do temporal que existe nos predestinados:

O que é temporal não entra na definição do eterno. Ora, a graça, que é algo temporal, entra na definição de predestinação, pois se diz que a predestinação “é a preparação da graça no presente, e da glória no futuro.” Logo, a predestinação não é algo eterno. Não pode, então, existir em Deus, mas nos predestinados, pois tudo o que existe em Deus é eterno.²⁶⁹

As coisas caem sob a ordem da providência, segundo um ou outro modo. Assim, acontecem todas segundo o modo prefixado de Deus, isto é, de modo necessário ou contingente.²⁷⁰

Deus, querendo seres concretos, os quer deste ou daquele modo. No caso do homem, os quis com vontade livre, um livre-arbítrio para o seu agir.

Parece que os homens não são predestinados por Deus. Ora, os méritos e deméritos humanos estão em nós, na medida em que somos senhores de nosos atos pelo livre-arbítrio. Logo, o que é objeto de mérito e demérito não é predestinado por Deus. E assim desaparece a predestinação dos homens.²⁷¹

Em relação ao homem, “a ordem da predestinação é certa, mas não tolhe o livre-arbítrio, pelo qual o efeito da predestinação se realiza de maneira contingente.”²⁷²

O que é o livre-arbítrio? Aquino responde:

O livre-arbítrio nada mais é do que um julgamento livre. Ora, julgamento não significa potência, mas ato. Logo, o livre-arbítrio não é uma potência. 2. Além disso, o livre-arbítrio é chamado faculdade da vontade e da razão. Ora, faculdade significa facilidade

²⁶⁷ AQUINO, Tomás. **Questões disputadas sobre a verdade**. Trad. Maurílio Camelo. Campinas: Ecclesiae, 2023, p. 653.

²⁶⁸ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. vol. I. São Paulo: Loyola, 2009, p. 444 (I, 22, 2).

²⁶⁹ *Idem*, p. 452. (I, 23, art. 2, 4)

²⁷⁰ *Idem*, p. 445. (I, 22, 3)

²⁷¹ *Idem*, p. 450.

²⁷² *Idem*, p. 463. (I, 23, 6)

da potência, que é dada por um *habitus*. Logo, o livre-arbítrio é um *habitus*.²⁷³

A vontade de cada um é livre para as escolhas particulares, mas nem todos os atos praticados por um ser humano são livres. A palavra “livre” é aplicada apenas a atos que procedem da razão e da vontade.

Estes atos são por ele denominados atos humanos (*actus humani*).

Das ações realizadas pelo homem, são ditas propriamente humanas as que pertencem ao homem enquanto homem. O homem diferencia-se das criaturas irracionais por que tem o domínio de seus atos. Por isso, somente são ditas propriamente humanas aquelas ações sobre as quais o homem tem domínio. Ora, o homem tem domínio de suas ações pela razão e pela vontade. Donde será chamada de livre-arbítrio a faculdade da vontade e da razão. Assim sendo, são propriamente ditas humanas as ações que procedem da vontade deliberada. Se outras ações, porém, são próprias do homem, poderão ser chamadas de ações do homem, mas não são propriamente ações humanas, pois não são do homem enquanto homem.²⁷⁴

O Ser de Deus, por si subsistente (*ipsum subsistens*), perfeito e infinito, é determinado e imutável. O universo, ao contrário, criado segundo a ciência e a vontade de Deus, constitui o mundo da indeterminação, da contingência, da mutabilidade, da falibilidade. Esses dois mundos são distintos, separados, imensuráveis.²⁷⁵

Ele coloca grande ênfase na função da razão, na escolha livre: a escolha livre é um ato de vontade que resulta de um juízo da razão. Todo ato de escolha livre é precedido de um juízo da razão.²⁷⁶

Nessas condições, o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) não é uma faculdade distinta da vontade. “É a própria vontade, embora ele não designe a vontade de maneira absoluta, mas em relação àquele ato denominado escolha.”

O *liberum arbitrium* é “a potência pela qual um homem pode julgar livremente”:

“Temos livre-arbítrio com relação às coisas que não queremos por necessidade ou por instinto de natureza. Pois não pertence ao livre-arbítrio, mas ao instinto natural, que queiramos ser felizes. Eis por que não se diz dos outros animais, movidos para qualquer objeto por instinto natural, que se movem por livre-arbítrio.”²⁷⁷

A providência não é uma ação mecânica, automática, como a lei da

²⁷³ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. vol. II. São Paulo: Loyola, 2005, p. 489 (S. T., II, 83, 2).

²⁷⁴ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. vol. III. São Paulo: Loyola, 2009, p. 32 (S. T., III, 1, 3).

²⁷⁵ MONDIM, Battista. **Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica**. Trad. J. M. Almeida. São Paulo: Paulus, 1997, p. 370.

²⁷⁶ COPLESTONE, Frederick C. **Tomás de Aquino. Introdução à vida e à obra do grande pensador medieval**. Trad. F. Florence. Campinas: Ecclesiae, 2020, p. 169.

²⁷⁷ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. vol. I. São Paulo: Loyola, 2009, p. 415. (S. T., I, 19, 10).

gravidade ou da pulsação cardíaca, mas uma ação eminentemente pessoal, ditada pela bondade, pela generosidade, pela misericórdia de Deus.

A providência é um dom, mas um dom que, em geral, supõe também uma correspondência da parte das criaturas. A providência supõe confiança, entrega, abandono.²⁷⁸

Deus é providente, sobretudo, com aqueles que são abertos, confiantes, que estão disponíveis à sua providência:

Com os justos, Deus tem uma providência mais excelente do que com os ímpios, pois não permite que contra eles advenha algo que lhes comprometa finalmente a salvação; porque "tudo concorre para o bem dos que amam a Deus", como diz a Carta aos Romanos. Por não retirar os ímpios do mal de culpa, diz-se que os abandona. O que não significa estarem totalmente excluídos de sua providência, pois se tomariam nada se por ela não fossem conservados.²⁷⁹

1. 4. Providência divina no direito romano e secularização

Ao lado dessa doutrina teológica, subjacente à Providência, a histórica relação de rivalidade entre o cristianismo com o império romano, onde essa ideia foi aplicada no plano histórico, temporal, deve ser bem compreendida para uma adequada interpretação do principal projeto traçado por Vico com a *Sn44*, que é o de fazer dela uma teologia civil.

Algumas interpretações, devido ao caráter secularizador, narrado historicamente pela divisão da trajetória dos gentios em idades, como prolongamento história religiosa, consideram-no um antirreligioso, ou mesmo anticristão. Para isso tomam por base o caminho escolhido de desmitologização e explicação racional das religiões.

Ocorre que, ao lado desse traço marcante contido em sua obra, há de considerar também que a institucionalização de uma sociedade secularizada foi um efeito do próprio cristianismo, no contexto histórico de sua rivalidade com o império romano.

No período anterior ao dele, o cristianismo medieval havia definido, e reservado a si, um espaço de cristandade partilhado entre temporal e espiritual. A ideia que só Deus contribuía para conferir ao imperador uma legitimidade incontestável, paradoxalmente acarretava uma fragilização do poder real, já que a duração e o exercício

²⁷⁸ MONDIM, Battista. **Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica**. Trad. J. M. Almeida. São Paulo: Paulus, 1997, p. 372.

²⁷⁹ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. vol. I. São Paulo: Loyola, 2005, p. 444. (S. T., I, 22, 2).

do poder passou a ser garantido de acordo com a correspondência de suas intenções com a vontade divina.²⁸⁰

No séc. V, Leão Magno (444 d. C) formulou a doutrina da primazia papal, que firmou a supremacia do bispo de Roma sobre o Ocidente. Os papas passaram a ser considerados “vigários de Cristo”. Gélsásio (496 a. C.) foi quem, pela primeira vez, formulou de maneira explícita, a separação da Igreja e do Império.

A ideia de soberania nasceu para pensar o poder do papa antes de provocar, como resposta, sua extensão ao dos reis. Foi a Igreja que forçou o Estado a se constituir, em paralelo, como uma instituição autônoma, a partir do séc. XI. Ao lado disso, designou-lhe como tarefa o bom funcionamento da cidade temporal, resumida na palavra “justiça”. Foi a ação dos papas que, dessa maneira, concorreu para a laicização do poder político, retirando dele toda iniciativa e matéria espiritual.²⁸¹

A autoridade (*imperium*) sagrada da jusromanística foi sagrada porque Ulpiano (150-223 d. C) denominou a lei do Estado uma lei sagrada.²⁸² Os imperadores fizeram valer que o direito era, ele também, um dom de Deus que, a partir de Constantino (272-337 d. C.), foi oficialmente católico. Os imperadores cristãos da Antiguidade tardia, Teodósio e Justiniano, integraram ao *Corpus juris civilis* disposições de origem cristã que incidiam, para além da conduta a ser seguida, as próprias convicções.²⁸³

A ideia de *fides* românico-cristã, por exemplo, constituiu a base linguística e conceitual do que se tem por boa fé, estruturante no direito civil moderno, especialmente no CC/02.

Fides romana como poder, sujeição, nas relações: a) internas, sob a forma de clientela, que se traduzia na estratificação social, própria das cidades e seus habitantes, baseada em deveres de lealdade e obediência; e b) externas, como fator de submissão de outros povos a Roma.²⁸⁴

Fides, no sentido dado pelo cristianismo, designa “fé.” A expressão *fides bona* foi criada e expandida pelo *pretor* (por isso *bonae fidei iudicia*), e influenciada pelo cristianismo, pela decisão da causa que, desprendendo-se ao formalismo habitual, leva em conta o elemento anímico, espiritual, inferido a partir da constatação da ausência de

²⁸⁰ BRAGUE, Rémi. **A Lei de Deus. História Filosófica de uma aliança**. Trad. Lúcia P. Souza. São Paulo: Loyola, 2009, p. 172.

²⁸¹ *idem*, p. 180.

²⁸² *idem*, p. 183.

²⁸³ *idem*, p. 183.

²⁸⁴ MENEZES CORDEIRO, Antônio Manuel da R. **Da Boa Fé no Direito Civil**. Lisboa: Almedina, 2013, p. 59.

dolo entre as partes, a que se liga ao imperativo de uma norma jurídica objetiva de comportamento honesto e correto, respeitador da lealdade e dos costumes jurídicos.²⁸⁵

Essa cristianização da *fides*, que marca a passagem para a *fides bona*, como *fides* positiva, estratificou a ideia jurídica básica de *bona fides* como justiça, honestidade, equidade, lealdade, que se mantém até hoje.

A *aequitas*, por seu turno, que informava a atividade pretoriana, teria recebido as novas ideias cristãs, designadamente a *humanitas*, a *pietas*, a *caritas* e a *benignitas*, assim como a *misericórdica*. Identificada como *iustitia*, permitia, antes do momento da aplicação, aperfeiçoar o direito, o que foi sintetizado pela definição de S. Cipriano como *aequitas est iustitia dulcore misericordia temperata*.²⁸⁶

1. 5. Providência como mente divina e fato histórico da veracidade das escrituras

A *Scienza Nuova* pretende ser uma demonstração do “fato histórico da providência”, ou seja, do plano divino através do humano.

O mundo temporal foi criado, mas sob ordens universais e eternas. A história das ideias humanas deve proceder, portanto, de uma metafísica da mente humana.²⁸⁷

Vico utiliza-se da expressão “providência divina” de maneira própria, particular, aparentemente com mais de um sentido; porém, de maneira global, pode-se considerar referida ao sentido cristão de providência, próximo ao da filosofia cristã aproximada de Agostinho e Tomás de Aquino, apesar de não se identificar, por completo, com qualquer uma delas. Sua originalidade reside no tratamento histórico dado a esse conceito.

Um significado usual dado por Vico à providência divina é ligado ao entendimento humano; outro, utilizado com menor frequência, é invocado nos momentos que implicam a confrontação da história sagrada com a história profana. Nesta última, servindo-se do significado propriamente cristão da providência, utiliza-o em defesa da

²⁸⁵ *Idem*, p. 99.

²⁸⁶ *Idem*, p. 150.

²⁸⁷ *Sn44*, § 342, § 347.

veracidade da narrativa bíblica.²⁸⁸

No sentido mais frequente, associado ao entendimento humano, refere-se à mente humana. Não uma mente tomada isoladamente, mas como em relação com a mente infinita, ou seja, na relação entre a alma individual, sede do intelecto - a que se refere, simplesmente, como mente humana, como pertencente à ordem das coisas -, e Deus, a mente eterna, divina. Nessa linha conceitua providência como “a mente eterna que na eterna ordem das coisas o administra e rege todo, em cuja ideia de eterna ordem conhecemos as verdades eternas.”²⁸⁹

Esse significado se aproxima daquele que Vico considera atributo da providência para os hebreus:

os quais acreditavam ser Deus uma Mente infinita e que, conseqüentemente, vê todos os tempos num ponto de eternidade; pelo que Deus (ele mesmo, ou através dos anjos, que são mentes, o através dos profetas, pelos quais falava Deus às mentes) advertia das coisas vindouras ao seu povo (como imaginada entre gentios), os quais fantasiaram que os corpos eram deuses e que, por isso, advertiriam através de signos sensíveis as coisas vindouras às gentes.²⁹⁰

A verdadeira metafísica, para Vico, leva em conta a providência e a enxerga como algo que pertence ao mundo das mentes humanas. Daí que, segundo ele, “a Ciência Nova contempla em Deus o mundo das mentes humanas, que é o mundo metafísico, para demonstrar a sua providência sobre o mundo das almas humanas, que é o mundo civil ou o mundo das nações.”²⁹¹

Vico aproxima-se, também, da teologia católica da graça de Santo Agostinho, acerca da experiência relacional entre o homem e o divino, ou seja, a relação humana com Deus e Cristo redentor, e que se inscreve na relação entre livre-arbítrio e liberdade; mas com ela também não se confunde, pelo caráter puramente transcendente da teologia, enquanto que Vico trabalha, paralelamente, com sua ação na história imanente, a história profana.

O homem tem uma natureza decaída, pecaminosa, uma natural inclinação ao pecado que o faz rebelde contra Deus, com base na doutrina cristã do pecado original. Devido a essa natureza corrupta, faz-se egoísta, vive unicamente para os próprios interesses, tiranizado pelo amor próprio, sem com isso refrear seus impulsos, suas

²⁸⁸ GUIDO, HUMBERTO A. **O. Providência Divina e Ação Humana, a Idéia de História na Scienza Nuova, de Vico.** Ilhéus: Editus, 2006, p. 118.

²⁸⁹ DU, p. 237.

²⁹⁰ *Sn44*, § 9.

²⁹¹ *Sn44*, § 3.

paixões, para voltar-se no sentido da justiça

O homem não é absolutamente injusto por natureza, mas pela inclinação caída e fraca. Esse o primeiro princípio da religião católica, Adâmica, em que o homem foi criado na ideia perfeita de Deus.²⁹² É a justiça divina que vem a regular a justiça dos homens através da divina providência, para conservar a sociedade humana.²⁹³

Por essa natureza decaída, os homens são apegados às paixões, aos seus próprio proveitos privados egoístas que, sozinhos, fariam-nos viver como animais selvagens solitários. A providência divina vem a ser uma mente divina legisladora que, das paixões dos homens, fez as ordens civis para que vivam de maneira ordenada numa sociedade humana.²⁹⁴ Enquanto o homem atua visando seus interesses particulares, a providência o conserva e dispõe seus propósitos para um fim universal, como ordenadora de todo o direito natural das nações.

Regula, mas não lhe tolhe a autonomia. Na linha do catolicismo, acolhe o autonomia do homem, sua liberdade, fundada no princípio do livre-arbítrio, sendo naturalmente ajudado por Deus, com a sua providência.

O sentido da providencia divina, em Vico, está em consonância com o princípio *verum-factum*, pela ideia de que quem dispõe de melhor ciência para compreender qualquer mundo é o respectivo criador: Deus, sendo o criador do mundo, da natureza e do homem, tem a ciência do conhecimento destas criaturas. De outro lado, o homem, como criador do mundo civil, o mundo das nações, pode atingir a ciência do conhecimento deste mundo e compreendê-lo, já que esse mundo da cultura é obra humana, como tal feito (de *facere*) pelos homens.²⁹⁵

O direito natural das gentes surgiu com os costumes das nações, pela conformidade que tinham entre si, devido a um senso comum humano, sem reflexão e sem tirar exemplo uma de outra, ordenada pela providência.²⁹⁶

A Providência estabelece direitos naturais, descritos como “direito imutável” pelas Institutas de Justiniano:

Inst. 1, 2, 11. Os direitos naturais que são protegidos igualmente por todas as nações, permanecem sempre constantes e imutáveis, <porque> estabelecidos por uma providência divina. Ao contrário, aqueles direitos que cada nação estabeleceu para si própria costumam mudar frequentemente, ou pelo consenso tácito do povo ou pela posterior produção de outra lei.

²⁹² *Sn44*, § 310.

²⁹³ *Sn44*, § 341.

²⁹⁴ *Sn44*, § 133.

²⁹⁵ Prefácio, p. XV. In: VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Gulbenkian, 2019.

²⁹⁶ *Sn44*, § 311.

A providência divina foi percebida pelo sentimento próprio de humanidade, mesmo dos homens cruéis, selvagens e ferozes que, no desespero de buscar socorro da natureza, também desejavam que algo superior os salvasse. A providência levou os homens a temerem a divindade.

Foi aí que surgiu o mito; e, para Vico, as “falsas religiões”, quando o homem primitivo incidiu no engano do politeísmo e, com isso, o de temer a “falsa divindade” de Júpiter, pelo medo de serem aniquilados.

O impulso interno do homem de transcender suas paixões lhe proporciona uma direção adequada. Essa força interior é o selo da divindade na natureza humana, e encontra correspondência no medo, limitadora das paixões, ao se ver diante da força e magnitude do falso deus, o qual pensava estar lhes dizendo através dos fenômenos naturais (tempestades, relâmpagos, o sol, as pestes, etc). Com isso, viram que a providência divina atua direcionada à salvação de todo o gênero humano.

Essa a face da *Sn44*, como uma teologia civil refletida da providência, que começa pela sabedoria vulgar dos legisladores que fundaram as nações ao contemplarem Deus pelo seu atributo de providente, e completou-se com a sabedoria secreta dos filósofos, os quais, através da razão demonstrativa da teologia natural, operam sua racionalização pelo *logos*.²⁹⁷

A providência, ao despertar a humanidade, leva os homens a unirem-se às suas pátrias para conservarem interesses privados, tal como foram as suas monarquias familiares e, assim, concordaram na formação da república, como um bem universal civil.²⁹⁸

A providência provocou nascimento das famílias, surgidas com alguma cognição de divindade, cada uma em suas religiões, línguas, terras, núpcias, nomes, armas, governos e leis próprias, fazendo nascer o direito natural das gentes.²⁹⁹

A diferença essencial entre a religião cristã (a verdadeira), e todas as outras (falsas), consiste em que, na cristã, a graça divina faz obrar, virtuosamente, para um bem infinito e eterno, que não pode cair sob os sentidos.³⁰⁰

Essa graça, contudo, é algo temporal, e não entra na definição de predestinação. A predestinação não é algo externo. Existe nos predestinados, e não em

²⁹⁷ *Sn44*, § 385.

²⁹⁸ *Sn44*, § 465.

²⁹⁹ *Sn44*, § 631.

³⁰⁰ *Sn44*, § 1110.

Deus, porque tudo o que existe em Deus é eterno.

Essa é a lição que Tomás de Aquino oferece:

O que é temporal não entra na definição do eterno. Ora, a graça, que é algo temporal, entra na definição de predestinação, pois se diz que a predestinação “é a preparação da graça no presente, e da glória no futuro.” Logo, a predestinação não é algo eterno. Não pode, então, existir em Deus, mas nos predestinados, pois tudo o que existe em Deus é eterno.³⁰¹

Vico refere-se a Platão como príncipe entre os filósofos políticos, quando estabelece que as coisas humanas são ordenadas pela providência. Nesse ponto, a crítica é dirigida aos jusnaturalistas Pufendorf, que não a considerou, o jurista inglês Selden, que apenas a supôs, e Hugo Grotius, que dela prescindiu.

De outro lado, os juristas romanos estabeleceram-na como primeiro princípio do direito natural das gentes (conforme anteriormente citado nas Institutas de Justiniano). Com base na providência, os primeiros governos do mundo fundaram-se sob a forma da religião, com base em que instituiu o estado das famílias. Passando para as aristocracias, a religião deu condições à manutenção dos governos e escudo para os príncipes. Nos governos populares serviu para os povos chegaram à democracia. Enfim, se os povos perdem a religião, nada mais lhes restaria para viverem em sociedade.³⁰²

A providência faz-se sentir naqueles três sentimentos: um de admiração, outro de veneração que tiveram os doutos em relação à sabedoria inatingível dos antigos, e o terceiro, como desejo voltado a procurá-la e consegui-la.³⁰³

Pela providência, o mundo civil “tendo por sua ministra a onnipotência, (...) tem por finalidade a sua própria imensa bondade, tudo quanto ordena deve ser dirigido a um bem superior àquele a que esses homens propuseram.”³⁰⁴

Até então, os filósofos consideravam a providência no mundo natural, e não no mundo civil. O propósito da metafísica de Vico é mostrar a Sua providência, no mundo dos espíritos humanos, que é o mundo civil ou mundo das nações. A Providência é descrita como tornando o ser humano social através das suas próprias ações, mesmo que os homens, frequentemente, façam o contrário.³⁰⁵ Deus pega os fins estreitos que os seres humanos almejam e os torna mais amplos.³⁰⁶

Vico se aproxima de Agostinho ao relatar uma ação cooperativa da

³⁰¹ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2009, p. 452.

³⁰² *Sn44*, § 1109.

³⁰³ *Sn44*, § 1111.

³⁰⁴ *Sn44*, § 343.

³⁰⁵ *Sn44*, § 2.

³⁰⁶ *Sn44*, § 1108.

providência; que a providência é uma cooperação entre a ação humana e a intervenção divina.

Para Vico, a naturalidade, a ordem e o fim das instituições civis servem como provas filosóficas ou divinas da orientação da providência, eis que somente um Deus onipotente poderia instituir instituições tão uniformes. O mundo civil, de tão ordenado, “não pode ser efeito senão de uma sabedoria sobre-humana.”³⁰⁷

Tanto Agostinho quanto Vico têm o cuidado de distinguir a providência do destino e do acaso. Aos seres humanos foi dado uma forma própria de liberdade: a de escolha, o livre-arbítrio. Diante disso, o plano de Deus não é algo para observar passivamente à medida que ocorre, mas enquanto somos parceiros.³⁰⁸

Vico distingue a providência natural e a sobrenatural, ao defender a independência do conhecimento daquele em relação à revelação deste último. À providência divina natural podemos conhecer, enquanto a sobrenatural ou graça divina não.³⁰⁹

Vico se apropria da ideia agostiniana de uma providência sobrenatural, que governa o mundo civil tirando o bem do mal. Contudo, redireciona sua atenção, principalmente, aos aspectos naturais.

A providência natural é revelada em dois níveis pelos seres humanos: um característico da infância e, outro, da idade adulta. A teologia civil racional da providência divina de Vico abrange tanto o certo, como o verdadeiro, o poético e o filosófico, a consciência de Deus através dos sentidos e a ciência de Deus através do intelecto.

A religião e a providência juntas constituem princípios da humanidade. Vico reúne as divisões da teologia e da providência para chegar à definição de seu estudo da providência, uma teologia civil racional da providência divina.

O divino é sempre a medida do humano. A Providência atua, em ambos os níveis, tornando-nos humanos ao revelar aos sentidos a consciência e, depois, ao intelecto, a ciência. Em cada um dos três princípios da humanidade, o certo precede e contém a verdade. Para o primeiro princípio da providência divina isto significa que a verdade de uma ideia filosófica tem as suas raízes na certeza das religiões de todas as nações.³¹⁰

A ideia da providência contida na *Sn44* buscar ser a da demonstração de

³⁰⁷ *Sn44*, § 362.

³⁰⁸ MARCUS, Nancy du Bois. **Vico and Plato**. Oxford: Lang, 2001, p. 105.

³⁰⁹ *Sn44*, § 136.

³¹⁰ Marcus, 2001, p. 114.

sua ação como um fato histórico, que atuou na história das ideias e instituições pelas quais, sem discernimento ou conselho humano, e muitas vezes contra os desígnios dos homens, a providência ordenou esta grande cidade do gênero humano, “pois se bem que este mundo tenha sido criado particular e no tempo, porém, as ordens que nele pôs são universais e eternas.”³¹¹

De tanto se infere o intuito de Vico, que é o de criar uma Ciência das origens da humanidade que tem, na Providência, seu primeiro e mais fundamental princípio.

Na história universal das nações, Vico confronta a história sagrada com a história profana, por meio da metafísica, “para demonstrar a sua providência sobre o mundo das almas humanas, que é o mundo civil ou o mundo das nações.”³¹²

Esse projeto lembra aquela passagem bíblica, de Salmos 32, relativa à história sagrada, que faz referência à onipotência de Deus sobre as nações:

O Senhor anula os desígnios das nações, frustra os projetos dos povos. Mas *o plano do Senhor é estável para sempre*, os pensamentos do seu coração por todas as gerações. Feliz a nação cujo Deus é o Senhor, o povo que escolheu para si como herança. Do céu *o Senhor está olhando, ele vê a humanidade inteira. Do lugar onde mora observa todos os habitantes da terra*. Foi ele que lhes formou o coração, ele compreende tudo que fazem. (itálico nosso)³¹³

Vico sustenta a distinção entre a história sagrada e a profana, mediante a oposição entre a narrativa bíblica e a de uma história das nações, não no sentido puramente histórico, mas no de uma metafísica da história comum das nações, ou seja, como uma história universal das nações, uma história ideal eterna.

A história profana é a dos gentios, do mundo imanente do humano, “que é o mundo civil, ou seja, o mundo das nações,”³¹⁴ produzido pela mente humana - que, por essa razão, também pode ser conhecida em sua verdade, como verdade sobre as coisas humanas.

Entretanto, quando confrontado com a verdade bíblica, Vico não se abstém nem procura manter-se equidistante: ao invés, posiciona-se sempre na defesa dogmática da verdade revelada pela história sagrada da teologia católica.

Essa postura reflete o objetivo maior lançado na *Sn44*: o de fazer dela uma teologia civil da providencia que busca utilizar-se da história dos gentios para confirmar

³¹¹ *Sn44*, § 342.

³¹² *Sn44*, § 3.

³¹³ **Bíblia Sagrada**. 11ª. ed. Brasília: CNBB, p. 698.

³¹⁴ *Sn44*, § 2.

a própria providência divina.

A história dos povos gentios começa quando o homem, pelo seu arbítrio, liberta-se da condição ferina de isolamento e passa a praticar o raciocínio e seguir sua própria natureza de sociabilidade, fazendo prevalecer a força imanente da providência sobre o raciocínio débil dos primeiros homens. Isso porque “o homem tem livre-arbítrio, porém débil, para fazer das paixões virtudes, mas é ajudado por Deus naturalmente com a providência divina, e sobrenaturalmente pela graça divina.”³¹⁵

Os primeiros homens seguiram seus instintos egoístas, agindo, unicamente, em benefício próprio ao visarem tudo para si e nada para o outro. Assim, viviam solitários no isolamento.³¹⁶

Nessa condição de isolamento não haveria como estabelecer qualquer união de interesses para instaurar uma comunidade humana, tampouco originarem as nações. Mais forte que o egoísmo, contudo, é o senso comum da conservação da vida, que é o grande responsável pela edificação e conservação da sociedade humana.

A história universal, ao contrário, demonstra uma situação oposta a esse destino reservado ao homem, que transcendeu esse estado de violência ferina e formou as primeiras comunidades humanas

A providência divina serve-se das limitações impostas pelos sentidos e pela imaginação, para realizar os atributos inerentes à verdadeira natureza humana, que é a de viver com justiça, e conserva, em sociedade, traços de sua natureza sociável, que dá existência ao direito natural.³¹⁷

Ao lado dessa natureza civil, devido à natureza racional a mente humana vai-se desdobrando pela capacidade de pensar, decorrente da atuação da providência, por meio da sua vontade, o que imprime uma via racional para os seus fins.³¹⁸

No início do período moderno, Vico viveu uma época marcada pela tendência de desantropomorfização da religião e de laicização da ideia de providência, o que influenciou sua interpretação histórica da narrativa bíblica, ao permitir-lhe estabelecer relações com as demais tradições pagãs.

Essa representação moderna de Deus, como “um ente infinito e eterno”, reflete-se em uma metafísica racionalista, que concebe Deus como “Mente soberana, livre

³¹⁵ *Sn44*, § 136.

³¹⁶ *Sn44*, § 341.

³¹⁷ *Sn44*, § 2.

³¹⁸ GUIDO, HUMBERTO A. O. Providência Divina e Ação Humana, a Idéia de História na Scienza Nuova, de Vico. In: **História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau**. Ilhéus: Editus, 2006, p. 127-128.

e absoluta³¹⁹ – ou, simplesmente, “mente infinita e eterna.”

De outro lado, sendo o ser humano mente e ânimo, intelecto e vontade, a providência, entendida como a força nativa do entendimento, age pela mediação entre o intelecto e a vontade, o que faz dela a faculdade da mente humana responsável pela configuração das suas ações, tornando-as harmônicas no interior da marcha progressiva da história, ao imprimir em suas ações individuais uma finalidade universal, superior aos interesses particulares de cada um.

É a ação da providência que pode ser demonstrada, não a ideia de Deus. Esse atributo atesta a certeza da Sua existência pela demonstração da efetividade dessa força recorrendo à história das coisas humanas em conformidade com a história das ideias humanas.

O fundamento da certeza metafísica, a respeito das sementes inatas da verdade, está posto na vontade humana, que age livremente, embora servindo-se de caminhos errados, mas que, em todos os momentos da vida, erige-se como a sua autoridade.

Os homens começam a pensar, humanamente, quando as vontades passaram a orientar-se pelo intelecto. A humanidade seguiu um caminho tortuoso - enquanto que, guiado pelas mais egoístas vontades, tiveram que suportar a desumanidade de suas próprias ações. Foi preciso muito tempo, marcado pela violência e pela injustiça, para que, por eles mesmos, viessem a descobrir as comodidades da vida em sociedade.³²⁰

O itinerário percorrido pela humanidade foi a marcha das nações para a realização da verdadeira natureza humana, a única capaz de conservar os homens em sociedade de justiça, revelada como uma história universal do gênero humano, a partir da análise das particularidades históricas de cada nação.

Essa história universal corresponde à história ideal eterna da humanidade, equivalente ao da emancipação da razão humana, como ideal universalmente buscado por cada nação.

A dimensão eterna dessa história é o próprio homem, com o qual começa no mundo a razão; e, graças à ação da providência, foi preservada pela sucessão das gerações e dos séculos, até culminar nos governos propriamente humanos dos tempos

³¹⁹ *Sn44*, § 2.

³²⁰ GUIDO, HUMBERTO A. O. Providência Divina e Ação Humana, a Idéia de História na Scienza Nuova, de Vico. In: **História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau**. Ilhéus: Editus, 2006, p. 127-128, p. 135.

iluminados.³²¹

A história apresenta-se, assim, como expressão verídica da liberdade da vontade humana; também significa a demonstração da providência pela reconciliação da vontade com o intelecto.

Somente a sabedoria contida na história das ideias poderia conter o risco de a humanidade ser corrompida, de uma regressão do homem à barbárie.

Daí a sua necessidade como via de humanização do mundo. Inicialmente, os homens foram incapazes de compreender isso mas, graças aos filósofos, tornaram-se capazes de conceber Deus como uma mente divina, cuja providência é o suporte do mundo civil, o mundo das nações.³²²

2. Os matrimônios solenes

A metafísica dos filósofos faz, pela ideia de Deus, o trabalho de esclarecer a mente humana para formar os raciocínios com clareza e distinção, e as ideias por meio da lógica. Com isso, acaba por purgar as paixões através da moral.

Já a mente do homem primitivo foi aterrorizada pelo céu, que pelo espanto inventaram Júpiter. À falta de raciocínio, do qual não eram capazes, limitados apenas ao aspecto sensorial dos sentidos, produziram uma metafísica vulgar da qual decorre uma moral poética capaz de torná-los pios, ou seja, devotos, piedosos, enfim, religiosos.

Da natureza de coisas humanas, surgiu a eterna propriedade que, para conhecer o divino, far-se-ia necessário que as mentes aterrorizem a si mesmas. Do contrário, a soberba as conduziria ao ateísmo.

Vico utiliza-se do termo ‘conato’ para significar essa inclinação inata virtuosa daqueles homens primitivos que tinham contida sua libido bestial devido ao pavor diante do céu, provocado pela antropomorfização de Júpiter. Esse conceito é associado com a vontade de Deus em uma visão panteísta da natureza, que remete a uma atuação, por assim dizer, “natural” da providência.

Diante desse pavor, aqueles homens primitivos teriam arrastado as mulheres para o interior das suas grutas e as mantido em perpétua companhia até ao fim da vida, passando a praticar com elas o ato carnal humano de maneira encoberta,

³²¹ *Idem*, p. 135.

³²² *Idem*, p. 138.

ocultamente.³²³

Dessa maneira teriam sido introduzidos os matrimónios, mediante uniões carnavais pudicas, feitas com o temor das divindades - a primeira das quais foram os auspícios de Júpiter, tomados daqueles raios surgidos do céu, pelos quais foram induzidos a celebrá-los.

Os áugures, a adivinhação, não podem viver entre os ateus, já que a moral poética surge da piedade - dessa religiosidade ordenada pela providência que fundou as nações. A religião é a única eficaz para fazer o homem agir, de onde começa a piedade. Como temor da divindade, a piedade foi vulgarmente fonte das virtudes morais, económicas e civis.³²⁴

Daí que os conúbios, como o direito de contrair núpcias solenes, tinha, como maior solenidade, os auspícios de Júpiter.³²⁵

Essa foi a origem das virtudes vulgares, ensinadas pela religião através dos matrimônios. Nessa condição, a piedade com os matrimônios é a escola onde se aprendem os primeiros rudimentos de todas as grandes virtudes.”³²⁶

Depois da providência como Júpiter, os poetas teólogos fizeram dos matrimónios solenes o segundo dos caracteres divinos.

Juno, irmã e esposa de Júpiter, foi a segunda das divindades dos gentios maiores. “Maiores” porque os primeiros matrimónios considerados justos foram aqueles solenes, pela solenidade dos auspícios de Júpiter, os quais devem ter começado entre irmãos e irmãs: rainha dos homens e dos deuses, porque os reinos, depois, nasceram desses matrimónios legítimos e, tal como nas estátuas e nas medalhas, a deusa toda vestida, para significação da pudicícia.³²⁷

Além da água, a segunda solenidade foi a de as mulheres se cobrirem com véus, em sinal daquela vergonha que fez os primeiros matrimónios no mundo - costume que foi conservado por todas as nações; e os latinos deram a ele nome às próprias núpcias, que são denominadas *nuptiae a nu bendo*, que significa cobrir.³²⁸

Esse foi um dos grandes benefícios que a tradição vulgar nos conservou, o de ter feito o céu para o gênero humano, quando ele, como Júpiter, reinou na terra pela

³²³ Sn44, § 504.

³²⁴ Sn44, § 502.

³²⁵ Sn44, § 508.

³²⁶ Sn44, § 515.

³²⁷ Sn44, § 511.

³²⁸ Sn44, § 509.

religião dos auspícios.

Esse costume natural dos gentios foi conservado pelos romanos, onde as mulheres tomavam o lugar de filhas dos seus maridos e irmãs dos seus filhos. Assim, também os matrimónios devem ter começado não apenas com uma só mulher - tal como foi preservado pelos romanos - mas também em perpétua companhia, ao longo da sua vida, que ficou como costume de muitos povos. Daí que, entre os romanos, as núpcias foram definidas, por esta propriedade, *individuae vitae consuetudo* e, entre eles somente muito mais tarde foi introduzido o divórcio.³²⁹

Em conformidade a isso, entre os romanos o matrimónio ficou definido como a companhia de toda a vida (*omnis vitae consortium*), conforme definido por Modestino no Digesto, e nele foram o marido e a mulher denominados *consortes*:

D. 23. 2. I. Modestino, Livro 1º. das Regras. O casamento é a união do homem e da mulher, a associação de toda a sua vida e a comunhão entre eles do direito divino e humano.

Adolf Berger define bem o *matrimonium* no direito romano:

A definição, que não ficou isenta de pesados ataques quanto à sua classicidade, exprime, no entanto, uma verdade básica sobre os elementos morais e éticos do casamento romano, sem dizer nada sobre o aspecto jurídico da instituição. O casamento romano era uma relação factual entre homem e mulher, baseado no afeto conjugal (intenção de ser marido e mulher) e na coabitação como marido e mulher, ou seja, com a dignidade social de um casamento legítimo. O objetivo do casamento era a procriação de filhos legítimos. O casamento era monogâmico e a convivência começou com a introdução na casa do marido. Os requisitos legais para um casamento válido eram *ius conubii* e consentimento das partes.” (tradução livre)³³⁰

Jacob J. Rabinowitz, por sua vez, trata da influência judaica sobre a instituição do casamento, naquela época:

Na definição do casamento como “uma parceria para toda a vida” talvez haja uma mistura de ideias gregas e orientais, para uma referência à relação matrimonial como uma “parceria” é contida em Platão, *As Leis*, 72 Ia, e a ideia da permanência desta o relacionamento está implícito em várias fontes judaicas antigas. (...) Não é improvável que a doutrina cristã da indissolubilidade da casamento, que é muito semelhante à visão da Escola de Shammai, nasceu na atmosfera que se reflete em fórmulas como “a partir de hoje para sempre”. Talvez não seja sem significado que, quando a visão da Escola de Hillel, que permitia o divórcio em quase qualquer base, prevaleceu na lei judaica, a fórmula “a partir de hoje para sempre” desapareceu do documento de casamento judaico (*kethubak*)” (tradução livre)³³¹

³²⁹ Sn44, § 507.

³³⁰ BERGER, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1953, p. 578.

³³¹ RABINOWITZ, Jacob J. *On the definition of Marriage as a “Consortium Omnis Vitae”*. The Harvard Theological Review, Vol. 57, No. 1 (Jan., 1964), pp. 55-56.

Desse modo, e a partir dessa primeira idade do mundo, ficou aquele costume como direito dos gentios: que as mulheres adotassem a religião pública dos seus maridos, na medida que os maridos comunicavam às suas mulheres a ideia de divindade. Assim, esta metafísica vulgar começou a conhecer Deus na mente humana.

Deste primeiro aspecto de todas as coisas humanas devem ter começado os gentios a louvar os deuses, no sentido com que falou o direito romano antigo, de “invocar” e “chamar nominalmente”, porque invocavam os deuses como autores de tudo aquilo que faziam esses homens, pois os louvores que pertenciam aos homens deviam ter sido dados aos deuses.

Entre os gentios, por causa da adivinhação, os sacrifícios originaram-se de um costume comum dos latinos de sacrificar para interpretar os augúrios (*procurare auspicia*), visando bem executar os avisos divinos, ou seja, as ordens de Júpiter. Dessas coisas divinas, entre os gentios, advieram todas as coisas humanas.³³²

A primeira destas práticas foram os matrimônios, realizados pelo ritual de purificação da água, o elemento mais essencial das coisas sagradas, através do que se formaram as famílias e, por sua vez, as cidades e as repúblicas.

Para tornarem famílias, foi necessário que os gentios deixassem a condição de nômades errantes e passassem a se fixar na terra.

Nesse ponto, assim como os pássaros constroem ninhos junto às fontes, e pousam à volta das fontes, sobretudo nas zonas altas, os homens modestos escolhiam locais onde o fluxo de água fosse abundante e perene, para deixarem de vagar. Esse foi reconhecido como o primeiro benefício recebido de Deus: uma fonte perene, onde poderiam permanecer perpetuamente.

Para isso a religião foi utilizada para escolher o local dos assentamentos, mediante consulta aos auspícios, através dos sacerdotes, que eram os únicos a que tinham permissão para ler sagradamente. Daqui Vico retira a etimologia da palavra religião, como sendo de *relegere*, de reeleger os primeiros assentamentos (e não *religare*, como geralmente defendido pelos estudiosos).

Dessa maneira, iniciaram a ocupação da terra mediante os primeiros assentamentos nos bosques sagrados, denominados *luci*, ou *casae*, que vieram a ser chamadas, entre os italianos e espanhóis, de “casas”, ao invés de “famílias” e “povos”. Assim, das casas justapostas surgiram as primeiras cidades.³³³

³³² *Sn44*, § 10.

³³³ *DU*, p. 343.

Para o homem primitivo da sociedade arcaica, a água era tida como germinativa, fonte de vida em todos os planos da existência, significando forma de hilogênias e, como tal, formadora do gênero humano: “sendo as águas a matriz universal, na qual subsistem todas as virtualidades e prosperam todos os gérmenes, é fácil compreender os mitos e as lendas que fazem derivar delas o gênero humano ou uma raça particular.”³³⁴

Essa teria sido a castidade que, segundo Cícero (*De legibus*, II, 8), as XII Tábuas prescrevem, na parte dedicada à Lei Sagrada: “Vá castamente aos deuses” e, especificamente, os homens ou mulheres que guardam a fidelidade ao leito conjugal são “castos”.³³⁵

Por isso, a água era, entre os romanos, a primeira das duas principais solenidades dos rituais das núpcias, juntamente com o fogo. Na antiguidade, as mulheres eram cativadas “pela água e pelo fogo”, elementos sempre presentes nas cerimônias de casamento.

Assim, as núpcias eram celebradas pelos romanos *aqua et igni*, porque os primeiros matrimônios se contraíram, naturalmente, entre homens e mulheres, mediante rituais simbolizados pela água e o fogo, que eram os hieróglifos de cerimônias divinas, como geradoras de uma mesma família.

Os rituais dos matrimônios utilizavam um archote (pequeno pedaço de madeira com fogo aceso na ponta), apoiado sobre um arcéolo (pequeno vaso romano antigo) com asas. O archote era colocado sobre o altar, entre a água e o fogo.³³⁶

Água e fogo equivalem à comunidade de uma cidade, pois as cidades começaram pela união conjugal (*coniugum*), através dos casamentos (*matrimonium*); e, dessa maneira, esse costume permaneceu entre quase todos os povos da terra, ao longo da vida, sendo celebrados com a maior santidade e religiosidade para que as sucessões de pessoas fossem, na medida que pudessem ser, muito certos. Sobre os casamentos formaram-se, então, todas as repúblicas, todos os reinos e todos impérios.³³⁷

Fundadas as cidades, formou-se o costume universal de que os matrimônios fossem contraídos entre os cidadãos; e, quando contraídos com estrangeiros, teria de haver, entre eles, pelo menos, a religião comum.³³⁸

³³⁴ ELÍADE, Mircea. **Tratado das religiões**. Trad. F. Tomaz. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 156.

³³⁵ *DU*, p. 344.

³³⁶ *Sn44*, § 11.

³³⁷ *DU*, p. 355.

³³⁸ *Sn44*, § 526.

Os pais (*pater*) dessas famílias foram os patrícios das gentes maiores.

Pater é uma palavra específica do direito romano antigo. Designava aquele que, como formador de família, deixava provas da sua própria semente, podendo ser chamados pelos filhos como *patres*, de nome ou de direito (enquanto a palavra *genitor* pertence, por outro lado, à natureza, a única que é, na verdade, o progenitor).³³⁹

Os pais de família sacrificavam aos deuses da casa. Por essa razão, denominava-se a potestade paterna como *in sacris paternis*, direito de todo sagrado (*Sacrafamiliaria perpetua manento*). Daí dizer-se que um filho de família estaria *in sacris paternis*, e se denominava *sacra patria* essa potestade paterna, cujos direitos, nos primeiros tempos, acreditavam serem todos sagrados.³⁴⁰

Nessa ordem natural, ninguém precedeu os pais. Só existia esta dupla ordem humana dos pais e dos filhos. Os poderes paternos foram fundados na religião em que os pais de família foram príncipes dos ritos sagrados, celebrados privadamente, mediante sacrifícios, perto das casas.

Primeiro foram as casas e, depois, os altares, ou seja, os ritos sagrados públicos, de que nasceram os clientes e as clientelas.

Os auspícios eram, dessa maneira, próprios dos patrícios e das *gens*, começando com os casamentos celebrados de acordo com os mesmos. Graças, sobretudo a eles, a humanidade reconheceu a importância das sucessões.

Como os auspícios eram mantidos secretos entre os patrícios, os romanos mantiveram os conúbios vedados à plebe até o ano trezentos e nove de Roma.

É por isso que, entre os antigos eruditos, os sepultamentos foram instituídos como direitos, como “lei dos deuses” (*leges deorum*), e “direito natural” (*ius naturae*) e, os lares, chamados de “divindades paternas”, no capítulo “Do parricídio” da Lei das XII Tábuas. Dessa origem fluíram, em Cícero, dois conceitos capitais: o primeiro, “preservar os ritos familiares e parentais”, e o segundo “manter perpetuamente os ritos sagrados privados.”³⁴¹

³³⁹ *DU*, p. 346.

³⁴⁰ *Sn44*, § 526.

³⁴¹ *DU*, p. 348.

3. A crença na imortalidade da alma

A crença na imortalidade da alma, como um dos três princípios estruturantes da *Sn44*, é a fonte geradora de humanidade, situada no ato primordial do tempo histórico.

Vico, contudo, não desenvolve uma teoria em torno da alma, no plano de sua história ideal eterna. Ao lançá-la com um princípio da *Sn44*, trata-o como um conceito *a priori*. A definição de alma, que suporta a ideia de dignidade humana, foi objeto central de estudos do humanismo renascentista, onde Vico está localizado.

A ideia de alma é subjacente e pressuposta ao conceito de pessoa humana, que o direito tomou emprestado para, por meio dos direitos humanos, sacralizar o indivíduo, reconhecendo-lhe um valor transcendente para justificar o antropocentrismo jurídico fundado na dignidade humana, a partir das Constituições dos pós-guerras. É a noção de alma que sustenta a de dignidade humana, e que lhe confere conteúdo significativo, sem o que é tratada pelo reducionismo enviesado de uma fórmula vazia.

Não raro, inclusive, os operadores do direito, ao tratarem da dignidade humana como princípio jurídico, recorrem ao postulado kantiano, como se este fosse o marco zero do conhecimento no assunto, o que invariavelmente incide num formalismo, vazio de conteúdo, que oculta, na mesma medida que potencializa, o subjetivismo da interpretação e desvirtua sua finalidade.

Aliás, quanto a isso, o próprio Kant recorre à ideia de imortalidade da alma para tratar do bem supremo do indivíduo como postulado da razão pura.³⁴²

Além disso, as filosofias da história encontram subjacente a ideia de alma, que ultrapassa a individual, para se ver como uma espécie de alma do mundo, ou espírito objetivo, a partir da qual a cultura permite seja estudada como ciência, com objeto específico: o homem que, ao mesmo tempo que se forma, espiritualiza o mundo por meio de suas obras (filosofia, história, instituições, sociedade, direito, poesia...) que, por sua vez, conferem-lhe o próprio sentido de sua existência, ao mesmo tempo

³⁴² SALGADO, Joaquim. Kant: Revolução e Reforma no caminho da Constituição Republicana. In: TRVESSONI, A. (Org.). **Kant e o Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 68.

que dão forma ao mundo humano, como um dado ou produto da cultura presente nas diversos campos de humanidades: filosofia, história, direito, poesia.

Em razão disso, a seguir será analisada a noção de alma, desenvolvida na antiguidade e na idade medieval, que marcaram a obra de Vico, explícita ou implicitamente.

3. 1. Imortalidade da alma de Homero a Tomás de Aquino

a) Homero e a alma como vida-que-se-vai de um não-estar-mais-vivo

Na concepção clássica do homem, conforme lição de Lima Vaz:

o tema da alma, desde a alma como sopro (*psyché*), duplê do corpo e que vai viver uma vida umbrátil no Hades, em Homero, até a representação religioso-metafísica da alma no Orfismo como entidade separada do corpo e nele reencarnando-se em sucessivas existências (metensomatose) é constante na visão grega arcaica do homem.³⁴³

No pensamento popular e religioso grego de Homero, havia algo parecido com a alma de que, após a morte do corpo, sobreviveria como uma sombra, mas sem uma vida ou substância, e com uma imortalidade comparável à dos deuses.

A tradução usual da palavra *psyché* é “alma”, apesar de comentadores contemporâneos traduzi-la por “mente”. Até ao século V a palavra *psyché* era, primariamente, uma expressão da poesia. A utilização do termo não era considerada um modo elucidativo de falar sobre os seres humanos.³⁴⁴

A utilização do termo *psyché* nos poemas de Homero, contudo, é usada estritamente para se referir a seres humanos e encontra diversos sentidos, constantemente acompanhados por uma série de termos correlatos, como *aión*, *thymós*, *nóos*, *phrenes*, etc.

De um modo geral, em Homero os vários usos podem ser sintetizados em dois: a) sombra (*skía*) e b) vida, força vital ou “entidade vivificadora” que encontra seu fim quando morremos.³⁴⁵

³⁴³ LIMA VAZ, Henrique C. **Antropologia Filosófica** I. 4ª. ed. São Paulo: Loyola, 1998, p. 29.

³⁴⁴ ROBINSON, Thomas M. **As origens da alma. Conceito de alma de Homero a Aristóteles**. Trad. A. Dullius. São Paulo: Annablume, 2010, p. 21.

³⁴⁵ *Idem*, p. 16.

O termo também tem uma denotação física: a sombra descrita como o “sopro que sai” do corpo e segue seu caminho para o submundo. Como habitante do *Hades* pode, também lá, permanecer e tornar-se visível quando a ela é oferecida a chance de beber sangue, para tornar-se habitante do *Hades*³⁴⁶

A poesia homérica não trata do saber de si mesmo, mas de uma pessoa emocionada, pensante, julgadora de certas situações expostas nos versos, sentindo no corpo os “acontecimentos” do coração, das membranas, do peito, do diafragma. Nele, a alma ainda não é lugar desses acontecimentos.³⁴⁷

Em Homero, porém, ainda não se vê, nitidamente, a distinção entre vida corpórea e psíquica ou espiritual, mundo interior e mundo exterior. O aspecto exterior do homem aparece com a sua figura corpórea, como “membros”, e com os seus comportamentos que produzem ações. O interior aparece menos, de maneira mais indireta, principalmente porque pode ser dissimulado e não é um dado corpóreo, embora também não seja ainda algo “espiritual”, com a conotação que veio depois a assumir, mas sempre designativa de termos vagamente físicos.³⁴⁸

O tipo de vida homérica é um tipo conservador, radial, que resolve tudo na face, repleto de estruturas que valorizam o corpo. Nessa teologia de forças corpóreas, o que depois se entendeu por alma tem uma força psicológica, em termos sentimentais, na tragédia de emoções, de culpa.

Na Grécia arcaica, o homem não é um ser pensante animicamente, não tem alma com potências cognitivas, mas é “vivo” porque é *soma-psyché*. A terminologia homérica a define, por vezes, como coração (*kardê*), órgão que em toda as culturas é visto como sede da vida afetiva e, mais frequentemente, *thymós*, vocábulo grego da mesma raiz do latim *fumus* e indica o fluxo quente, fumegante, de sangue que sobe à cabeça nos momentos de intensa emotividade, que quer refere-se, portanto, ao temperamento, ao caráter.³⁴⁹

Dessa maneira, o coração (*kradie, ker, etos*), além de significar um membro, como órgão físico, é entendido como órgão dos sentimentos e de afetos. O que se entende por pensamento está no coração, no peito ou no diafragma, etc, e a ele se

³⁴⁶ *Idem*, p. 18.

³⁴⁷ GAZOLLA, Rachel. Platão: Homem, alma, identidade (sobre o Alcibíades). In: SGANZERLA, A.; VALVERDE, S. J.; FALABRETTI, Ericson (org.) **Natureza Humana em Movimento**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 14.

³⁴⁸ JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do homem grego**. Trad. Artur M. P. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 147.

³⁴⁹ *Idem*, p. 29.

remetem, também, os sentimentos de alegria, dor, ódio, etc.

Muitas vezes, nos poemas homéricos, a morte é representada como o *thymos* que abandona os membros, ou seja, a função vital, o sopro vital que abandona o corpo. Mas o *thymos* deixa o corpo, dispersando-o no nada, não sobrevive de algum modo, não resta nem sequer o seu “ser do ter sido”, como ocorre com a *psyché*.³⁵⁰

O termo *Thymos* não encontra correspondente nas línguas modernas. Envolve a esfera das emoções, seja do órgão desses sentimentos, ou função conexa, sejam os efeitos dela. O tipo de conhecimento referido ao *thymos* é sempre ligado com o sentimento e com a paixão.

Se a *psyché* se separa do corpo com a morte, obviamente está presente no homem também durante a vida. Todavia, ela não representa ideia de vida, porque órgãos da vida são todos os outros, particularmente o *thymos*. Em verdade, a *psyché* homérica começa a sua existência autônoma a partir do momento da morte, quando da sua permanência do “não-mais-vivo”.³⁵¹

A *psyché* não é a ideia da vida enquanto tal, mas da “vida-que-se-vai” e, particularmente, a ideia do morto. Não representa senão uma imagem emblemática que exprime o ser do “ter sido”.³⁵²

O termo *psyche* não é relacionado à continuação, mas à cessação da vida, do não-ser-mais, em vida. A ideia de imortalidade, como vida do homem, que continua mesmo depois da morte, é totalmente estranha ao mundo homérico. O homem homérico só é imortal nas lembranças dos homens, segundo o ideal grego de honra para o além vida, a *areté*.

A imortalidade da *areté* é só a que a fama do herói, as grandes ações e os grandes eventos suscitam, na memória dos homens: trata-se, portanto, de imortalidade como lembrança na mente dos pósteros. O herói homérico vive com esse ideal: “Peleu aconselhava Aquiles a ser sempre o herói mais eminente, o primeiro.” (*Ilíada*, XI, v. 784).

A imortalidade da alma consiste na lembrança que é garantida sobretudo pelo canto do poeta, o qual produz e mantém viva para a eternidade a memória dos grandes gestos.³⁵³

³⁵⁰ REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde. O conceito de homem de Homero a Platão**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2017, p. 76.

³⁵¹ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. vol. II. Trad. Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994, p. 75.

³⁵² REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde. O conceito de homem de Homero a Platão**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2017, p. 78.

³⁵³ *Idem*, p. 80.

Para Homero e para o mundo da nobreza daquele tempo, a negação da honra era, em contrapartida, a maior tragédia humana. Era natural e indiscutível que os maiores heróis e os príncipes mais poderosos exigissem uma honra cada vez mais alta - honra que veio ser considerada, pela ética filosófica dos tempos, como medida de valor entre os homens.³⁵⁴

Essa ânsia de distinção e honra foi tida como vaidade pessoal pecaminosa para o cristianismo. Para os gregos, contudo, era um ideal donde começa o valor. *A Ilíada* é reflexo disso, como narrativa do drama de Aquiles, o maior de todos heróis homéricos.

Nessas condições, a *areté* heroica reside no homem mortal, mas só se aperfeiçoa com a morte física do herói, ao perpetuar-se após a morte pela sua fama, na imagem dos feitos de sua vida.

Mesmo os deuses reclamam a sua honra e exigem cultos, mediante rituais e sacrifícios, para lhes glorificar os feitos. A falta deles significa uma violação a essa honra merecedora de severo castigo.

Os deuses homéricos constituem, nesse sentido, uma sociedade imortal de nobres. A piedade e o culto grego exprimem, realizam-se pelo honrar a divindade. Ser piedoso quer dizer “honrar a divindade”, sua *areté*, algo próprio do Homem primitivo.³⁵⁵

Como se vê, não havia, propriamente, imortalidade da alma entre os gregos primitivos. O Homem morria com a morte do corpo. A *psykhé* homérica significa a imagem corpórea do próprio homem que vagueia no Hades como uma sombra, um puro nada.

Mas se o homem ascendesse à mais alta condição da existência humana comum, a *pólis* reconhecia a imortalidade do seu eu ideal, do seu nome. Foi a partir disso que a ideia da glória heroica assumiu, entre os gregos, um caráter político, ao atingir-se a perfeição pela perenidade da sua memória na comunidade pela qual viveu ou morreu.³⁵⁶

Somente nas épocas posteriores, com o crescente menosprezo pelo estado e a progressiva valorização da alma individual - que alcançou o apogeu no cristianismo - possibilitaram aos filósofos tomarem o desprezo da glória por uma exigência moral. “Para os gregos, e mesmo para toda a Antiguidade, o herói foi (contudo), pura e simplesmente, a mais alta forma de humanidade.”³⁵⁷

³⁵⁴ JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do Homem Grego.** Trad. Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 29.

³⁵⁵ *Idem*, p. 30.

³⁵⁶ *Idem*, p. 123.

³⁵⁷ *Idem*, p. 124.

b) O corpo como tumba (*soma-sema*) e expiação da alma em Platão

Vico foi admirador Platão e Tácito, mais que todos os outros.³⁵⁸

Diferentemente de Tácito, que foi historiador, Platão foi um filósofo criativo. O historiador trabalha com o particular, enquanto o filósofo com o universal.

No pensamento pré-platônico, conforme visto, a alma tem pouquíssimo espaço: é um sopro que faz viver, uma sombra que, quando o herói morre, vaza do corpo e vai para o Hades. A religião pública, encontrada na literatura homérica, é de valorização do corpo, da exterioridade. Na fase homérica, o que vale é a força física, o sangue, a areia.

No curso do séc. VI, contudo, aparece no mundo grego uma concepção completamente distinta que rapidamente se difunde: a noção socrática de *psyché* substitui o *thymós* e torna-se aquilo passou a ser entendido por alma como centro de consciência e identidade da pessoa.

Esse direcionamento da pessoa ao centro, mediante a constituição da alma como essência da vida humana, permite introduz-lhe a ideia de personalidade moral, sobre a qual irá assentar todo o “edifício da Ética e do Direito” em nossa civilização, e que orienta a vida humana segundo o justo e o injusto, conforme se extrai do pensamento de Lima Vaz:

A alma, segundo Sócrates, é a sede de uma *areté* que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana. É na “alma”, em suma, que tem lugar a opção profunda que orienta a vida humana segundo o justo ou o injusto, e é ela, portanto, que constitui a verdadeira essência do homem, sede de sua verdadeira areté. Sócrates introduz assim no campo das idéias antropológicas a idéia da personalidade moral sobre a qual irá assentar todo o edifício da Ética e do Direito em nossa civilização. Ele é considerado justamente o fundador da filosofia moral. Tendo em seu centro a noção de “alma”, os traços principais que vamos encontrar na idéia socrática do homem são: a) a teleologia do bem e do melhor como via de acesso para a compreensão do mundo e do homem, e sobre a qual se funda a natureza ética da *psyché*. (...); b) a valorização ética do indivíduo (...); c) a primazia da faculdade intelectual no homem donde procede o chamado intelectualismo socrático inspirando a doutrina da virtude-ciência; os traços do homem socrático se completam com a transposição do utilitarismo sofisticado ao plano do finalismo moral, quando a noção de bem, inerente à nova concepção de *areté*, é apresentada sob a luz da utilidade que resulta da prática do bem (é mais útil e melhor ser justo que injusto). (itálico nosso)³⁵⁹

Essa reviravolta socrática, nesses termos, ao descortinar uma nova

³⁵⁸ VICO, Giambattista. **Vida escrita por si mesmo**. Lisboa, Gulbenkian, 2017, p. 102.

³⁵⁹ LIMA VAZ, Henrique C. **Antropologia Filosófica I**. 4ª. ed. São Paulo: Loyola, 1998, p. 34.

dimensão do homem, a da interioridade, abriu acesso a se pensar em dignidade e, nessas condições, pode ser considerado a pedra fundamental dos direitos humanos, por localizar o momento em que começa a engatinhar rumo a uma construção ética da humanidade.

Filosoficamente, tal caminho se abre pela inversão da relação com a corporeidade, porque a perda do corpo, a partir dessa ideia, não a despota mas, ao contrário, exalta ao máximo a sua natureza divina.

Como uma entidade imortal, passou-se a pensar que poderia transmigrar, sucessivamente, de um corpo para outro, reencarnando em pessoas físicas diferentes ou em animais. Nessa teoria antiga da alma, o movimento órfico desempenhou um papel fundamental.

Sócrates, apesar de idolatrado por Platão, tinha com ele grandes diferenças. Foi uma pessoa simples, um moribundo. Não tratou da metafísica. Quem fez isso foi Platão, um aristocrata influenciado pelo orfismo e os pitagóricos a partir da sua primeira viagem à Sicília, em 388 a. C, a qual marcou seu distanciamento frente aos diálogos socráticos.³⁶⁰

Para os pitagóricos, a recordação significa lembrar-se das encarnações anteriores, relembrar as senhas secretas e os sinais de caminhos comunicados aos iniciados para uma passagem segura pelo reino dos mortos. Platão transformou esta noção mágica e ritualista de recordação em uma epistemologia de ideias inatas e conhecimento *a priori*.³⁶¹

No *Górgias* (492e), pela primeira vez, o Sócrates platônico apresenta uma reflexão em torno do destino da alma após a morte, que se distancia do ceticismo quanto ao pós-vida manifestado por Sócrates no fim da *Apologia*:

Quem nos dirá que não é morte a vida, e estar morto, viver? É possível, até, que estejamos mortos; eu próprio já ouvi certo sábio declarar que estamos realmente mortos e temos por sepultura o corpo (...) essa pessoa nos mostra que no mundo das sombras – o mundo invisível, conforme ele se exprime – os mais infelizes são os não iniciados, pois carregam água para o tonel furado num crivo também cheio de frutos. Por esse crivo ele entendia a alma. (...) Comparou a alma dos insensatos a um crivo que é cheio de furos, pois nada consegue reter, visto carece de fé e memória.³⁶²

É no *Fedro*, que a alma é colocada como objeto central do diálogo, e representa o início pessoal e independente do distanciamento em relação ao caráter do

³⁶⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. vol. I. São Paulo: Loyola, 2002, p. 35 (A 6); AZEVEDO, Maria Terese Schiappa. *Introdução*. In: PLATÃO. *Fédon*. Coimbra: Minerva, 1998, p. 12.

³⁶¹ KAHN, Charles H. *Pitágoras e os Pitagóricos. Uma breve história*. Trad. Luís C. B. São Paulo: Loyola, 2007, p. 75.

³⁶² PLATÃO. *Górgias*. Trad. Benedito Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2021, p. 199.

pensamento Socrático, até então apresentado.³⁶³

Entre as questões tratadas pelos pitagóricos estava o suicídio, a doutrina do corpo e da alma pela fórmula *soma/ sema* (corpo/ túmulo), a ideia de conhecimento como purificação (*katharsis*), a teoria da reminiscência, relacionada ao culto da memória, e a teoria da metempsicose ou reencarnação.

Desses tópicos, Platão rejeitou explicitamente, apenas, a ideia de alma-harmonia. Notou, contudo, que o Pitagorismo assentava uma imperfeita definição de alma, suscetível de leituras materialistas e contraditórias que, alimentada pelas teorias médicas daquela época, reduziria a alma a uma simples mistura de elementos físicos que se opõem ao corpo.³⁶⁴

Para o orfismo, em uma frase posterior da religião grega, associada ao nome de Orfeu, a alma era tida como capaz de purificação religiosa e moral, sujeita às recompensas e punições após a morte.

Para os órficos, as almas estavam sempre vinculadas ao ciclo dos renascimentos. Consequentemente, a vida subsequente não teria acontecido apenas para expiar as culpas da vida atual, já que teria sido também precedida por outras. Portanto, a vida em geral era a expiação de uma culpa inerente à natureza própria das almas, não motivada por um caso real.³⁶⁵

A crença órfica separava o corpo mortal de uma alma imortal que, diferentemente da *psyché*, no Hades homérico, manteria a sua capacidade de conhecer e de sentir. Para eles, o corpo é cárcere, a sepultura da alma. Tal maneira de pensar influenciou poetas pitagóricos e Platão.³⁶⁶

O orfismo era um visão religiosa dissidente que valorizava a interioridade. Ao pregar o desprendimento perante a morte, como corolário da crença na imortalidade, representou uma resistência à religião comum do povo ao apresentar o corpo, como grilhão da alma, e a vida, como exercício da morte. O orfismo difundiu, assim, uma religião de mistério, espécie de misticismo contrário à religião pública de valorização do corpo pregada pelos sofistas.

Como linha de pensamento, o orfismo era minoritário na Grécia,

³⁶³ NARTOP, Paul. **Teoria das ideias. Uma introdução ao idealismo**. vol. I. trad. E. Calloni e S. Krieger. São Paulo: Paulus, 2012, p. 182.

³⁶⁴ AZEVEDO, Maria Terese Schiappa. **Introdução**. In: PLATÃO. Fédon. Coimbra: Minerva, 1998, p. 16.

³⁶⁵ JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do homem grego**. Trad. Artur M. P. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 149.

³⁶⁶ BERNABÉ, Alberto. **Platón y el orfismo. Diálogos entre religión e filosofía**. Madrid: Abada, 2011, p. 113.

considerada estranha e estrangeira.

Platão, porém, foi um educador que contestava tudo. Buscava criar uma nova pedagogia, diferente da homérica, que a substituísse. Para isso, buscou construir uma própria, voltada a torná-la uma espécie de psicagogia: uma pedagogia da alma, que se tornou o centro do seu filosofar e recorria, frequentemente, a órficas para tratar a ideia de imortalidade e transmigração das almas. Ser filósofo naquela época passaria a ser essa forma de atopia, de excentricidade que o homem não entende: estar vivo e desejar a morte. Exercitar-se nela, durante toda a vida, morrendo para os sentidos. Nesse projeto, Platão expande a noção de alma (*psyché*) e assume a primazia do filosofar.³⁶⁷

No *Timeu*, a alma torna o corpo vivente, isto é, sensível. Lá, dizer que a alma sente é dizer que tem a capacidade de sentir o que sentem as múltiplas partes do corpo: quando um ser vivo sente, ele (a sua alma) sente que seu corpo sente.³⁶⁸

No orfismo platônico, a alma seria obrigada a se hospedar no corpo como num túmulo e, na vida, como numa prisão. Essa crença motivava o pensamento de que a circulação das almas dar-se-ia em um permanente estado de culpa oriundo de um evento primordial, cujo teatro não era a vida cotidiana, mas a dimensão mítica que, por conseguinte, apenas no mito poderia expor.³⁶⁹

A arte platônica dialógica segue uma espécie de lógica sedutiva, misto singular de drama e filosofia, síntese de lógica e poética. Os diálogos tem algo em comum: existe neles uma *diatáxis*, uma espécie de forma, estrutura, ideia que contempla *lexis*, a ação dramática de dizer, e a *noises*, ação de pensar que contemplar na ideia um conteúdo filosófico.

No diálogo *Fédon* a alma é essa ideia, o ponto central do diálogo de apologia da morte. Especialmente nele, Platão afirma e tenta demonstrar a imortalidade da alma, como um atributo natural de substância incorpórea que se estende para o passado e para o futuro. Entre seus principais argumentos está o de afinidade. A alma é capaz de captar as formas inteligíveis puras ou ideais e, como tal, deve ser, como elas, incorpórea e eterna.³⁷⁰

A defesa da imortalidade passa, também, pela crença na filosofia como

³⁶⁷ AZEVEDO Maria Terese Schiappa. **Introdução**. In: PLATÃO. *Fédon*. Coimbra: Minerva, 1998, p. 20.

³⁶⁸ DIXSAU, Monique. **Platão e a questão da alma**. Trad. C. S. Agostini. São Paulo: Paulus, 2017, p. 68-72.

³⁶⁹ JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do homem grego**. Trad. Artur M. P. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 149.

³⁷⁰ KRISTELLER, Paul Oskar. **El pensamiento Renascentista y sus fuentes**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 249.

missão divina, como portadores de uma, para usar da linguagem de Vico, sabedoria secreta (*sapienza riposta*³⁷¹), insistentemente evocada perante os magistrados. Essa era a dupla caracterização da atividade filosófica como marca exterior de atopia, ao mesmo tempo que o reflexo de um sinal divino atuante.

Platão é o primeiro a apontar a alma como sede do intelecto: só se obtém conhecimento pelas abstrações da alma. Para tentar entender as coisas de maneira objetiva, tem que se abstrair; foi ele, dessa maneira, o criador do intelectualismo.

A alma, para ele, contudo, não é somente a pessoal segundo a noção moderna de indivíduo, mas também suprapessoal, do mundo. Essa raiz da alma do mundo é desenvolvida pelo platonismo e radicalizada pela filosofia da história que, como filosofia da cultura, ou ciência humana, é ciência espiritual do mundo. A *Sn44* e o Espírito Objetivo hegeliano são expressões desse pensamento.

Ao introduzir na alma o intelecto e, no corpo, a alma que deu forma ao Mundo, o intelectualismo, ou idealismo, passa a situar, também, a verdade no intelecto. Isso inverte campo da verdade que, das sensações, passa para a ideia: a verdade é o que está na ideia, no intelecto, enquanto nas sensações encontra-se apenas a não-verdade. O sensível é uma mera aparência mutável, portanto forma de inverdade. Em outros termos, na oposição devir/ ser, verossímil/ verdadeiro, *logos eikos/ logos orthos*, o devir está para o ser, assim como o verossímil está para o verdadeiro.

Platão diz: “Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença.”³⁷²

O mundo sensível, sendo material e submetido ao devir, não poderia ter a perfeição de seu divino autor. Mas essa imperfeição não é introduzida malignamente: a vontade de Deus é de total benevolência, preceito que se identifica com a teologia cristã, influenciada pela sua corrente neoplatônica.

O estoicismo afastou-se dessa tradição platônica, do dualismo metafísico, para a qual a alma é intangível e imortal. Os estóicos mentalizaram uma ideia fisicalista de alma, “como o sopro vital que penetra profundamente em todas as partes do corpo e que na região do coração constitui o espírito ou centro diretor.”³⁷³

³⁷¹ *Sn44*, § 360.

³⁷² Platão. **Timeu-Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011, p. 96 (29-c)

³⁷³ LONG, Anthony A. **A Ética: Continuidade e Inovações**. In: BARNES J. (org.). *Ler os Estóicos*. Trad. Paula S. R. S. São Paulo: Loyola, 2013, p. 203.

Já os epicuristas negaram, completamente, a imortalidade, por entenderem a alma perece com o corpo e, em comunhão com os estóicos, consideravam que a alma era uma substância corpórea. Esse antiplatonismo ateu foi a razão de Vico ter direcionado a eles tantas críticas.

c) Aristóteles: a alma como *inteléquia* do corpo

O viés místico-religioso de Platão, de influência órfica e pitagórica, foi contraditado por Aristóteles.

Aristóteles usa a palavra alma em um sentido amplo. A alma (*psyché*) é o primeiro princípio de vida nas coisas vivas. Nesse sentido amplo, toda coisas viventes tem alma, que faz delas uma coisa viva e presente em todas suas atividades vitais.

Os seres animados diferenciam-se dos inanimados porque tem alma, que é o princípio que lhes dá vida.

Para o hilemorfismo aristotélico, a *forma* é um dos constituintes metafísicos primários de toda substância individual (ou *composto de matéria e forma*), que governa e determina o outro constituinte metafísico básico, a matéria. Por um lado, é pela *forma* que se compreende a natureza de cada coisa; esta forma, por sua vez, é, no tocante às substâncias sensíveis, sempre imanente às coisas, não existindo à parte delas. Dessa maneira, todas as coisas em geral são compostos de matéria, como potência, e forma, como *enteléquia* ou ato. Vivos, os corpos *tem* vida, mas não *são* vida; são como o substrato material e potencial do qual a alma é forma e ato.

É necessário que a alma seja substância como forma de um corpo físico que tem a vida em potência. Mas a substância como forma é *enteléquia* (ato).³⁷⁴ A alma, portanto, é *enteléquia* do corpo; é *enteléquia* primeira de um corpo físico que tem a vida em potência:

Dos corpos naturais, alguns têm vida, outros não, e dizemos que a vida é a nutrição por si mesmo, o crescimento e o decaimento. Assim, todo o corpo natural que participa da vida é substância, no sentido de substância composta. E uma vez que essa substância também é um corpo de tal tipo – que tem vida -, a alma não é corpo, pois o corpo não é um dos predicados do substrato, antes, ele é o substrato e a matéria. É necessário, então, que a alma seja substância como forma do corpo natural que em potência tem vida. E a substância é atualidade. Portanto, é de um corpo de tal tipo que a alma é atualidade.³⁷⁵

³⁷⁴ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. vol. II. Trad. Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994., p. 387.

³⁷⁵ ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Maria Cecília. G. R. São Paulo: editora 34, 2007, p. 71 (II, 1, 412a 14-19).

O alcance das atividades de uma coisa viva revela o tipo de alma que nela está presente. Numa planta, a “alma vegetativa”, seu princípio vital que a torna capaz de nutrir-se e de reproduzir-se; os animais, além disso, são capazes também de sentir e exercer outras atividades, contendo “almas sensitivas”; já os seres humanos vão além, pela capacidade raciocinar e decidir livremente e, desse modo, apresentam uma alma mais elevada: a alma racional.

Tem-se, com isso, uma hierarquia de almas ou princípios vitais. Em virtude de sua única alma racional, o ser humano pode exercer com exclusividade um leque superior de atividades vitais, nomeadamente aquelas ligadas à inteligência.

Na obra *Da interpretação* (1. 16a 3-8), Aristóteles apresenta o postulado de que as afecções da alma são as mesmas para todos os seres humanos, tanto ao serem exteriorizadas mediante sons pronunciados, como quando escritos por símbolos dos sons pronunciados:

Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam afecções da alma – das quais esses são os sinais primeiros – idênticos para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens.³⁷⁶

Aristóteles, assim, introduz as afecções da alma entre o signo linguístico e a realidade, enquanto categoria mental que, pelo conteúdo cognitivo, possibilita o acesso à realidade e é responsável pelo conhecimento.

Embora as palavras variem em diferentes línguas de diferentes povos, isto é, variem culturalmente, as afecções da alma, por serem entidades mentais, pertencendo à natureza da mente, são as mesmas para todos os homens. Essa será a base da teoria do significado aristotélica, correlacionando palavras e coisas por meio de entidades mentais.

O signo linguístico, para que seja dotado de significado, deve estar sempre associado a um conceito. Sendo o signo convencional, portanto, variável, sua relação com a realidade resulta da apreensão da realidade por nossa mente, ou alma. A entidade mental seria, assim, um sinal natural, produzido pela maneira como a realidade afeta nossa mente, e que é universal ao gênero humano.³⁷⁷

Posteriormente, será dito que conceitos são representações mentais de

³⁷⁶ ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Trad. J. V. T. da Mata. São Paulo: Unesp, 2013, p. 03 (1. 16a 3-8).

³⁷⁷ MARCONDES, Danilo. *Aristóteles e a questão da universalidade da natureza humana*. In: SGANZERLA, A.; VALVERDE, A. J. R.; FALABRETTI, E. *Natureza Humana em movimento. Ensaio de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus: 2012, p. 26.

natureza subjetiva, interior, de uma realidade externa, objetiva, e o conhecimento que se constitui pelo pensamento antecede a linguagem e é autônomo em relação a ela. Dessa maneira, a linguagem expressa um pensamento constituído previamente, e de maneira autônoma, em relação à sua expressão linguística.

Essa posição aristotélica pode ser encontrada *Sn44*, ao tratar das línguas entre os povos que, apesar de se expressarem diferentemente, teriam uma base comum ao gênero humano.

Na obra *A Política* (I, 2), Aristóteles define o homem como animal político (*zoon politikon*), por considerar que ele é, dentre os animais, o único dotado de *logos*, condição necessária para participar da vida política, isto é, viver em comunidade e deliberar em conjunto com seus concidadãos.

É a natureza que fez o homem dotado do *logos* e, assim, capaz de viver em comunidade. Sob esse ponto de vista, a natureza humana também é universal do ponto político. Só na *polis* o homem pode realizar, plenamente, sua condição humana, como membro de uma comunidade, isto é, enquanto cidadão.³⁷⁸

Este é outro traço aristotélico que se faz presente em Vico; o de considerar a natureza sociável como a verdadeira natureza civil do homem na *Sn44*.³⁷⁹

d) Agostinho: o homem à imagem de Deus

No período medieval, a filosofia mostrou-se fragmentada, difusamente, em torno da metafísica. Não havia, naquela época, uma única concepção de homem.

De um modo geral, nesse período pode ser identificada uma tripla tradição: a) a filosofia grega, representada pelo neoplatonismo e, a partir do séc. XIII, o aristotelismo; b) as Sagradas Escrituras; c) o movimento filosófico-teológico dos padres da Igreja, do final do séc. II à primeira metade do séc. VIII.

Entre as tendências dispersas de sua época, Agostinho foi influenciado pelo maniqueísmo, o cristianismo e o neoplatonismo.

O maniqueísmo foi uma filosofia religiosa do séc. III, sincrética e dualista, que divide o mundo entre o bom, ou Deus (o reino da luz), e mau, ou diabo (o reino das

³⁷⁸ MARCONDES, Danilo. **Aristóteles e a questão da universalidade da natureza humana**. In: SGANZERLA, A.; VALVERDE, A. J. R.; FALABRETTI, E. *Natureza Humana em movimento. Ensaio de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus: 2012, p. 29.

³⁷⁹ *Sn44*, § 4.

trevas). Nessa dualidade, a matéria é tida como intrinsecamente má, e o espírito, como intrinsecamente bom. O homem, como um ser corruptível, contém na alma partículas do mal, e só mediante o exercício da racionalidade, castigando o corpo e abstendo-se das coisas materiais, consegue purificar sua alma.

Da doutrina da imortalidade platônica, Agostinho rejeitou aquilo que fosse incompatível com a doutrina cristã: a transmigração e pré-existência. No lugar disso, introduziu a ideia bíblico-cristã do criacionismo, para localizar a origem de todos os seres em Deus.³⁸⁰

Segundo ele, a existência de Deus tem como significado o amor, capaz de preencher o vazio do espírito, arrematar as inquietudes seu coração e se fazer feliz.³⁸¹

A ideia que a criação das coisas se dá do nada (*ex nihilo*) é sustentada com base na fé e na razão.

Nele se encontra a marca do intelectualismo platônico: tudo é ato de inteligência de Deus, ou seja, as criaturas, antes de serem criadas, já existiam no entendimento divino como formas de ideias. As coisas tem então uma dupla existência: uma real, sucessiva à criação e, outra, ideal, no espírito de Deus.

Essa concepção de ideia da teoria platônica é recategorizada por Agostinho na ideia de Deus como Verbo Divino, retirada de São João Evangelista: “no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (*in principio erat Verbum et Verbum erat apud deum, et Deus erat Verbum*).

Esse é o pensamento de Deus, que criou o mundo conforme a razão de suas ideias, realidades eternas e imutáveis, que Vico acolhe na *Sn44* sob a forma de intelectualismo de uma “mente divina.”

O homem é a unidade substancial de corpo e alma. A essência do homem é a alma, sua parte superior que utiliza e governa o um corpo. A questão maior, porém, não é compreender a substância da alma, mas a espiritualidade. Não basta a crença nela, mas a compreensão daquilo que se acredita. O homem, criado com capacidade racional, tem a necessidade de conhecer Deus, o que permite o desenvolvimento de uma consciência cognitiva dependente do sujeito que duvida.

Como cristão, Agostinho pregava a imortalidade da alma (mas não a

³⁸⁰ BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da filosofia cristã: Desde as origens até Nicolau de Cusa**. Trad. R. Vier. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 172.

³⁸¹ GRZIBOWSKI, Silvestre. Agostinho. O homem à imagem de Deus. In: SGANZERLA, A.; VALVERDE, A. J. R.; FALABRETTI, E. **Natureza Humana em movimento. Ensaios de antropologia filosófica**. São Paulo: Paulus: 2012, p. 35.

transmigração platônica), portadora da verdade imperecível que, por isso, haveria de ser também imperecível, ao que dever-se-ia afastar, dela, todo traço de corporeidade.

Ainda que nesta vida a alma seja feliz tendo conhecido a Deus, ela está sujeita a muitas moléstias corporais, mas espera-se que todos esses incômodos não subsistirão após a morte. Portanto, tampouco a esperança abandona a alma enquanto ela estiver nesta vida. Mas depois desta vida, quando ela se recolhe totalmente a Deus, resta o amor pelo qual ela ali permanente.³⁸²

A alma é unida à verdade divina. Alimenta-se de Deus num sentido metafísico. É o reflexo da verdade eterna e, portanto, imortal.

A verdade é o próprio Deus: “Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a própria verdade.”³⁸³

A alma, como substância superior, completa-se, une-se ao corpo, faz o contato do divino com o humano animando-o, vivificando o ser. No homem, portanto, é a alma que lhe dá vida, proporciona beleza interior, exterior e o organiza.

Para Agostinho, a alma está inteira no corpo, e toda inteira em cada parte do corpo. A alma anima o corpo por uma tensão e atenção vital denominada *intentio vitalis*. O fundamento metafísico da união entre alma e corpo está na função mediadora da alma entre as ideias divinas e o corpo. A alma, fazendo esse elo, comunica-se com as ideias superiores, graças à sua natureza espiritual. Quanto maior a aproximação dela com as ideias ou com o conhecimento, menor é a distância da verdade, ou seja, com Deus. De outro lado o corpo enquanto matéria, ao contrário, é incapaz de participar de tais ideias.³⁸⁴

A vida terrena é insuficiente para se chegar a Deus; é limitada, pecaminosa. A alma aspira mais, almeja a imortalidade, espera chegar a Deus e, com isso, conhecer a Suma Verdade.

A perversidade é própria do homem. O pecado é o obstáculo para alcançar o Altíssimo e consiste na insuficiência de amor e ausência de Deus.

Agostinho direciona a razão para si mesmo, para o eu em sintonia com o Deus, entendido sinal da verdade na Idade Média. O homem interior (a alma), é imagem de Deus e da Trindade. Só pelo exercício da interioridade, do autoconhecimento, pode-se chegar a Deus. Esse conhecer abrange a tríade ser, conhecer e amar.

Deus está no homem, mas não pertence a ele. Por isso, deve ser buscado

³⁸² AGOSTINHO. **Sililóquios**. Col. Patrística 11. trad. A. Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998, p. 32.

³⁸³ AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. O. Santos. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2003, p. 241.

³⁸⁴ GRZIBOWSKI, Silvestre. **Agostinho. O homem à imagem de Deus**. In: SGANZERLA, A.; VALVERDE, A. J. R.; FALABRETTI, E. Natureza Humana em movimento. Ensaios de antropologia filosófica. São Paulo: Paulus: 2012, p. 37.

com auxílio da graça divina. Ao voltar ao eu interior, o homem não vê algo que lhe é semelhante. Ao contrário, vê algo totalmente diferente, que só se revela em seu interior: “Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos!”³⁸⁵

e) Tomás de Aquino: o homem como unidade psíquico-física

Na obra *Da unidade do intelecto* (1720), Aquino teorizou uma interpretação aristotélica acerca da estrutura da alma, a fim de estabelecer qual o sentido epistemológico e ontológico de sua imortalidade. Daí em diante, as questões foram direcionadas para o melhor modo de interpretar Aristóteles.³⁸⁶

Tomás de Aquino é expressão do catolicismo aristotélico. O *anima* de Aquino corresponde à *psyche* de Aristóteles: é o primeiro princípio de vida, nas coisas vivas, entre nós.³⁸⁷

Dessa maneira, seguindo a doutrina aristotélica a que expressamente faz referência, a alma, para ele, é a forma do corpo:

Alma é corpo? Com efeito, a alma é o motor do corpo. Ora, não há motor que não seja movido, seja porque nenhuma coisa pode mover sem que seja movida, uma vez que nada dá ao outro o que não tem. Por exemplo, não aquece o que não tem calor. Seja porque se alguma coisa é motor não movido, é causa de um movimento eterno e uniforme, conforme prova Aristóteles no livro VIII da Física, o que não acontece no movimento do animal que é causado pela alma. Portanto, a alma é motor movido. Ora, todo motor movido é corpo. Logo, a alma é corpo.³⁸⁸

Essa concepção da relação entre corpo e alma (alma como forma do corpo), incide numa aparente contradição em relação à ideia de imortalidade da alma, por sugerir que, com a morte, a alma perece com o corpo. Como resposta a essa questão, Tomás de Aquino diz que, embora seja forma do corpo, a alma racional deve ser uma forma espiritual ou imaterial que transcende a matéria.

A alma é unida à verdade divina, alimenta-se de Deus num sentido metafísico. Ela é o reflexo da verdade eterna e, desse modo, é garantida a imortalidade da alma. A verdade é o próprio Deus: “Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus,

³⁸⁵ AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. O. Santos. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2003, p. 243.

³⁸⁶ BLUM, Paul Richard. **The immortality of the soul**. In: HANKINS, James. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 212.

³⁸⁷ COPLESTONE, Frederick C. **Tomás de Aquino. Introdução à vida e à obra do grande pensador medieval**. Trad. F. Florence. Campinas: Ecclesiae, 2020, p. 136.

³⁸⁸ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. vol. II. São Paulo: Loyola, 2005, p. 355. (S. T., Ia, 75, 1).

a própria verdade.”³⁸⁹

A forma imaterial não é intrinsecamente dependente da matéria que a informa. Baseando-se na doutrina aristotélica, a alma desencarnada não é propriamente uma “pessoa”. Quando Aquino fala sobre imortalidade, ele se refere à imortalidade pessoal.

Nessas condições, a alma, em cada caso, está para o corpo como a forma para a matéria. A alma humana é, pois, a forma do corpo humano. Como “forma” do corpo, a alma é o que faz do corpo um corpo humano. A alma e o corpo são, juntos, uma só substância. O ser humano não é composto de duas substâncias, a alma e o corpo. Juntas são uma só substância, na qual se podem distinguir dois fatores componentes.

Esse teor espiritual da alma humana tem por base a ideia de que o homem exerce atividades psíquicas que não são intrinsecamente dependentes de um órgão corporal. A forma que exerce estas atividades é ela mesma espiritual. A vida intelectual do homem difere, entre os homens, tanto quanto as sensações. Cada homem tem seu próprio intelecto ativo e a imortalidade da alma, assim, é uma imortalidade pessoal³⁹⁰

3.2 - A universalidade da alma no humanismo renascentista

No período do humanismo renascentista, a imortalidade da alma foi um dos principais temas de discussão filosófica nos séculos XV e XVI, em nível metafísico, assim como na literatura, na epistemologia e na teologia.

A questão da imortalidade da alma foi herdado do escolasticismo medieval, onde inserido no dualismo entre a mortalidade do corpo e a salvação da alma individual, e ganhou importância devido à recepção dos comentários de Averróis ao *De anima* de Aristóteles, em que rejeitava a imortalidade, a salvação individual e a responsabilidade pelas ações humanas, o que se mostrava contrário ao ensinamento cristão da escolástica.

Ainda que a essência espiritual humana fosse questionada, os princípios elementares da moral deveriam ser pensados como de alguma maneira fazendo parte da estrutura da mente humana.

A questão metafísica era de saber se há algo espiritual que dá vida aos

³⁸⁹ AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. O. Santos. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2003, p. 241.

³⁹⁰ COPLESTONE, Frederick C. *Tomás de Aquino. Introdução à vida e à obra do grande pensador medieval*. Trad. F. Florence. Campinas: Ecclesiae, 2020, p. 147.

seres humanos, e se a verdade do homem lhe confere um estatuto ontológico para além das coisas físicas. Em sendo assim, se a mente ou intelecto, enquanto “lugar”, partilha desse estatuto ontológico.³⁹¹

O que precisava ser esclarecido é se a espiritualidade humana (ou mente, intelecto, alma humana), é algo divino ou derivado do divino, caso se admita que o divino admite graus. E mesmo que qualquer distância essencial entre qualidades corporais e espirituais fossem negadas, ainda assim as propriedades ontológicas da verdade (eterna, transubjetiva, comunicável, etc.), precisavam ser estabelecidas.³⁹²

No Antigo Testamento, aparecem algumas noções de vida futura. Por outro lado, o Novo Testamento fala explicitamente do reino de Deus, da vida eterna, da ressurreição, diferenciando o corpo da alma e falando em vida futura da alma. Os autores da Bíblia, contudo, não eram filósofos e tinham pouco conhecimento da filosofia grega.

Havia uma distinção ocasional, mas não consistente, entre o corpo e a alma, mas nenhuma afirmação inabalável de que a alma fosse incorpórea ou imortal. Diante desse cenário, mesmos os teólogos, em sua maioria, viram-se forçados a aceitar que as Escrituras não fornecem bases suficientes para afirmar a imortalidade natural da alma.³⁹³

A doutrina cristã da imortalidade não se fundamenta nas Escrituras, mas no trabalho dos primeiros apologistas, Padres da Igreja e teólogos como Agostinho e Tomás de Aquino; pensadores que, diferentemente dos autores bíblicos, eram familiarizados com a filosofia grega, e assumiram a tarefa de reconciliar a doutrina cristã com essa filosofia grega. Para os teólogos modernos, a reconciliação com a ciência moderna era uma tarefa vital.³⁹⁴

A doutrina da imortalidade não desempenhou um papel principal no pensamento medieval, principalmente nos séculos XIII e XIV, quando os ensinamentos de Aristóteles e seus comentadores tendiam a prevalecer. A importância que esse tema adquiriu durante o renascimento foi impulsionada por uma reação consciente contra o pensamento medieval tardio, mediante o aprofundamento dos estudos platônicos, em contraposição ao dos comentadores de Aristóteles, como os averroístas.

³⁹¹ BLUM, Paul Richard. **The immortality of the soul**. In: HANKINS, James. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 212.

³⁹² *Idem*, p. 211.

³⁹³ KRISTELLER, Paul Oskar. **El pensamiento Renascentista y sus fuentes**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 250.

³⁹⁴ *Idem*, p. 251.

Por consequência, a imortalidade do homem acabou tornando-se um importante tópico da retórica humanista, em torno da dignidade humana.

Marsilio Ficino teve um papel fundamental nesse debate do humanismo, ao estabelecer uma ligação entre a doutrina da imortalidade e o Platonismo renascentista, e defender a imortalidade da alma como parte essencial de sua dignidade e divindade. Sem ela, o homem seria inferior aos animais. Sua doutrina influenciou toda a geração de humanistas, ao longo e a partir do século XVI, inclusive Vico.

Ficino, por sua vez, considerava a vida contemplativa uma questão de experiência espiritual direta, e usava isso como prova da existência de Deus, das ideias divinas, da incorporeidade, divindade da alma, e da afirmação de que a alma humana foi criada para cumprir a tarefa de conhecer e chegar a Deus.³⁹⁵

Na *Teologia Platonica*, essa questão foi reformulada em torno dos métodos aristotélico e neoplatônico, direcionados contrariamente ao epicurismo e ao averroísmo, por mostrarem-se contrários ao autêntico pensamento cristão.

Ao descrever a operação do intelecto humano, Ficino se baseia na hierarquia padronizada de abstração que vai da percepção sensorial, passando pela representação até a inteligência, mas ele divide a operação que retém a percepção sensorial em “imaginação” e “fantasia”. O conhecimento, verdadeiramente abstrato, ascende “até a ideia divina”, onde os universais da terminologia aristotélica são entendidos como realidades imateriais.

Esse pensamento se aproxima ao de Vico ao trabalhar a fantasia, imaginação e da relação entre mente humana e mente divina.

Pomponazzi outro que, no *Tratado sobre imortalidade da alma*,³⁹⁶ discorreu acerca da dignidade humana, o homem e sua alma, como mediador entre os mundos material e espiritual. Nela, a alma humana é localizada a meio caminho entre as coisas abstratas e as coisas não abstratas.³⁹⁷

A bibliografia do humanismo renascentista acerca da imortalidade da alma é vasta. Nesse trabalho cabe, apenas, enfatizar a importância do tema para aquele período – que, certamente, contaminou Vico. Em todo caso, a doutrina divergia, em alguns pontos do debate, mas tinha em comum a ênfase no imperativo moral de uma vida para além da

³⁹⁵ KRISTELLER, Paul Oskar. *The Philosophy of Man in the Italian Renaissance*. Itasca, Columbia, n. 2, p. 93-112, jun. 1947.

³⁹⁶ POMPONAZZI, Pietro. *Trattato Sull'Immortalità dell'Anima*. Castelo: Olschki, 1999.

³⁹⁷ BLUM, Paul Richard. *The immortality of the soul*. In: HANKINS, James. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 221.

morte, que obriga o homem a evitar o mal, e a definição cristã da alma como um espírito inteligente, características que se mostraram presentes no pensamento de Vico.

3. 3 – Imortalidade da alma na *Sn44*

Na *Sn44*, Vico considera a crença na imortalidade um costume universal presente na origem das nações, que repercutiu sobre toda a ordem social, jurídica e política.

O conceito de alma, contida neste princípio, de uma noção *a priori*, simplesmente como algo imperecível simbolizado pelo sepultamento dos mortos, que representa um rito de passagem do plano temporal ao eterno, a perpetuação para o além morte de seus membros.

Segundo Vico, para os Latinos, *humando*, sinônimo de sepultar, deriva de *humanitas*, sepulturas, representadas por uma *urna cinerária*, depositada à parte, dentro das selvas.

A expressão “humanidade” (*humanitas*), pois, originou-se e foi cunhada a partir do rito de enterro/sepultamento que, por essa razão, constitui a segunda das coisas humanas e o seu terceiro princípio fundacional.³⁹⁸

A partir dessa etimologia, Vico opera uma conjectura filológica em torno da origem dos povos.

Nas suas origens, o homem, por entre as selvas, teria se dispersado em um estado de animalidade, apavorados por uma divindade do céu e de Júpiter por elas próprias inventada e criada. Alguns esconderam-se em certos lugares onde, estabelecidos com certas mulheres, pelo temor de perseguição da divindade perseguidora, uniram-se com ligações carnis religiosas e reservadas, “pudicas”, celebraram matrimônios e fizeram filhos. Assim, fundaram as famílias.³⁹⁹

Em seguida, os gigantes pios, que estavam colocados nos montes, devem ter-se ressentido do fedor que exalava dos cadáveres dos seus antepassados, que

³⁹⁸ *DU*, p. 348.

³⁹⁹ *Sn44*, § 13.

apodreciam, perto deles, sobre a terra, passando a sepultá-los. Com isso, começou uma crença universal, anteriormente referida em torno da imortalidade das almas humanas, a que denominaram *dii manes*.⁴⁰⁰

Na urna carcerária, em meio às selvas, inscreviam-se as siglas “D. M.” de *dii manes*”, significando *animae mortuorum*, que quer dizer: “Às almas boas dos sepultados”, e que na lei das XII Tábuas, no parágrafo *De parricidio*, se chamam *deivei parentum*.⁴⁰¹

Essa prática seria expressão do consentimento comum do gênero humano acerca da imortalidade das almas, ou seja, “que as almas não morrem com os seus corpos, mas que são imortais.”⁴⁰²

Essa urna assinalou, também, a origem, entre os gentios, da divisão dos campos e, através deles, as origens da distinção das cidades, dos povos e, por fim, das nações.

Como se percebe, Vico não desenvolve uma teoria elaborada em torno da alma. É evidente, contudo, que a questão da alma, como princípio, é permeada por toda tradição filosófica que o antecede, tratada no item 3. 1, temática que, por sua vez, ocupou o centro das pesquisas humanistas cristãos de sua época.

É dessa tradição de onde retira importante base teórica de sua metafísica, especialmente ao tratar o catolicismo como “verdadeira religião”, o divino e a “mente divina”, em sua relação com a mente humana do ser histórico

Além dos aspecto da alma individual como categoria princípio da *Sn44*, a alma é por ele trabalhada em seu aspecto supraindividual, irremediavelmente necessário para construir sua ciência como uma ciência da cultura, resultado histórico de um processo espiritual da humanidade, uma linha de pensamento que não teria como ser desenvolvida senão a partir de um teorização em torno da alma ou, no caso de Vico em específico, acolhendo teorias já prontas, as quais remete quando necessário.

A crença na imortalidade da alma simbolizada pelo rito dos sepultamentos, a urna funerária, como costume universal presente na origem de todas as nações, é de onde parte a história ideal eterna, pela idade obscura, conforme será visto a seguir.

⁴⁰⁰ *Sn44*, § 529.

⁴⁰¹ *Sn44*, § 12 e § 56.

⁴⁰² *Sn44*, § 12.

CAPÍTULO 5 – A HISTÓRIA UNIVERSAL DAS NAÇÕES

1. A história ideal eterna

Neste item será analisado o sentido de “história ideal eterna”, que é a ideia chave da forma de abordagem de Vico sobre a história na *Sn44*.

Em 1637, Descartes publica a obra “*Discurso sobre o método*” e, em 1638, Galileu Galilei publica “*Discurso sobre as Duas Novas Ciências*”. Ambos, juntos, revolucionaram o campo da matemática e da física, e influenciaram os intelectuais de todas as áreas, especialmente no campo das filosofia.

A história, contudo, como campo de conhecimento, nada havia mudado desde sua criação, com Heródoto e os antigos historiadores, mantendo-se como um campo de estudos voltado a articular relatos de circunstâncias particulares. A falta de reconhecimento como um saber de caráter científico dava-se pelo não atendimento ao padrão de objetividade do modelo tradicional de ciência, consolidado nos séc. XVII e XVIII, como todas as outras que não fossem suscetíveis de serem expressas por fórmulas matemáticas, quantificadas e medidas.⁴⁰³

Através da *Sn44*, Vico colocou-se na contramão de todo esse movimento, ao apresenta a história humana como objeto de uma nova ciência. Como uma teoria do conhecimento inobjetificável, associada a uma metafísica própria, passou a chocar-se contra todo o cartesianismo dominante.

Enquanto Descartes apresenta, como substância racional, uma coisa que pensa, para Vico a mente não é de forma alguma uma coisa, porque não possui a razão, mas apenas dela participa. Nessa condição, o homem pode pensar sobre as coisas, mas não entendê-las.⁴⁰⁴

Toda ciência humana é, na realidade, imitação da ciência divina e, como tal, uma redução do que Deus conhece e sabe. Deus, como infinito e perfeito, conhece e compreende tudo, porque Ele fez tudo; já o homem, como finito e imperfeito, conhece

⁴⁰³ MORA, José Ferrater. **Cuatro visiones de La Historia Universal**. Madrid: Alianza, 2006. p. 52.

⁴⁰⁴ *De antiquissima*, p. 134.

e compreende apenas algumas coisas: somente aquelas que ele mesmo faz. O resto, ele pensa, mas não entende.

O homem realmente faz apenas duas coisas: a matemática e a história. A matemática, como ciência do mais abstrato, e a história, do mais concreto. Somente para essa última há um critério de verdade absoluta e, por isso, constitui uma ciência absoluta e verdadeira.

Dessa forma, a acepção de ciência para Vico é peculiar. Ao contrário dos modernos, “a ciência o é dos objetos não físicos, a ciência da realidade espiritual.”⁴⁰⁵ Por isso a história merece ser chamada de uma nova ciência, ao lado da matemática e contra toda pretensa ciência de coisas que não fazemos. A tomar como objeto o elemento espiritual, humano, a humana em Vico abrange um campo inatingível às ciências tradicionais; a natureza moral do espírito humano, não conhecida pelas ciências da natureza:

Mas o maior inconveniente do nosso método de estudo é que, enquanto nos preocupamos intensamente com as doutrinas da natureza, não damos tanto valor à *natureza moral, e especialmente àquela parte que trata da natureza do espírito humano e das suas paixões de uma forma adequada à vida civil e à eloquência*, dos traços próprios das virtudes e dos vícios, das boas e más artes, das características morais de acordo com a idade, sexo, condição, fortuna, linhagem, e daquela arte, a mais difícil de todas, do decoro; e a vasta e eminente doutrina do Estado jaz inculta e quase abandonada por nós. Porque hoje o único fim do estudo é a verdade, investigamos a natureza das coisas, porque parece certa; mas não investigamos a *natureza humana*, porque, devido ao livre-arbítrio, é muito incerta. (itálico nosso, tradução livre)⁴⁰⁶

Como ciência, a história não constitui uma mera narrativa de eventos desarticulados do passado, ou uma explicação causal de acontecimentos, mas a enunciação de leis e regularidades, a partir das quais são extraídos certos axiomas, os princípios de uma história ideal eterna pela qual transcorrem as histórias particulares de todos os povos. Tais leis regem (e por elas se explica), o *ius commune*, a natureza comum das nações.

Essa ciência toma por objeto uma natureza que não é mera substância: a natureza humana. O paradigma científico, que pressupõe a objetividade, relega uma experiência menos exata. Ao fazer isso, ignora uma experiência mais rica e complicada que a física: a experiência histórica. Se existe um saber inseguro e improvável o é,

⁴⁰⁵ *Idem*, p. 53

⁴⁰⁶ VICO, Giambattista. Obras. **Do Método de Estudos de Nosso Tempo**. Barcelona: Anthropos, 2002. p. 93.

precisamente, o saber da natureza, opaco para a mente humana, e que resvala sobre ela, sem penetrá-la.

Toda a história efetiva é a participação quase platônica de alguns eventos em uma história ideal eterna, imutável, pensada e ditada por uma providência divina. Essa providência rege as coisas humanas e o homem, dotado de liberdade e livre arbítrio e permanece nela, mas sem ultrapassá-la em seu exercício; rege a história, à qual nada escapa, como uma espécie de vigilância para manutenção da ordem estabelecida, desde a eternidade e, assim fazendo, atua como uma espécie de polícia divina.⁴⁰⁷

Vico compartilhou com os filósofos cristãos a crença de que Deus governa o mundo de acordo com seus desígnios, e que o destino dos povos é determinado pela sua vontade. Isso, contudo, não corresponde àquela linha radical que infere a benevolência, ou cólera de Deus, diretamente da felicidade ou da desgraça dos povos. Sua posição tenta conciliar o cristianismo com uma filosofia imanentista, na qual Deus só pode influenciar a história por meio da natureza, uma natureza por Ele criada: a humana.⁴⁰⁸

O espírito divino, uma vez concedido o livre arbítrio, deixa aos homens o livre jogo de suas paixões, mas nele permite que se desenvolva de forma superior, que dela deriva a ordem civil, pela superação gradual da barbárie, para alcançar a humanidade. O conjunto da vida histórica envolve um processo natural de paixões, humanamente limitadas, que conduzem a resultados plenos de valor e sentido, porque sobre a irracionalidade dos homens impera uma razão superior, a razão divina. A vida histórica, nesse pensamento, é um efeito de forças e leis imanentes, ligadas à vontade imediata de Deus e à religião, força valiosas na história.⁴⁰⁹

Apesar da influência cristã, essa doutrina serviu como um impulso para a secularização da historiografia moderna, e ultimada pelo ceticismo do iluminismo.

A providência não pode ser provada, mas deve ser aceita como princípio regulador que transcende a finitude do tempo histórico. Através dela, a história profana assume um sentido no seu todo como uma “história ideal, não mais particular e nos

⁴⁰⁷ MORA, José Ferrater. **Cuatro visiones de La Historia Universal**. Madrid: Alianza, 2006. p. 55.

⁴⁰⁸ MEINECKE, Friedrich. **El Historicismo y Su Génesis**. Trad. José Mingaro. México: Fondo de Cultura Económica, 1943. p. 58.

⁴⁰⁹ *Idem*, p. 59.

tempos das leis e dos fatos romanos ou gregos, mas na identidade substancial de compreender a diversidade dos modos do seu desdobrar-se, buscando-se captar a história ideal das leis eternas.”⁴¹⁰

Portanto, ao lado da histórica humana, temporal, cronológica, tem-se a história ideal, que dela se depreende, mas não se desvincula. Essa lei histórica é dotada de uma universalidade da qual brota a sequência natural das instituições civis, estabelecidas pela providência para regular perpetuidade da história universal profana.

Dessa maneira, a história providencialista de Vico desenvolve-se em dois planos distintos, mas interligados: o do *certo* humano e o do *vero* divino, sendo que o primeiro encontra-se exposto à variedade de circunstâncias e aos azares dos voluntarismos particulares e, o segundo, é ordenado pelas razões do Deus onisciente, que adota para isso meios “tão fáceis como os costumes naturais.”

Essa dualidade não constitui planos autônomos, nem se desprendem entre si. O *certo* participa do *vero* divino, na medida em que manifesta a providência do Criador, o que permite o reconhecimento da verdade universal por meio das particularidades de cada existência individual. Se a natureza do mundo civil é histórica, criada e modificada pelo homem no tempo, a história como um todo apresenta-se como racional, com uma causa imutável transcendente, um sentido e uma finalidade.⁴¹¹

Desse modo, a história pensada por Vico aparenta não ser unitária, por manter a distinção entre os domínios do sagrado e do profano, da história da revelação divina, como história ideal das leis eternas, e da história humana que, apesar de intramundana, é fonte reveladora daquela quando colocada em perspectiva sua totalidade histórica. Desdobra-se, nesse processo, na oposição entre o imaginado e o revelado, que corresponde à dicotomia entre a história dos gentios e a história sagrada.

Ocorre que, por se tratar de um história ideal eterna, em meio a essa dualidade encontra, na metafísica, sua unidade, pois situada num plano intelectual que perpassa “a unidade global da experiência histórica”, através da providência divina.⁴¹²

A essa dicotomia aparente é somada uma tensão no âmbito da história profana: a tensão entre o arbítrio humano e a razão divina, que o conceito de senso

⁴¹⁰ *Sn44*, § 1096.

⁴¹¹ LACERDA, Sonia. *O Vero e o Certo: A Providência na História segundo Giambattista Vico*. Ver. Pós-graduação em História da UnB. V. 3. n.1, 1995. p. 42.

⁴¹² MELO, Antonio Moreira B. Palavra preliminar. In: VICO, G. *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz. Lisboa: Gulbenkian, 2005, p. XX.

comum coloca em equilíbrio instável.

Instável porque suscetível de romper-se pelo excesso de refinamento dos costumes, que abre caminho ao retorno da barbárie. Pairando de modo absoluto sobre essas vicissitudes, em que atua a Providência, como um princípio meta-histórico do arquiteto divino, que faz da história um plano de salvação da humanidade.⁴¹³

Ocorre que, por se tratar temporalidade ideal eterna” que perpassa “a unidade global da experiência histórica”, através da providência divina.⁴¹⁴

Tal como para o cristianismo, exemplo de religião escatológica devido à crença no retorno do Messias, a história profana é distinta da sagrada.

A história sagrada (a dos hebreus nas Escrituras), é contrastada com a história profana do Egito no Oriente. Nas primeiras nações gentílicas, aristocratas e plebeus falavam línguas diferentes, mas somente os aristocratas tinham conhecimento da lei. Assim, o conflito de ordens entre plebeus e patrícios seguiu tanto a linha religiosa como a linguística. O mais completo exemplo de uma nação gentílica e suas leis foi a Roma antiga.

Roma manteve o espírito e os costumes originais com os quais foi fundada. Por essa característica, nela os contornos dos princípios fundadores do direito natural restaram mais visíveis. É através da língua latina, que revela os costumes mais antigos da sociedade romana, que esses princípios podem ser descobertos.

Dessa maneira, a história não é apresentada como uma simples narrativa causal (ou casual) de eventos isolados ou um conjunto, como sendo constituída de fatos empíricos desarticulados. Busca-se, nela, uma coerência interna, suscetível de uma racionalidade de sentido que a transcende pelo vetor da providência divina, mas que a mente humana não capta integralmente devido aos limites de sua condição, finita e imperfeita, que a torna incapaz de alcançar a verdade eterna:

“Nos atrevemos a afirmar inclusive que quem quer que medita esta Ciência relata a si mesmo esta história ideal e eterna, pois - sendo este mundo de nações certamente feito pelos homens (que é o primeiro princípio indubitável afirmado anteriormente), e devendo-se encontrar o motivo dentro das modificações de nossa própria mente humana -, segundo aquela prova ‘devia, deve e deverá’ que ele próprio as faça; porque quando se dá o caso de quem faz as coisas também as narra, então não pode ser mais certa a história. Assim esta Ciência procede exatamente como a geometria que, enquanto constrói ou contempla seus

⁴¹³ LACERDA, Sonia. **O Vero e o Certo: A Providência na História segundo Giambattista Vico**. Ver. Pós-graduação em História da UnB. V. 3. n.1, 1995. p. 48.

⁴¹⁴ MELO, Antonio Moreira B. Palavra preliminar. In: VICO, G. **Ciência Nova**. Trad. Jorge Vaz. Lisboa: Gulbenkian, 2005, p. XX.

elementos, ela própria faz o mundo das dimensões, mas com uma realidade muito maior em relação às ordens que dizem respeito ações dos homens, que não são marcadas por pontos, linhas superfícies e figuras. E isto mesmo é um argumento de que tais provas são de espécie divina e que devem dar-te, leitor, um divino prazer, porque em Deus o conhecer e o fazer é o mesmo.”⁴¹⁵

A verdadeira metafísica, para Vico, leva em conta a providência como algo imanente ao mundo das mentes humanas. Nas suas palavras, “a Ciência Nova contempla em Deus o mundo das mentes humanas, que é o mundo metafísico, para demonstrar a sua providência sobre o mundo das almas humanas, que é o mundo civil ou o mundo das nações.”⁴¹⁶

Daí considerar a Ciência Nova uma teologia civil racional da providência, como uma forma de abertura do universo espiritual humano, o divino. A história ideal eterna do gênero humano, como Ciência, então “vem a ser de uma só vez uma história das ideias, costumes e fatos do gênero humano”, de que fazem “surgir os princípios da história da natureza humana”, como princípios da história universal.⁴¹⁷

Eis aí, como forma de ciência, “o desenho de uma história ideal eterna sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações.”⁴¹⁸

2. Paradigmas de temporalidade: o tempo cíclico (eterno retorno) x tempo histórico (uno-contínuo judaico-cristão e uno-progressivo do homem moderno)

Neste item serão tratados três paradigmas de temporalidade, ou seja, três formas de abordagem do tempo, devido à estrutura diferenciada do existir e raciocinar do homem, que caracterizam três mentalidades: a do homem primitivo, ligado à temporalidade cíclica do eterno retorno; do judaico-cristão, ligada à continuidade história orientada à salvação messiânica; a do homem moderno, baseada na linearidade cronológica baseada na ideia de via única de um progressivo desenvolvimento.

A diferenciação dessas três mentalidades é apresentada neste item para se evitar cair nas confusões hermenêuticas da ideia e do objetivo da história narrada na *Sn44*,

⁴¹⁵ *Sn44*, § 349.

⁴¹⁶ *Sn44*, § 3.

⁴¹⁷ *Sn44*, § 368.

⁴¹⁸ *Sn44*, § 9.

e assim adequadamente compreender a forma específica em que o tempo é desenvolvido nesta obra, e de onde se retira o sentido de Vico dividir a narrativa história traçando caminhos paralelos de hebreus e gentios.

Uma diferença fundamental entre o homem das civilizações arcaicas e o homem moderno, encontra-se no valor crescente que o moderno confere aos acontecimentos históricos, ao novo. Para o homem moderno, ser histórico é fazer-se a si mesmo, por meio da liberdade de fazer história.

Essa mentalidade, em torno do significado de linearidade da existência histórica como expressão da liberdade, brotou somente no início da época moderna, quando passou a distanciar-se de todo modelo trans-histórico.⁴¹⁹

Antigamente, o homem tradicional das sociedades arcaicas rejeitava a linearidade da história através dos mitos, ritos e comportamentos tradicionais. Isso se deve, especialmente, pelo modo de existir arcaico baseado na existência do sagrado, que Mircea Eliade define como hierofania (do grego *hieros* = sagrado e *faneia* = manifesto), – quer dizer, que encarna e revela o sagrado, na medida em que ela significa alguma coisa diferente dela mesma.⁴²⁰

Nessa característica voltada para a vivência de um presente atemporal, em termos antropológicos, o homem religioso guarda uma estrutura similar à do homem primitivo.

Na concepção primitiva, a cada ciclo, como ato simbólico - a exemplo do casamento, o nascimento de uma criança, etc - o cosmos e o homem são incessantemente regenerados, de todas as formas, com o passado sendo destruído e os males e pecados eliminados. Embora diferentes, em suas fórmulas, todos esses instrumentos de regeneração tendem a anular o tempo passado, a abolir a história por meio de um contínuo retorno *in illo tempore*, pela repetição do ato cosmogônico.

Nas sociedades primitivas que viveram no paraíso dos arquétipos, o tempo era registrado apenas biologicamente, sem como transformar-se em história, isto é, sem que sua ação corrosiva pudesse manifestar-se sobre a consciência, revelando a irreversibilidade dos acontecimentos. É através disso que as sociedades primitivas se regeneram, periodicamente, através da expulsão de demônios e pela confissão dos pecados. A necessidade por uma regeneração periódica é sinal, contudo, que elas não se

⁴¹⁹ ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. M. Torres. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 138.

⁴²⁰ ELÍADE, Mircea. **Tratado das religiões**. Trad. F. Tomaz. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 264.

mantém permanentemente no paraíso dos arquétipos, e de que sua memória é capaz, embora em menor medida que o homem moderno, de revelar a irreversibilidade dos acontecimentos da história registrada.⁴²¹

Os rituais visavam estabelecer uma relação entre o homem e os poderes sobrenaturais, visando assegurar a sua regeneração periódica, que tem lugar pela renovação do tempo, quer dizer, pelo recomeço de um tempo puro, primordial. Cada ano novo, por exemplo, é uma nova criação no tempo.⁴²²

Tanto os sistemas arcaicos como os do homem religioso contém essa antropologia particular, da intenção anti-histórica de abolição do tempo concreto, como homogeneidade, pela recusa em preservar a memória do passado, mesmo do passado imediato. É a recusa do homem arcaico no sentido de aceitar-se como ser histórico, de valorizar a memória de eventos de duração concreta a que não correspondessem um modelo arquetípico.⁴²³

Todos os rituais e comportamentos mantinham uma atitude voltada para a desvalorização do tempo, pela repetição dos atos arquetípicos, ou seja, ao ensaio de mitos primordiais, através de categorias predeterminadas, e não pela realização de eventos situados no tempo histórico. Assim como os rituais seguem um modelo mítico, toda a ação humana adquire significado, na medida em que repete uma ação entendida como realizada no princípio dos tempos por um deus, um herói ou um antepassado.⁴²⁴

Embora acontecesse no tempo, não havia uma consciência temporal de irreversibilidade, a cada evento.

Tal como o homem religioso em geral, os primitivos viviam num presente contínuo. E é neste sentido que a estrutura do homem religioso pode ser considerada análoga ao do primitivo: ele repete os gestos de outro e, por meio dessa repetição, atribui ao tempo uma direção cíclica e anula sua irreversibilidade, com o propósito de vivência num presente atemporal. “Essa repetição, ao atualizar o momento mítico em que o gesto arquetípico foi revelado, mantém continuamente o mundo no mesmo instante auroral do princípio.”⁴²⁵

A esse tipo de consciência não se mostrava o sentido de um existir histórico, de uma história cronológica à maneira dos modernos, pois contrária às suas

⁴²¹ ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. M. Torres. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 75.

⁴²² *Idem*, p. 84.

⁴²³ *Idem*, p. 283

⁴²⁴ *Idem*, p. 29.

⁴²⁵ *Idem*, p. 84.

normas sociais tradicionais, que eram desvalorizadas como faltas, pecados, etc., que deveriam ser periodicamente abolidas. Por essa razão, o tempo era entendido como cíclico, da história como repetição de um ato primordial, ocorrido num momento mítico, um tempo original que serve de modelo para todos os tempos.⁴²⁶

Disso se extrai que o tempo apresenta diferentes tipos de estrutura, segundo se trate de sociedades arcaicas ou de sociedades modernas, devido à diferença de significado de duração do tempo sagrado em relação ao do tempo profano.⁴²⁷

Nessas condições, tudo o que para o homem moderno se mostra histórico, ou seja, único e irreversível, é considerado, pelo primitivo, como destituído de importância, porque não encontra um arquétipo mítico que lhe corresponda.⁴²⁸

O tempo sagrado é o tempo no qual se coloca a celebração de um ritual. Por isso, constitui um “tempo hierofânico”, essencialmente diferente da duração profana que o antecede. O tempo mítico é um exemplo, ciclicamente reavido por intermédio de um ritual, ou pela repetição pura e simples de uma ação provida de um arquétipo mítico – ou, ainda, os ritmos cósmicos, ou seja, ações ritualísticas, como manifestações reveladoras de uma sacralidade fundamental subjacente ao cosmos.

Esse tempo sagrado, ou melhor, tempo que se abre ao sagrado, pode revelar o que, na metafísica, se tem por absoluto, ou seja, o sobrenatural, sobre-humano, o supra-histórico.⁴²⁹

Na religião, como na magia, a periodicidade significa, sobretudo, a utilização indefinida de um tempo mítico tornado presente. Os rituais passam no agora, tornando presente o acontecimento comemorado, na medida que representam um instante imaginado no tempo.

A simbologia da morte e ressurreição de Cristo servem de exemplo disso: o cristão deve sentir-se contemporâneo desses acontecimentos trans-históricos visto que, ao repetir-se para além da contingência, o tempo hierofânico lhe é tornado presente.

Periodicidade, repetição e eterno presente formam três características do tempo místico-religioso, que concorrem para esclarecer o sentido da não homogeneidade deste tempo sagrado, em oposição à duração profana. Executados pelo homem, todo ritual ou ação dotada de sentido repete um arquétipo mítico ligado à ideia de regeneração, ou

⁴²⁶ *Idem*, p. 136.

⁴²⁷ ELÍADE, Mircea. **Tratado das religiões**. Trad. F. Tomaz. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 314.

⁴²⁸ *Idem*, p. 321.

⁴²⁹ *Idem*, p. 314.

seja, à concepção de um tempo novo, alimentado pela crença num começo absoluto ao qual o homem possa, eventualmente, vir a ter acesso.⁴³⁰

A revolução religiosa realizada pela conversão da Europa ao cristianismo, contudo, acabou por anular, substancialmente, o enraizamento de toda essa tradição no qual se enquadrava o cerimonial dos ritos, devido principalmente à oposição ao politeísmo.⁴³¹

Com isso, as religiões monoteístas, tanto as do Antigo Testamento como Novo, fundadas na revelação de Cristo, recusam qualquer valor espiritual às antigas formas de culto.⁴³²

Com o cristianismo, pela primeira vez na história das religiões afirmou-se e que os acontecimentos históricos têm um valor em si mesmos, na medida em que são determinados pela vontade de Deus.

Esse Deus dos hebreus não é uma divindade oriental, criadora de gestos arquetípicos, mas uma personalidade que intervém, constantemente, na história que revela a sua vontade, através dos acontecimentos concretos como invasões, cercos, batalhas, etc. Os fatos históricos transformam-se, com isso, em situações do homem perante Deus e, como tais, adquirem um valor religioso que, até então, nada podiam assegurar.

Pode-se afirmar, seguindo-se essa linha, que os Hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus, pelo rompimento da concepção cíclica, uma vez que o Messias poderia vir a qualquer momento e mudar fundamentalmente todo o sentido dos acontecimentos.

Esta concepção foi retomada e desenvolvida pelo cristianismo, principalmente através da teologia católica.

No tempo sagrado em que se localizam os arquétipos e a repetição, o terror da história, quando surgia, podia ser suportado. Pela fé judaico-cristã da crença em que para Deus tudo é possível, contudo, o homem livrou-se do ciclo dos arquétipos e da repetição com os quais se defendia contra o terror por intermédio da ideia de Deus - ideia que, baseada na Sua existência, conquista a liberdade de um novo modo de ser, de existir, ligado a um universo governado por leis. De outro lado, as tragédias históricas assumem com isso um significado trans-histórico.

⁴³⁰ *Idem*, p. 317.

⁴³¹ ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. M. Torres. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 182.

⁴³² *Idem*, p. 185.

A acepção profana de temporalidade leva o homem moderno ao desespero provocado pela presença de um universo histórico em que a humanidade vive tomada de um terror contínuo, ainda que desprovido de sua consciência.

O cristianismo, por outro lado, apresentou-se como a religião do homem caído ou, na expressão de Mircea Eliade, do “homem desiludido”, na medida em que a história representa o abandono definitivo do paraíso dos arquétipos e da repetição.⁴³³

Sob esse aspecto, em específico, o cristianismo mostra-se como a religião do homem moderno e do homem histórico; daquele que a liberdade pessoal, contida no livre-arbítrio, substitui o tempo cíclico pelo contínuo.

Grande parte dos pensadores entendem que a filosofia da história se origina com a fé cristã e judaica, e não no séc. XVIII. Para estes, a *Cidade de Deus* de Agostinho é considerada frequentemente “o modelo de qualquer concepção histórica imaginável que possa ser corretamente considerada como cristã.”⁴³⁴

O cristianismo por ele defendido desenvolve uma teoria acerca da temporalidade que se choca com a concepção clássica do eterno retorno, as teorias cíclicas tanto cosmológicas como políticas.⁴³⁵

Na *Cidade de Deus*, Agostinho inaugura uma forma de pensar os acontecimentos num tempo contínuo, a humanidade redimida por Cristo na marcha para o reino celeste.

O tempo foi criado simultaneamente com o mundo. Assim, a temporalidade é una; os acontecimentos têm sentido em função da criação, a redenção da humanidade por Cristo e o fim dos tempos com a sua volta. Todos os fatos históricos locais dos diversos povos devem ser relacionados com o todo para adquirirem sentido.

Com o cristianismo o tempo se articula em passado, presente e futuro. O presente vincula-se ao passado pela morte e ressurreição de Cristo e, ao futuro, pela salvação.

As teorias cristãs, contudo, não pensam o futuro pela noção de desenvolvimento contínuo e o aperfeiçoamento progressivo de toda a humanidade no mundo terreno, da maneira do homem moderno. Para eles o progresso é, antes de tudo, uma peregrinação.

A reflexão agostiniana, contudo, contraditoriamente, abre caminho para

⁴³³ *Idem*, p. 142.

⁴³⁴ LOWITH, Karl. **El sentido de la historia**. Trad. J. F. Bujan, Madrid: Aquilar, 1958, p. 238.

⁴³⁵ *Idem*, p. 10.

que, no âmbito da filosofia da história, no século XVIII, o tempo passe a ser pensado como contínuo e, o movimento histórico, descrito linearmente por meio de um discurso de articulação lógica dos acontecimentos, apresentados numa cadência desenvolvimentista, baseada na ideia de um constante progresso. A partir disso, os pensadores passam a enxergar o tempo exclusivamente no plano do devir humano, vinculado, contudo, a diferentes perspectivas críticas em relação à sua época, mas compartilhando da mesma crença na veracidade e objetividade que remete a um discurso baseado na crença na razão.

Em Hegel, por exemplo, a ideia de uma Razão Absoluta se dá pelo progresso da experiência da consciência, que avança, ao mesmo tempo que conserva o que progride (*aufheben*, expressão sem correspondência em português, que Paulo Meneses traduz como “suprassunção”, justificando para isso previamente o uso desta terminologia, diferentemente de outros tradutores),⁴³⁶ seguindo a ideia de expansão, até abarcar a totalidade da realidade.

Com isso, a partir do iluminismo, os acontecimentos passam a ser pensados, em grande parte, de forma contraposta à teologia e, nesta contraposição, muitos elementos cristãos são absorvidos e secularizados.

Nesse discurso que se pretende puramente racional, constata-se até uma hesitação no emprego de termos teológicos. Ricardo Terra cita o exemplo de Kant. Depois de afirmar que a garantia da paz perpétua é a natureza, escreve: “o uso da palavra natureza, quando se trata como aqui apenas de teoria (e não religião), é mais conveniente aos limites da razão humana.”⁴³⁷

Voltaire foi quem, dentre os iluministas, primeiro elaborou o conceito de filosofia da história.⁴³⁸ Entre os cristãos, por sua vez, Agostinho e Vico enquadraram o tratamento da história nos referidos moldes, mas sob termos religiosos.

Ricardo Terra observa o reducionismo envolvido no tratamento dessa questão, quando passa a ser considerada simplesmente em termos de secularização, em que boa parte dos elementos emprestados por uma e outra recaem numa imprecisão terminológica. De um lado, os pensadores cristãos, como mera secularização dos temas religiosos, visando denunciá-los como veículos de ilusões progressistas; de outro, os

⁴³⁶ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 2ª. ed. São Paulo: Vozes, 2003, p. 9.

⁴³⁷ TERRA, Ricardo. Algumas questões sobre a Filosofia da História de Kant. In: **A ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2022, p. 24.

⁴³⁸ *Idem*, p. 26.

“nietzschianos”, que denunciam as filosofias da história ou qualquer pensamento revolucionário como sendo de mera secularização de elementos cristãos e, com isso, acreditam minar as bases daquelas teorias: “frequentemente a *explicação* das filosofias da história pela secularização não passa de polêmicas mal colocadas que não ajudam em nada a compreensão dessas filosofias e de suas irredutíveis particularidades.”⁴³⁹

Sob a ótica do homem histórico, como homem moderno, o mito e, de uma maneira geral, todas as demais experiências religiosas, anulam a história. Na temporalidade do homem moderno, o futuro apresenta-se como um tempo indefinido, o que possibilita a noção de desenvolvimento contínuo e, com isso, a defesa da ideia de um aperfeiçoamento progressivo de toda a humanidade na Terra.

Essa mentalidade sustenta que a humanidade caminha progressivamente por estágios em que o presente é, ao mesmo tempo, evolução do passado e, o futuro, a continuidade dessa linha de desenvolvimento.

Este é o paradigma de temporalidade baseado na ideia fixa de progresso constante, que estrutura o pensamento do homem moderno no Ocidente e, com base nele, toda a ideia geracional de direitos humanos, consolidada entre os constitucionalistas, que secciona os direitos humanos por camadas, ou dimensões, que se agregam contínua e progressivamente, até formar um bloco coeso – sagrado e absoluto, pois fruto de uma pura racionalidade - cujo resultado não admite retrocesso pela certeza que o estágio alcançado é uma evolução linear e contínua de todos os anteriores.

Esta pesquisa, como tese de doutoramento, sustenta o rompimento deste paradigma de temporalidade, subjacente ao tratamento fundamentalista dispensado, pelas nações mais fracas, aos direitos humanos, ao considerá-los valores absolutos da humanidade a serem invariavelmente seguidos, e simplesmente incorporados, de maneira acriticamente considerada (em termos de adequação à cultura local), para o ordenamento interno.

Isso será tratado mais adiante, no capítulo 6, pela crítica à teoria da elevação dos direitos humanos.

Num um olhar mais atento à questão da temporalidade, pode se observar que grande parte dos mitos, ao enunciarem o que se passou no início dos tempos (*in illo tempore*), constituem, eles próprios, uma história exemplar dos costumes, do cosmos, do grupo humano que o conserva pois, no fundo, todo mito cosmogônico também é uma

⁴³⁹ *Idem*, p. 25.

história daquilo que se passou no início dos tempos (*ab origine*). Não de uma história como de acontecimentos irreversíveis e irrepitíveis, mas uma história exemplar que pode repetir-se, periodicamente ou não, e que encontra seu valor e sentido na própria repetição. A história do que foi na origem deve repetir-se, porque toda a epifania primordial é rica e não se esgota numa única manifestação. Sendo assim, tem sempre a oferecer um sentido, a anunciar alguma coisa.⁴⁴⁰

É sobre esse olhar atento ligado ao universal (seja pelas ideias eternas de Platão, seja pelo universal fantástico de modelos arquetípicos), que Vico edifica um arquetipo de história das nações, fazendo a ligação da história sagrada com a profana com base no homem histórico da filosofia cristã, que rompeu com a atemporalidade dos rituais míticos e da idolatria.

De um lado, Vico estuda a história sagrada pelas raízes míticas das religiões dos gentios, mas sob a ótica de uma espiritualidade específica, o da fé cristã baseada na religião católica. Quanto trata da história sagrada, trabalha com uma temporalidade vinculada às Sagradas Escrituras diferente, mas interconectada, com a temporalidade histórica dos gentios, modelo paradigmático que toma para se referir ao homem profano do tempo presente.

A história sagrada que se utiliza, para isso, é a dos hebreu, por terem sido eles o povo que deu origem à verdadeira religião: a cristã-católica.

De outro lado, os gentios são os pagãos, não hebreus, considerados impuros por não participarem dessa religião, e que cursam a história profana, a de um tempo histórico da linearidade cronológica em que a providência divina atua omnisciente.

Vico, mesmo tendo consumado um projeto ligado ao tempo histórico, explicando a formação do religião dos gentios, não pode ser enquadrado como um antireligioso, tampouco anticatólico como quer Benedetto Croce.

A explicação racional de como foram formadas as religiões entre foi o recurso utilizado por Vico para procurar, através disso, comprovar que todas as religiões dos gentios, ou seja, todas aquelas que não seguiram o curso da história dos hebreus, como a dele (católica), são falsas religiões, fundadas por erro, fruto do medo e da ignorância em torno da idolatria de falsas divindades.

Para comprovar isso, ele buscou recorrer à razão para comprovar cientificamente a veracidade da religião católica mediante a demonstração da falsidade

⁴⁴⁰ ELÍADE, Mircea. **Tratado das religiões**. Trad. F. Tomaz. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 351.

das demais religiões e a interligação entre a história sagrada dos hebreus e a história profana dos gentios.

O fato de Vico ter trabalhado a temporalidade na imanência do homem histórico em nada compromete o fato de a *Sn44* ter constituído um projeto religioso dele.

Analisar se ele conseguiu consumir esse projeto científico de apologia católica, ou se no final das contas ele atingiu o resultado oposto por ter aberto uma dimensão da ciência da cultura, ou do espírito, esterilizada de seu fundo religioso, é outra questão, que de fato parece ter sido feito, mas se assim o fez foi alcançando este ponto de chegada de maneira não intencional, pois a estrutura de seu projeto era voltada para outro objetivo.

3. O tempo na *Sn44*

A *Sn44* situa-se, basicamente, no plano da temporalidade cristã, orientada pelo intelectualismo platônico, assim constituindo, de certa maneira, o hibridismo idealista da teologia cristã, com uma metafísica pagã. Isso acarreta, contra ele, uma fonte de preconceitos no sentido que, para alguns de seus intérpretes, foi um apologeta cristão e, no outro extremo, para outros, um antirreligioso.

Essa característica reflete seu perfil, por vezes paradoxal e contraditório, em que seu intelectualismo é preenchido com base numa espiral de conjecturas, que se desenvolve num plano que busca conciliar pensamentos aparentemente contraditórios: metafísica e retórica, sagrado e profano, *mythos* e *logos*, história e filologia, tudo para constituir uma teologia civil, baseada numa “história ideal eterna”, por meio do “pequeno pandemônio da *Sn44*”, como afetuosamente chamado por Michelet.

Para as sociedades que contam com documentos escritos, o estudo da história religiosa constitui um caso particular da história da civilização em que sua literatura remonta, de certa maneira, aos princípios da evolução, a exemplo do cristianismo. As religiões mais antigas, em geral, por sua vez, dependem de certa maneira dos mesmos métodos, a partir de certo ponto do seu desenvolvimento, pela interpretação da origem primordial, ou das primeiras formas verificadas.⁴⁴¹

⁴⁴¹ DUMÉZIL, Georges. Prefácio. In: ELÍADE, Mircea. **Tratado das religiões**. Trad. F. Tomaz. São Paulo: Martins Fontes, 2018

Para Vico, os historiadores não oferecem uma origem nem sucessão certa da história profana, o que impede o esclarecimento dos acontecimentos no tempo mais obscuros (por isso considerados obscuros) acerca das causas que originaram os acontecimentos do tempo histórico.⁴⁴²

Diante dessa questão, Vico localiza o início da trajetória da humanidade, na *Sn44*, seguindo a linha do cristianismo, que parte da história sagrada, considerando-a “a mais antiga que todas as mais antigas das profanas que nos chegaram”.

Apesar de lançar mão da cronologia, Vico utiliza-se do calendário egípcio, ao invés do gregoriano. Segundo ele, a história sagrada conta com um período de mais de oitocentos anos, quando ainda no estado das famílias, que é o estado de natureza, sob o governo dos patriarcas (que segundo ele vai do ano 2328 a 1531 a. C., do dilúvio ao êxodo do Egito), e de onde surgiram os povos e as cidades.

Esse estágio a história profana pouco ou nada alcança, e é localizado nos primórdios mais longínquos, de onde são extraídos os princípios da história secular, como história da humanidade, entre os egípcios (e ele faz questão de destacar não ser a dos gregos, como era feito, predominantemente).⁴⁴³

Essa é uma época muito anterior à fundação de Roma.⁴⁴⁴

Portanto, para Vico, a origem e a sucessão da história mundana remonta à história sagrada, a qual considera uma expressão da verdade, contendo coisas que realmente aconteceram. Partindo disso, conecta-a à história secular dos gentios, transcorrida no tempo histórico, em aparente continuidade, num modo de temporalidade peculiar, por ele idealizada.

Segundo ele, a infância do mundo, na história secular, envolve uma Idade das Trevas e uma Idade Fabulosa ou Heroica, que podem tocar a história da Idade Verdadeira. Desse modo, “a verdade das coisas profanas só pode ser colhida na História Sagrada”.⁴⁴⁵

Um dos axiomas da *Sn44* (axioma 23) é o de que “a história sagrada é mais antiga que todas as mais antigas das profanas que nos chegaram.”⁴⁴⁶ Assim, a história sagrada expõe os acontecimentos, enquanto primórdio da história secular, como a história do tempo sombrio e a do tempo fabuloso podem vir a tornar-se a história do tempo

⁴⁴² *DU*, p. 256.

⁴⁴³ *Sn44*, § 165.

⁴⁴⁴ *DU*, p. 256.

⁴⁴⁵ *DU*, p. 276.

⁴⁴⁶ *Sn44*, § 165.

verdadeiro. Nessas condições, a verdade dos eventos profanos deve ser encontradas, apenas, na história sagrada.⁴⁴⁷

“A religião hebraica foi fundada pelo verdadeiro Deus com base na proibição da adivinhação, baseada na qual surgiram todas as nações gentias. Esta dignidade é uma das principais causas pelas quais todo o mundo das nações antigas se dividiu entre Hebreus e Gentes.”⁴⁴⁸

O reino dos hebreus foi fundado a partir de Moisés, escritor de História Sagrada, que nos oferece a verdade.⁴⁴⁹

A leitura dessa relação entre a história sagrada e a profana induz um conflito de interpretações sobre o método e finalidade da *Sn44*.

Apesar de traçar uma sucessão de idades na história da humanidade fundamentada em eventos históricos, essas fases da humanidade constituem categorias, arquétipos universais extraídos do processo formativo do ser humanos, e que se encontram presentes em sua natureza.

Uma era posterior não simplesmente sucede e substitui a anterior cronologicamente, na linearidade de um tempo progressivo; podem mesmo coexistir em determinado momento histórico (como é o caso da Idade Média, que Vico designa como “barbárie regressada”).⁴⁵⁰

Tampouco, o hibridismo do tempo sagrado com o profano, considerando que, como metafísica, o projeto da *Sn44* busca unificar a ideia de humanidade por meio da descrição das transformações da mente humana. Transformações que, na mente divina, são unificadas pela ideia una de Deus, o Absoluto.

Essa é a ideia com que Vico conclui a dissertação *De universi Juris uno principio, et fine uno*: “toda humanidade tem seu fundamento em Deus, é regida por Deus e retorna a Deus; sem Deus, não haveriam leis, nem repúblicas, nem sociedade, senão solidão, ferocidade, impiedade e feiura.”⁴⁵¹

A história sagrada de Vico inicia-se com a história contada pela religião hebraica (por isso a dualidade central que estrutura, ao mesmo tempo que cinde, toda a obra em torno da dicotomia hebreus-gentios, religião verdadeira-falsas religiões, história verdadeira), considerada fundada pelo verdadeiro Deus, com a proibição a Adão e Eva de

⁴⁴⁷ *DU*, p. 276.

⁴⁴⁸ *Sn44*, §167.

⁴⁴⁹ *DU*, p. 278.

⁴⁵⁰ *Sn44*, § 489.

⁴⁵¹ *DU*, p. 221.

comer o fruto proibido, e dando-lhes ciência do bem e do mal - o que teve por proibida a adivinhação dos pagãos, e que constituiu uma das causas da separação das nações antigas, entre hebreus e gentios.⁴⁵²

Isso marcou a divisão, na origem, entre hebreus e gentios, como duas espécies do género humano dividido: uma dos gentios, os gigantes; outra dos hebreus, homens de justa “corporatura.”

Apesar de fundadas separadamente, todas as nações, mesmo que desconhecidas entre si, distantes no espaço e no tempo, conservam três costumes humanos em comum, que dão início à humanidade. Por isso, servem de princípios da *Sn44*: todas preservam cerimónias e solenidades relacionadas às religiões, matrimónios e sepulturas, que constituem ideias uniformes como um princípio comum de verdade.⁴⁵³

Quanto às religiões, quatro religiões primárias creem numa divindade providente no mundo civil: a dos hebreus, dos cristãos (que acreditaram na divindade de uma mente infinita e livre); as politeístas e antropomórficas dos gentios (que, pelo medo, originou os primeiros deuses do mundo, imaginados de corpo e mente livre), e a dos Maometanos, as quais acreditavam num deus mente infinita e livre, num corpo infinito, e que esperam prazeres dos sentidos como prémio no além.⁴⁵⁴

Os hebreus creem num Deus todo mente, que vê através do coração dos homens. Já os gentios acreditavam nos deuses compostos de corpo e mente, critério utilizado na *Sn44* como senso comum desse género humano ou crítica metafísica às consciências de todas as nações, uma filosofia da autoridade da justiça externa.⁴⁵⁵

No estado de natureza, um estado de anomia e solidão, os povos mais antigos eram governados pelo regime divino da teocracia. Nele, o povo hebreu foi fundado por patriarcas que adoravam o Deus verdadeiro, de acordo com a lei natural, enquanto os pagãos eram governadas por falsas teocracias, pois adoravam ou uma única coisa corpórea (como o céu), ou vários corpos (como as estrelas), na forma de ídolos, que eram falsos deuses, e que as Sagradas Escrituras designaram por gentes (de gentios).⁴⁵⁶

A esse governo dividido correspondeu o direito divino, que deu origem a todo direito humano.⁴⁵⁷

⁴⁵² *Sn44*, § 167, § 168.

⁴⁵³ *Sn44*, § 333.

⁴⁵⁴ *Sn44*, § 334.

⁴⁵⁵ *Sn44*, § 350.

⁴⁵⁶ *DU*, p. 131.

⁴⁵⁷ *DU*, p. 132.

O conhecimento do verdadeiro Deus serviu para demonstrar a verdade da história sagrada: a de que Adão, criado por Deus, com uma natureza pura e incorrupta, foi decaído pelo primeiro pecado, que se seguem os princípios da teologia revelada, que demonstram disso ter procedido a verdadeira doutrina moral, que tem por objetivo o bem eterno.

O caminho para a verdade leva em conta essa fundamentação divina de que “todo o gênero humano procede de Deus, que é governado por Deus, que retorna a Deus, e que sem Deus não existem leis na terra, nem sociedades civis, nem associações humanas, mas sim solidão, ferocidade, imundície e nefastidade.”⁴⁵⁸

Esse caminho da verdade é traçado pela história sagrada, de onde surge a idade obscura da história profana dos gentios, que será tratado a seguir.

4. A história sagrada e a história secular

Para conjecturar a origem das nações, Vico recorre à filologia para tomar a literatura dessas épocas como objeto de estudo científico, mas utilizando-se de princípios próprios, diferentes dos gramáticos, por acrescer ao trabalho toda uma contextualização histórica das expressões.⁴⁵⁹

Destarte, a sua História Universal parte de três princípios:⁴⁶⁰

a) existem duas histórias: a história universal das coisas e a história universal das palavras. Esta decore daquela, da mesma forma que as coisas são anteriores aos signos que as representam;

b) a história das palavras é a etimologia; a história das coisas é a mitologia. A história das palavras (a etimologia) é incerta porque a primeira história das coisas profanas (a mitologia ou a história da Idade Fabulosa) não tem uma origem nem sucessão certas, porque não houve esperança de conhecer as coisas da Idade das Trevas;

c) a origem e a sucessão certas da história universal devem ser colhidas da História Sagrada. A História Sagrada nos conta as coisas que realmente aconteceram, enquanto na história secular passam uma Idade das Trevas e uma Era Fabulosa ou Heroica. A Idade das Trevas e a história da Idade Fabulosa podem chegar a tocar a

⁴⁵⁸ *Sn44*, § 221.

⁴⁵⁹ *DU*, p. 373.

⁴⁶⁰ *DU*, p. 276.

“história da Idade Verdadeira.”⁴⁶¹ Tal como as medidas do orbe natural da terra tiram a sua certeza das medidas certas do céu, na orbe civil da terra a verdade das coisas profanas só deve ser colhida da História Sagrada.

4. 1. As primeiras épocas da história sagrada

Vico classifica a história sagrada em épocas, situadas na fase obscura da humanidade, as quais assim significam o início da história profana dos gentios, e integra a história das nações.

A primeira época foi a da criação do mundo, por Deus, quando no mundo recém criado, ainda antes das repúblicas, a pecuária e a agricultura eram preservadas entre os semitas, graças à religião do verdadeiro Deus; ainda viviam sem leis, nas pastagens e nos campos, defendendo a si mesmos, as coisas deles e das pessoas perversas e violentas, que cultivavam falsas religiões.⁴⁶²

A segunda época foi a do dilúvio universal, que Noé e seus descendentes, os semitas, preservaram, pelo menos na memória, guardando a verdadeira religião, as artes da humanidade antediluviana que o dilúvio submergiu, completamente, como as da pecuária e da agricultura. Eles foram os primeiros heróis, na terra, após o dilúvio.⁴⁶³

A terceira época é a da chamada de Deus a Abraão. Nessa época, Abraão teve o chamado divino, à parte do povo; e, perseverando, sob o governo do verdadeiro Deus, fundou um império patriarcal, diferente daquele do povo, porque o direito à vida e da morte não pertencia ao pai, tal como historicamente atestava a Lei de XII Tábuas, mas a Deus. Preservando a tradição da verdadeira religião, ele manteve sua família inocente, com a prática da pastoreio e da agricultura - e, como príncipe supremo, por nunca ter feito nada estranho à vontade de Deus, conduziu as guerras contra as regiões finitas dos estrangeiros, os ímpios, ou falsamente piedosos. Assim, dele vieram os segundos heróis, na terra, após o dilúvio. Por sua autêntica piedade para com a divindade, Abraão mereceu sancionar o segundo pacto solene com Deus, depois de Noé, graças ao qual pôde fundar o povo hebreu e autodenominar-se "patriarca supremo."⁴⁶⁴

⁴⁶¹ *DU*, p. 276.

⁴⁶² *DU*, p. 289.

⁴⁶³ *DU*, p. 290.

⁴⁶⁴ *DU*, p. 290.

Na quarta época, Deus dá a lei dos dez mandamentos a Moisés, que regula a relação do ser humano com Deus e com o próximo. Os dez mandamentos representam uma lei de natureza perfeita, que proíbe as ações pecaminosas, e fazem as outras leis do povo. Diferentemente da lei das nações, dos gentios, ela não pune ações ilícitas com penalidades sancionadas pelo homem. Essa lei deveria também salvaguardar a lei da terra, fundada por Abraão, para que os estrangeiros, que praticavam a idolatria não tivessem qualquer tipo de domínio, no território judaico, distinguindo-o de outros povos por meio de uma lei agrária, compatível com a lei natural e a equidade civil, com elevada justiça e sabedoria. Através disso, guardou-se, também, a pureza da religião. Ele manteve, assim, certas as tribos com suas linhagens e sucessões, os casamentos certos, as posses certas, os domínios certos, as obrigações contratuais certas e o direito civil privado certo, e fundou uma república completamente alheia às disputas.⁴⁶⁵

Vico considera que esta foi uma demonstração da verdade da história sagrada, porque a primeira lei foi dada aos judeus, por escrito, para que os códigos da história sagrada pudessem ser expostos ao povo comum.⁴⁶⁶

Por esse critério religioso se dividiu, em todo mundo, o hebreu do gentio – dualidade que permeia toda *Sn44*.

4. 2. O mito do dilúvio e a periodicidade da criação na história sagrada

A concepção cíclica do desaparecimento e reaparecimento da humanidade também é preservada, nas culturas históricas, pela estrutura cíclica de um tempo que é regenerado a cada novo nascimento, a exemplo do costume sedimentado da celebração no ano novo, que carrega em si a função escato-cosmológica de abolição do tempo decorrido e da regeneração periódica.⁴⁶⁷

Esse ciclo de eterno retorno revela uma ontologia não contaminada pelo tempo e pela transformação, de um passado tomado, simplesmente, como uma prefiguração do futuro.

Pela repetição, o tempo fica suspenso - ou, pelo menos, tem sua virulência

⁴⁶⁵ *DU*, p. 291.

⁴⁶⁶ *DU*, p. 284.

⁴⁶⁷ ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. M. Torres. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 68.

reduzida.⁴⁶⁸ Assim, a Páscoa, por exemplo, configura uma eterna repetição do ato cosmogônico, por intermédio da transformação, mediante a celebração periódica da ressurreição de Cristo, como inauguração de uma nova era, e que mantém acesa a chama da esperança dos fiéis na ressurreição do corpo.

O mito do dilúvio, que Vico situa num plano temporal e nos primórdios da humanidade, é outro exemplo.

Na história das religiões, o mito do dilúvio faz parte do universo das cosmogonias aquáticas que, com todas as implicações, revela como a vida humana pode ser valorizada por uma outra consciência, diferente da consciência humana. Nele, a vida humana aparece como algo frágil que necessita ser reabsorvida, periodicamente, pois que o destino de todas as formas é dissolver-se, a fim de poder reaparecer.

Do contrário, sem a regeneração, através da reabsorção periódica pelas águas, todas as formas iriam desfazer-se, esgotariam as suas possibilidades criadoras e extinguir-se-iam, definitivamente.

O mito das origens lança a contradição vivida entre o destino do homem, projetado pela imagem da inocência originária e da perfeição final, e a situação real do homem, reconhecida e confessada. Os atos enviesados do mal praticados pelo homem histórico, os pecados, acabariam por desfigurar a humanidade. Com o esvaziamento das forças criadoras, a humanidade tornar-se-ia debilitada, sem vigor, estéril. O dilúvio, ao contrário, conduz à reabsorção instantânea nas águas em que os males da humanidade, os pecados, são purificados, dando lugar ao nascimento de uma nova humanidade, agora regenerada.⁴⁶⁹

As tradições de dilúvios, em geral, são ligadas a essa ideia de reabsorção da humanidade, na água, e à instauração de uma nova época, com uma nova humanidade. Elas evidenciam uma concepção cíclica do cosmos e da história. A humanidade desaparece periodicamente, no dilúvio ou na inundação, por causa dos seus pecados. Com isso, uma época é abolida pela catástrofe, e uma nova era começa, dominada por novos homens.⁴⁷⁰

Sob o aspecto antropológico, a cosmogonia aquática corresponde, em geral, à crença de que o gênero humano nasceu das águas, conforme trabalhada por Vico:

⁴⁶⁸ *Idem*, p. 85.

⁴⁶⁹ ELÍADE, Mircea. **Tratado das religiões**. Trad. F. Tomaz. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 172.

⁴⁷⁰ *Idem*, p. 171.

os Romanos começaram a contar os tempos por lustros a partir da água por lavagens sagradas, porquanto a água, cuja necessidade conheceu antes do fogo (como, nas núpcias e no interdito, se dizia antes *aqua* e depois *igni*), tinha começado a humanidade. E esta é a origem das lavagens sagradas que devem preceder os sacrifícios, costume esse que foi e é comum a todas as nações.⁴⁷¹

Ao dilúvio e à submersão dos continentes corresponde, em nível humano, à “segunda morte” da alma ou a morte ritual, iniciática pelo batismo.

No caso do cristianismo, apesar de o homem ser considerado uma criatura de Deus, o mito do dilúvio remete à mesma ideia de regeneração da humanidade, como livramento do pecado e do mal; e que, como em geral remetem as religiões, denuncia a nostalgia do Paraíso.⁴⁷²

Vico trabalha o mito cristão do dilúvio universal, na *Sn44*, a partir do qual passa a elaborar conjecturas, através da faculdade criativa da imaginação, em torno da filologia, e traça uma linha de continuidade em relação aos progenitores das várias nações gentias, a que designa como “os gigantes.”⁴⁷³

A única religião que, no estado das famílias, poderia conservá-los na sociedade humana, com a sociedade dos matrimónios, é a verdadeira religião de Noé, seu pai comum. Vico imagina que eles, contudo, teriam sido homens que renunciaram à verdadeira religião de Noé, por isso teriam dissolvido os matrimónios e dispersado as famílias com concubinas incertas.

Divagando pelas selvas “num errar ferino sem qualquer temor de deuses, de pais ou de mestres, que esfria o excesso exuberante da idade juvenil”, devem ter aumentada de tamanho e tornado gigantes. Essa teria sido a pedagogia primitiva, ou “ferina educação” desses gigantes, que se encontraram, sobretudo, no cume dos montes.⁴⁷⁴

Vico fabula que, depois do dilúvio, esses gigantes espalharam-se pela terra e, recorrendo à filologia latina, refere-se aos mais antigos povos da Itália, como aborígenes, o mesmo que filhos da terra – que, por sua vez, significa para os gregos e latinos nobres, traduzido em latim como *indigenae*. Filhos da terra que foram chamados de gigantes, pelos gregos, e que as fábulas referem a Terra ser a mãe dos gigantes.⁴⁷⁵

Já os Hebreus, temerosos a Deus, pela educação divina, permaneceram

⁴⁷¹ *Sn44*, § 371.

⁴⁷² ELÍADE, Mircea. **Tratado das religiões**. Trad. F. Tomaz. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 309.

⁴⁷³ *Sn44*, § 371.

⁴⁷⁴ *Sn44*, § 369.

⁴⁷⁵ *Sn44*, § 370

com a estatura com que Deus tinha criado Adão, e Noé tinha procriado os seus três filhos.⁴⁷⁶

Daí, Vico conjectura terem constituídos os dois géneros do primeiro mundo dos homens: os hebreus, “homens de corpulência justa”, e os “gigantes que foram os autores das nações gentias” - gigantes que, por sua vez, constituíram duas espécies: uma dos filhos da Terra (os nobres, que “a história sagrada o definiu como homens fortes, famosos, poderosos do século”),⁴⁷⁷ a outra dos demais gigantes dominados, o que veio a dar origem às ordens dos nobres e dos plebeus, marcados pelo conflito de ordens.

Os gigantes, como primeiros homens, foram poetas teólogos (já referidos no capítulo 2.3) e que, pelo desenvolvimento da mente, situam-se na idade fabulosa que está no início da história profana, tratada a seguir.

4. 3. A história das nações como história secular dos gentios

A história dos gentios a que se refere Vico tem o significado de história dos pagãos, dos não cristãos, de uma história comum das nações anterior ao advento do cristianismo e ao modo de ser da humanidade, até então - ao que correspondia um direito comum das nações, o *ius gentium*, ou simplesmente “direito das gentes”, conforme colocado pelo grande intelectual e teólogo do séc. XX, Joseph Tazinger (Papa Bento XVI):

Na expressão o *ius gentium*, direito das gentes ou direito das nações, a palavra “gentes” guarda certo significado de pagãos, de não cristão. Pensa-se, portanto, num direito que seja anterior à forma jurídica cristã e que deva reger a convivência correta entre todos os povos.⁴⁷⁸

Ius gentium que forma os costumes, mas não se resume a eles, por resultar em algo de maior significado, que é a construção da ideia de justiça entre os povos, a *aequitas*, que se teve por direito natural.⁴⁷⁹

Para Vico, a história dos povos gentios começa quando o homem, ultrapassando o estado de violência, liberta-se da condição ferina de isolamento e dos instintos egoístas e, passando a praticar o raciocínio, passa a seguir sua própria natureza

⁴⁷⁶ *Sn44*, § 371.

⁴⁷⁷ *Sn44*, § 372.

⁴⁷⁸ RATZINGER, Joseph. Pressupostos do direito: direito, natureza, razão. In: **Dialética da secularização**. Editora ideias & Letras, 2007, p. 78.

⁴⁷⁹ VITORIA, Francisco de. **De Iuri belli**. Trad. Carlo Galli. Milão: Laterza, 2005, p. XXIX.

de sociabilidade.⁴⁸⁰

A partir desse momento é que, entre os gentios, houve condições de estabelecer uma união de interesses, para instaurar a comunidade humana, mediante um senso comum, voltado para a conservação da vida em sociedade, com justiça - e, a partir disso, dar origem às nações.⁴⁸¹

Esses foram traços da natureza civil, sociável do homem, que deram existência ao direito natural.⁴⁸² Dela, a natureza racional da mente humana alcançou a capacidade de raciocínio - que, por meio da sua vontade, e com o auxílio da providência, lançou uma via racional para atingimento de seus propósitos.⁴⁸³

No *De constantia jurisprudentis*, que compõe o segundo livro da obra Direito Universal (capítulo XVIII),⁴⁸⁴ Vico apresenta os elementos da história profana.

Nela, aponta que toda a humanidade foi fundada pela religião e pelas leis, tomadas como lei humana, o que constitui um axioma da *Sn44*, ao mesmo tempo que princípio, o contido no costume universal de sepultamento pela crença na imortalidade da alma.

Foram os romanos que preservaram os costumes das nações maiores, sobre as quais a cidade foi fundada. Roma manteve a custódia do direito das gentes em meio aos etruscos e de inúmeros outros pequenos reinos dominados. A lei das XII Tábuas, escrita no séc. V a. C., veio a servir de fonte para todo o direito romano.⁴⁸⁵

Enquanto isso, entre os atenienses as leis mudavam, anualmente e, entre os espartanos, era proibido transcrever as próprias leis. Com isso, para ambos, a linguagem das leis era, como linguagem do momento presente, sempre vulgar e incerta, diferentemente do que aconteceu entre os romanos, que formalizaram as leis escritas, com palavras cuja etimologia permite revelar a origem das coisas.

Essa diferenciação entre direito escrito e não escrito - este último, por sua vez, através do qual sacerdotes, segundo Vico, reservavam para si um direito secreto, encontra-se referido - e, assim documentado, nas Institutas de Gaio:

Inst. 1, 2, 10: E não sem razão o direito nacional parece dividido em duas espécies (escrito e não escrito). De fato, parece que a origem dessa divisão emana das instituições de duas cidades, a saber: Atenas e Esparta. Com efeito, nessas cidades costumava-se comportar do seguinte modo: enquanto os espartanos preferiam confiar à memória aquelas normas

⁴⁸⁰ *Sn44*, § 136.

⁴⁸¹ *Sn44*, § 346.

⁴⁸² *Sn44*, § 2.

⁴⁸³ GUIDO, Humberto A. O.Providência Divina e Ação Humana, a Idéia de História na Scienza Nuova, de Vico. In: **História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau**. Ilhéus: Editus, 2006, p. 127-128.0

⁴⁸⁴ *DU*, p. 333.

⁴⁸⁵ *DU*, p. 334.

que consideravam como leis, os atenienses, ao contrário, observavam aquelas normas que fossem contidas em leis escritas.

Como os costumes das nações latinas são muito antigos, esta tutela romana do direito das nações mostra-se apta a revelar como aconteceu a sucessão certa da história secular.⁴⁸⁶

Partindo desse raciocínio, Vico estabelece três elementos da história:

1. A referencia de Gaio, que abre o Livro I das Institutas - de que cada nação se utiliza, em parte do próprio direito, e em parte, de um direito comum entre as nações. Daí sua definição de direito civil, como próprio de cada povo, ao lado de direito comum das gentes, utilizado por todas as nações (*ius gentium*):

Todos os povos que se regem por leis e costumes usam de um direito que, em parte, é exclusivamente seu e, em parte, é comum a todos os homens; pois o direito que cada povo constitui para si mesmo é exclusivo de sua cidade e chama-se direito civil, isto é, direito exclusivo de uma mesma cidade. O direito, porém, que a razão natural constitui entre todos os homens, é observado igualmente por todos os povos e chama-se direito das gentes, como o direito usado por todas as nações.⁴⁸⁷

2. Dois axiomas:

a) que a história das coisas e a história das palavras dão luz ao direito voluntário;

b) uma regra popular de interpretação é a de que, na interpretação das leis, as palavras devem ser aceites no seu sentido próprio, a menos que daí resultem absurdos.

3. Três postulados:

a) podem-se deduzir, a partir desses princípios, o que os homens faziam na Idade Obscura, desde que isso não vá contra a história sagrada;

b) uma vez que todo o direito civil é constituído pelo direito natural do gênero humano e pelo seu próprio direito, admite-se que a Lei das XII Tábuas está de acordo com os costumes do gênero humano, ao que também se aplica ao direito do gênero humano;

c) uma vez que a língua das primeiras nações era uma língua poética, as frases e fábulas que recebem um significado fácil e mitológico dos costumes das nações devem também ser um testemunho do direito das nações, e tal é o seu

⁴⁸⁶ DU, p. 334.

⁴⁸⁷ GAIO. **Institutas**. *Gai institutionum commentarii*. 2ª. ed. trad. Dárcio R. M. São Paulo: YK, 2021, p. 43.

significado próprio.⁴⁸⁸

Partindo desses elementos, sob os princípios e através da metodologia já explorada nos capítulos antecedentes, Vico segue a divisão dos tempos pelos egípcios em três épocas: Escura, Fabulosa e Histórica.

5. A divisão dos tempos da História Universal das Nações

A Idade Obscura carrega esse nome porque, até Vico, não havia esperança em se conhecer nada desse período. É nela que ele concentra a maior parte de suas pesquisas e atinge sua maior originalidade.

Segundo Vico, a idade obscura serve de guia ao direito das gentes e a abrange um intervalo de 1.594 anos entre o dilúvio (calendário egípcio), em que a terra foi dividida entre os filhos de Noé, e a fundação de Roma. Esse intervalo considera tais datas, respetivamente, os anos de 1656 a 3250 “após a criação do mundo”.⁴⁸⁹

Essa é a idade que a humanidade saiu da anomia, situada no intervalo entre aquele ano e o de 2.347 a. C.

Vico conjectura essas datas utilizando-se das Sagradas Escrituras como fonte histórica da verdade, mas a bíblia não menciona datas em torno de tais eventos, e nem mesmo deixa pistas se tais acontecimentos ocorreram em algum tempo histórico, ao que muitos entendem se tratar-se de alegoria.

Não há evidência que os egípcios tenham tido historiadores como os gregos e os romanos. Contudo, nos seus arquivos, os templos conservavam Anais de caráter histórico, nos quais estavam consignados os nomes dos reis, a duração do seu reinado e, por vezes, os principais acontecimentos de sua época. Na história do Egito, os estudiosos de monumentos fixam o início da primeira dinastia egípcia em torno do ano 3.150 a. C., enquanto os defensores da cronologia longa fixam o ano de 5.546 a. C.⁴⁹⁰

A idade obscura parte do momento que a humanidade saiu do estado de anomia e é composta, segundo Varrão, pela totalidade de cinco épocas de obscuridade que correspondem as grandes mudanças em todo o direito das nações. São elas:

⁴⁸⁸ *DU*, p. 335.

⁴⁸⁹ *DU*, p. 335.

⁴⁹⁰ LÉVEQUE, Pierre. **As primeiras civilizações. Da idade da pedra aos povos semitas**. Trad. A. J. P. Ribeiro. Lisboa: Portugal, 2020, p. 75.

A primeira época, em que todos os regimes do gênero humano eram teocráticos e toda a autoridade, unipessoal ou de uma família, era divina.

A segunda, em que a autoridade familiar foi aumentada pelo clientelismo.

A terceira, em que todas as repúblicas eram poéticas, ou heróicas, ou reinos optimistas.

A quarta, em que as repúblicas se tornaram meros reinos, ou reinos mistos, onde as leis se espalharam, ou repúblicas livres.

Por fim a quinta, em que a lei dos povos menores foi introduzida e os direitos da paz e da guerra foram incorporados nos costumes desses povos.

A passagem do estágio da barbárie para a civilização, contudo, ocorreu de maneira diferente entre gregos e romanos, o que explica serem encontradas diferentes classificações de épocas entre esses dois povos.

Diante desses cinco períodos de obscuridade, Vico utiliza-se da classificação tripartida de Varrão para apresentar a divisão dos tempos em obscura, fabulosa e histórica.⁴⁹¹

Nessa classificação tripartida, a idade obscura corresponde às idade dos deuses e abrange as três primeiras épocas supramencionadas.

A idade fabulosa, por sua vez, corresponde às duas últimas: a) a idade fabulosa do século de ouro, em que floresceram os heróis agricultores, pois o ouro significou para as primeiras gentes a colheita; b) idade guerreira do século de ferro, em que florescem os heróis das guerras.⁴⁹²

A idade histórica é a dos homens, da humanidade, que vem a seguir e que abrange seu tempo.

O iluminismo grego acelerou o curso natural da sua história, convertendo-a abruptamente do estágio cru para o de uma civilização helênica refinada, conservando íntegros e genuínos os mitos formados ao longo da idade dos deuses e dos heróis.⁴⁹³

De outro lado, entre os romanos essa passagem foi gradual e, quando alcançaram a plena civilização, já tinham esquecido a história mítica da sua idade dos deuses, nos tempos anteriores a Rómulo.⁴⁹⁴

Para conjecturar a origem das nações, Vico recorre à filologia para tomar

⁴⁹¹ *DU*, p. 252.

⁴⁹² *DU*, p. 453.

⁴⁹³ *Sn44*, § 158.

⁴⁹⁴ *Sn44*, § 160.

a literatura dessas épocas como objeto de estudo científico, mas utilizando-se de princípios próprios, diferentes dos gramáticos, por acrescer ao trabalho toda uma contextualização histórica das expressões.⁴⁹⁵

A seguir, será analisada a história secular dos gentios, como história profana que corresponde ao estudo da verdade das coisas profanas dividido nas três épocas: obscura, fabulosa e histórica.

Pelo decorrer dessas épocas Vico reconhece a analogia dos povos historicamente primitivos com aqueles que ainda viviam contemporaneamente, bem como a identidade de mentalidade dos primitivos e das crianças, encontrando assim uma correspondência entre a ontogenese e filogenese humanas.⁴⁹⁶

Os primeiros gruais de intelectualidade careceriam em grande medida de um modo de administração categorial, sendo caracterizados por um pensamento pré-lógico, por imagens e símbolos, ao invés de signos.

Com o passar das épocas a rudeza do homem primitivo é desembrutejada pelo refinamento da formação cultura, em que desenvolve, na passagem do saber poético ao filosófico, a capacidade de abstração e raciocínio lógico. Dessa maneira, tal qual o processo de amadurecimento do homem individual por idades, da infância à fase adulta, observa-se uma ontogenia do gênero humano, de sua fase infantil representada pela idade obscura, ou Idade das Trevas, até a fase adulta da Idade histórica dos homens.

Se for procurar em Vico uma frase em que ele, em poucas palavras, busca sintetizar a ideia de história que reserva em seu pensamento, a melhor talvez seria da que está localizada no § 239 da *Sn44*: “A ordem das coisas humanas procedeu assim: primeiro existiram as selvas, depois os tugúrios, logo as aldeias, em seguida as cidades, finalmente as academias.”

Esse é o itinerário percorrido pela humanidade é o que será analisado a seguir.

⁴⁹⁵ *DU*, p. 373.

⁴⁹⁶ HORKHEIMER, Max. **Origens da filosofia burguesa da história**. Lisboa: Presença, 1984, p. 106.

5. 1. A idade das Trevas ou Obscura (dos deuses) e o direito divino

a) Primeira Época: o regime teocrático e o domínio monástico e paterno fundado sobre ele

Na falta de documentos históricos desses mais remotos tempos da humanidade, Vico, a partir de uma filologia histórica e filosófica, realiza conjecturas em torno da raiz etimológica das palavras, explicando, para isso, o significado empregado entre os antigos poetas. É partindo das origens lexicais que ele procede ao engenho da imaginação, em torno de um mundo situado nos confins mais remotos da humanidade.

Nessa linha, a partir da palavra em latim *impetrare*, que na linguagem dos auspícios significa “implorar, obter dos deuses”, é conjecturado que os homens mais antigos entre os mortais chamaram os deuses de pais (*pater*), de onde foram chamados pelos antigos poetas de Júpiter (*Iupiter*). Já as deusas eram chamadas de mães (*mater*): mãe Juno, mãe Vênus. Por isso as palavras pai e mãe são frequentemente usadas no lugar de deus ou deusa.⁴⁹⁷

A prática pagã de contemplar, do latim *contemplatio*, significa “olhar para o céu”, onde os os áugures visavam para capturar os auspício e receber os presságios. Para os povos pagãos o próprio céu era considerado deus, enquanto que para os hebreus o céu indica a sede e o trono de Deus.

A essa antiguidade remontava um costume segundo o qual os oprimidos imploravam a fé divina, como se a humanidade fosse uma só cidadania em que os homens agissem sob o domínio e a tutela dos deuses. Todas estas coisas, depois da fundação das cidades, como acontecia entre os romanos, chamavam-se nos assuntos privados *quiritationes* e, nas guerras públicas, *clarigationes*, demandas, em que os feitores exigiam coisas em voz clara com este cântico: "Ouve, Júpiter".⁴⁹⁸

Desta contemplação ocular do céu pelos gentios nasceu a idolatria, pela qual os povos imaginaram os deuses e divinizaram o Sol, a Lua, Júpiter, Marte e Vênus, que foi acompanhada de adivinhação. Entre os europeus, então, como entre os gregos e os latinos, surgiu outro tipo de adivinhação: os auspícios.⁴⁹⁹

Da convicção de que o Deus maior (Ótimo Máximo) é causa de tudo,

⁴⁹⁷ DU, p. 337.

⁴⁹⁸ DU, p. 367.

⁴⁹⁹ DU, p. 337.

nasceram as falsas religiões, nas quais as pessoas imaginavam uma pluralidade de deuses. Há doze deuses comuns a todos os povos das primeiras gentes que, como primeiros e mais antigos, continuaram a ser chamados de povos maiores.⁵⁰⁰

Sob esse regime de deuses, os homens ímpios sacralizaram todas as coisas, dando significado a tudo com a religião. Surgiu então um grande número de deuses menores.

Para os gentios, nessa época, as leis (*Iura*) coincidiam com deuses (*dii*). Ao pedir asilo, por exemplo, não se invocava o direito de asilo. Fazia-se uma oração aos deuses hospitaleiros; o direito de sucessão ao invés de feito pela vontade do falecido, era feito “pelas mãos dos deuses”. Esses conceitos foram unificados na lei das XII Tábuas, no capítulo décimo relativo ao direito sagrado (*De iure sacro*), onde se encontra o direito dos deuses mani (*iuris deorum Manium*) ao invés do direito dos sepúlcros (*ius sepulchrorum*). Então orar (*orare*) e atuar conforme a lei (*lege agere*) são o mesmo.⁵⁰¹

A origem da palavra *ius* é uma contração do antigo *Ious*, que vem de *Iovis*, Júpiter, que assim significa o mesmo que dizer “peço-te por Júpiter” (*te per Iovem obtestor*) e “peço justiça” (*ius postulo*). Para quem vivia sem leis era o mesmo que rezar (*orare*) e, depois que surgiram as leis humanas, agir (*agere*), ajuizar uma ação (*actio*).

Há um indício disso no capítulo *De furtis* da Lei de XII tábuas. *Furti orato* no lugar de *furti agiro*: daí que o que antes rezava a Júpiter equivale ao que se tem hoje por atuação judicial. Isto explica por que os poetas imaginaram Júpiter como a mente do céu, ou do ar, ou do éter, pois Júpiter era visto como a vontade do céu.

Por isso os poetas diziam que no século de ouro os homens liam o *fas* escrito no peito de Júpiter, pois o *fas* para eles nada mais era do que a vontade do próprio Júpiter, o Júpiter que fala. Da mesma forma, ainda hoje os homens piedosos, mas rudes porque ignoram as causas, dizem, aconteça o que acontecer, que Deus quis, que foi Deus quem o fez. Isto encontra correspondência com o que os primeiros romanos chamavam justiça de *fas*.⁵⁰²

Esses monossílabos eram típicos das divindades: o *fas* dos deuses correspondiam ao que os gregos chamavam de Temis (*themis*). Temis, segundo eles, era quem exortava os homens a pedirem apenas o que estava de acordo com o *fas*, que eles achavam ser o mesmo que lei. A crença que o *fas* correspondia à *iustitia* é testemunho

⁵⁰⁰ *DU*, p. 338.

⁵⁰¹ *DU*, p. 339.

⁵⁰² *DU*, p. 339.

disso. Por isso entre os filósofos ficou a ideia de que Temis exigia dos homens os castigos que só os deuses podem infligir: a consciência do mal, da infâmia, o esquecimento.⁵⁰³

Mas nem todos castigos poderiam se aplicados, mesmo a quem fosse culpado, pois alguns direitos eram considerados exclusivos do próprio deus, como a pena de morte, pois o homem não pode retirar um bem, que foi dado pelos deuses, e não pelo homem: a vida.

A vontade divina foi chamada de *numen* porque Júpiter manifesta no céu com relâmpagos e trovões, com o canto e o voo dos pássaros, como se fossem sinais. Na verdade, isso significava “subjugar-se à divindade”, ficar maravilhado, temer, venerar: seguir a vontade dos deuses, cumprir seus comandos.

Esta convicção do *numen*, nascida como da persuasão da divindade, verdadeira para os hebreus e falsa para os gentios, penetrou completamente ao gênero humano pelo dogma da providência divina, que é fundamento de toda a teologia civil.

Disso vieram as adivinhações: tudo o que os oráculos respondessem ou os auspícios indicassem deveria ser considerado o *fas*. Em razão disso, a vontade divina a que denominaram *numen* foi traduzida pela palavra *fatum*, de destino. Por isso os destinos eram considerados imóveis, como se fossem os deuses mais sagrados, e todos os destinos também eram corretos. Por isso também se manteve durante muito tempo nas primeiras repúblicas leis imutáveis, como as que custodiaram os espartanos e que durante muito tempo os romanos conservaram.⁵⁰⁴

A Institutas de Justiniano, inclusive, faz a divisão do direito em imutável e mutável:

(Inst. 1, 2, 11): ...contudo, **os direitos naturais**, que são protegidos igualmente por todas as nações, **permanecem sempre constantes e imutáveis**, porque estabelecidos por uma **providência divina**. Ao contrário, aqueles **direitos que cada nação** estabeleceu para si própria **costumam mudar frequentemente**, ou pelo consenso tácito do povo ou pela posterior produção de outra lei.

Do latim *fas* procedem também o dos dias *fasti*, felizes, em que o pretor ditava a justiça. Assim como os oráculos respondiam com preceitos divinos (*fas*), os jurisconsultos respondia com base na lei (*ius*). Ambos davam respostas e os juristas foram considerados com isso os oráculos da cidade, como se fossem divinos ou os profetas dos romanos, de modo que *for* (falo, de falar) significou para os romanos “dizer coisas divinas”. Daí que Festo, depois de Varrão, acreditou que a palavra em latim *fando*, de

⁵⁰³ DU, p. 340.

⁵⁰⁴ DU, p. 340.

falando, procedesse do latim *fanum*, lugar sagrado, porque enquanto o público o consagra, ele pronuncia palavra certas.⁵⁰⁵

Pela adivinhação se fundaram as repúblicas de quase todas os povos. Com isso o direito divino foi reconhecido pelos primeiros homens antes de todo direito humano.

Com Platão vemos também que o direito era chamado simplesmente “coisa divina”. Qualquer coisa que os homens faziam conforme o direito vinham a cair debaixo do apelo de “coisas divinas”. Uma apelação que mais tarde se viu restringida aos sacrifícios. Por essa razão o regime divino, a que se Filón chamou de teocracia, surgiu primeiro que o regime humano, pois nenhuma sociedade pode permanecer em pé sem um regime.⁵⁰⁶

Sob essa teocracia, um regime divino de estado de anomia, ou natureza entre os homens, seguiu o curso da Idade Obscura.

Nesse período de reinos, os sacerdotes mantiveram o sacerdócio para si próprios pelo *ius gentium*. Nessa condição suas famílias viviam como senhores no meio da ociosidade e do vício. A plebe, pelo contrário, os servia pelo trabalho e mantinham-se pelos seus próprios meios.

Os sacerdotes eram responsáveis pela coroação dos reis e se dedicavam apenas ao estudo das letras sagradas, em que tomavam a religião e as leis como secretas. A plebe, por outro lado, dedicava-se à agricultura e ao artesanato.

Disso se conjectura que o antigo reino dos sacerdotes era deste tipo no Egito. Por esta razão, os plebeus sempre foram hostis aos sacerdotes. Entre eles, devido ao *ius nexi*, eram frequentes as lutas civis, nas quais os sacerdotes sempre se sagravam vencedores.

Vico, contudo, faz uma distinção entre a teocracia dos hebreus, a que toma como verdadeira, e a teocracia dos gentios, consideradas falsas.

Na teocracia dos hebreus, Vico recorre à história bíblica de Moisés, que teve sua autoridade através do Deus.

O Criador do Mundo não deve ser idolatrado, como nenhuma imagem o deve ser, segundo os costumes dos antepassados transmitidos por Abraão. Distingue os sacerdotes da plebe e os egípcios dos outros povos.

A lei agrária introduziu a igualdade entre as duas ordens pelo ano jubilar,

⁵⁰⁵ *DU*, p. 341.

⁵⁰⁶ *DU*, p. 341.

que entre os antigos hebreus remiu as servidões, dívidas acabou com o *ius nexi*.

A questão agrária foi a fonte de todas as desordens entre os povos, atingiu os atenienses e levou os romanos à ruína. Por meio dessas diferenças, os hebreus se separaram dos gentios, como os gregos dos bárbaros, pois sua república dos hebreus foi fundada na sua própria lei, e não na lei das nações.⁵⁰⁷

b) Segunda Época: sob a teocracia, o poder dos *patres* é fortalecido pelas clientelas e a autoridade divina parcialmente atribuídas aos heróis

Assim, a verdadeira teocracia dos judeus difere da falsa teocracia de outros povos. Vivendo sob a teocracia, somente aqueles que mantinham perpetuamente uma única esposa tinham temperança.

Prudentes eram aqueles que seguiam os auspícios do céu, acreditando ser um deus, o que para eles era *Ius* (norma), *Numen* (vontade divina) e *Fatum* (destino) sobre como casar e escolher os locais de casamentos, ambos certos.

Fortes eram aqueles que domesticaram (*domuere*) os campos cultivando-os. Domesticar aqui no sentido de dominar, o que talvez por esse motivo tenham sido chamados de domínios.

Justos aqueles que restituíam os mortos à terra que, segundo pensavam, lhes havia dado primeiro. Esta foi a primeira justiça na terra, que permaneceu como resolver o que é justo (*iusta persolvere*), ao invés de sepultar (*sepelire*).

Todas essas virtudes, então, estavam compreendidas na piedade, princípio e fim de tudo.⁵⁰⁸

Para os antigos os chamados fortíssimos (*fortissimi*) eram os únicos “ótimos”. Para eles *fortus* significava o mesmo que hoje bom (*bonus*), sendo o pudor, para os latinos, a parte principal da fortaleza. Daí o uso de homens fortes (*vir fortis*) no lugar de púdico (*pudicus*).

Os latinos chamaram *optimi* aquilo que os gregos denominaram Marte, isto é, derivado da mesma fonte de força, embora diferentes em motivação. Marte é de fato o caráter heróico da força, que mais tarde foi considerado mente divina, vontade ou fortuna na guerra, como naquelas locuções poéticas que se referem a “lutar com um resultado

⁵⁰⁷ DU, p. 371.

⁵⁰⁸ DU, p. 372.

favorável, desfavorável e incerto” (*aequo, iniquo, dubio Marte pugnare*) e *Mars communis*.

Mas existia Marte antes da guerra; Marte inventou a guerra. A primeira virtude, ou força, foi subjugar, “vencer” as terras cultivando-as. Somente depois veio a vitória na guerra sobre o povo: primeiro se combate pelo território e para proteger dos violentos e infelizes que nelas se refugiam, que foram os primeiros asilos da terra, e depois lute pela pátria. A partir daí temos este ditado: combater pela defesa do território e dos lares. Quando surgiu a fortaleza na terra e a força foi uma autêntica virtude: não para matar, mas para salvar.⁵⁰⁹

Dessa mesma origem é o que os eruditos se referem geralmente como um aldeia, um bairro de Atenas, que teria assim sido chamado pelo templo de Marte ali situado. Seguindo os princípios referidos no capítulo antecedente, quer dizer que foram as aldeias habitadas por homens fortes (*optimates*, de *optmi*), os quais, segundo a história grega, formou Atenas.

Atenas teria assim sido chamada, segundo os latinos, por uma expressão grega correspondente “colina, rocha ou pedra” e que, ao invés, significa para os latinos “fontes”. Isso foi traduzido pelo poeta e retórico Júnio Juvenal (séc. I-II a. C) - seus poemas, entre os quais *Sátiras*, cobriram de forma enciclopédica o mundo romano – por “cúria de Marte”.

Por isso se diz que essas aldeias, as primeiras aglomerações de casas, foram chamadas de *curiae*. Palavra cuja antiguidade remonta aos povos mais antigos da cidade, às gentes maiores, quando narra que Rômulo dividiu a cidade em três cúrias. E da sua união, as cures.

Cures corresponde à fortaleza dos sabinos, como se fossem *Quires*. Daí *Quirites*. A *hasta*, gênero heroico de lança, se chamou *quiris* e, daí, *Quirino*. A origem da palavra *Curia*, comum aos gregos e latinos, é *quir*. A partir disso, pode-se conjecturar-se *Curi* talvez derive, como *Quiri*, do antigo monossílabo *quir*.⁵¹⁰

Os *optimates* desta cidade, denominados *quirites*, foram trazidos pelos romanos para Roma dos erradicados *Curi*. Como estavam armados com lanças, eles foram chamados *quiris*, de lança. Por isso os latinos diziam *quirites* na assembleia, ou seja, *patres hastati* (*patres* com *hasta*).

Oportuno aqui interporlar a abordagem de Niebhur, que esclarece, ao

⁵⁰⁹ DU, p. 373.

⁵¹⁰ DU, p. 373.

mesmo tempo que sintetiza, essa fase narrada por Vico, o que auxilia uma maior compreensão de sua narrativa:

Todas as nações da antiguidade viveram em formas fixas e as suas relações civis foram sempre marcadas por várias divisões e subdivisões. Quando as cidades se elevam à categoria de nações, sempre encontramos inicialmente uma divisão em tribos; Heródoto menciona essas tribos na colonização de Cyrene, e o mesmo aconteceu posteriormente na fundação de Thurii; mas quando uma porção territorial fosse considerada um município distinto, sua natureza era caracterizada pelo fato de seus cidadãos estarem em determinado momento serem divididos entre *gentes*, as quais mantinham, cada uma, uma capela e herói comum. Essas *gentes* foram unidas em proporções numéricas definidas em *curiae*. As *gentes* não são famílias, mas corporações livres, algumas vezes fechadas, outras abertas; em certos casos, todo o corpo do Estado pode atribuir-lhes novos associados; o grande concílio de Veneza constitui um órgão unido, e ninguém cujos ancestrais não tivessem estado nele era admitido, e tal também foi o caso em muitos estados oligárquicos da antiguidade. Todas as comunidades civis tinham um conselho e uma assembleia de burgueses, que formavam um pequeno e um grande conselho; os burgueses consistiam em guildas (grêmios, corporações) ou *gentes*, e estas novamente estavam unidas, por assim dizer, em paróquias; todas as cidades latinas tinham um conselho de 100 membros, divididos em dez *curiae*; esta divisão deu origem ao nome de decênviros, que permaneceu em uso com o título de magistrados civis até os últimos tempos, e através da *lex Julia* foi transferido para a constituição do município italiano. Que este conselho era composto por cem pessoas foi provado por Savigny, no primeiro volume da sua história do direito romano (tradução livre).⁵¹¹

O reino dos *optimates* era denominado *quirites* pelos latinos, o que, para os gregos, se chama aristocracia e, para os hebreus, a república dos levitas.⁵¹²

Os levitas eram os *optimates* para os hebreus, os membros da tribo de Levi segundo a tradição judaica.

Assim os óptimos, os fortíssimos, pela lei do poder ditado pela melhor natureza, fundaram um direito óptimo ou muito forte. E, uma vez estabelecida a cidade romana, ela foi consagrada por Rômulo, que foi elevado entre os deuses e denominado *Quirino*, do que resultou no direito dos *quirites* romanos, ou direito *quiritário*, ou simplesmente direito civil.⁵¹³

Os historiadores romanistas contemporâneos da Roma antiga, mesmo os manualistas que escrevem para o público leigo, convergem em torno desse costume romano de culto aos deuses, referido por Vico, que remete aos fundadores da cidade.

Greg Woolf, por exemplo, é um deles:

Muitos prestavam culto aos fundadores, como os romanos, que cultuavam Rômulo sob o nome de Quirino. O poderio romano estendeu-se, guerra após guerra, até toda a sequência parecer ter sido sancionada pelos deuses de Roma. A benevolência deles nunca pode ser

⁵¹¹ NIEBUHR, B. G. **Lectures of the History of Rome from the Earliest Times to the Fall of the Western Empire**. Ed. Leohnhard S. 2ª. ed. vol. I. London: Taylor, Walton and Maberly, 1850, p. 36.

⁵¹² *DU*, p. 376.

⁵¹³ *DU*, p. 379.

comprovada mas, por meio de repetidos atos de devoção, o povo romano conservou o mandato divino. Um atrás do outro proclamava o apoio dos deuses.⁵¹⁴

Pierre Grimal também:

Rômulo, depois de ter fundado a cidade, organizou as grandes linhas do funcionamento da cidade criando senadores – *patres*, chefes de famílias – e uma assembléia do povo, e depois de algumas guerras menores, desapareceu num dia de tempestade e o povo proclamou que se tornara deus.⁵¹⁵

Seguindo a narrativa de Vico, foram eles também, os ótimos, os fortíssimos, que fundaram as religiões dos primeiros provos.⁵¹⁶

Os reinos não surgiram inicialmente pela ânsia de dominar, senão da humanidade consistente em proteger os débeis contra a violência. Eles protegem corajosamente os infelizes que se refugiam entre eles, mesmo por causa da poderosa inimizade dos reis.⁵¹⁷

Assim esses ínclitos, que recebiam na sua fidelidade protetora aqueles que se refugiavam diante dos seus altares, eram chamados de "fortíssimos" por esse benefício, com o sentido de que são muito úteis aos outros: por isso foram chamados de "ótimos", porque o que é bom é o que faz os outros felizes. Daí "Deus Ótimo", porque ajuda a todos e ajuda sempre.

E os romanos chamavam o juiz com o nome de *bonus vir* (homem bom), porque ele deveria se preocupar com a utilidade dos outros, não com a sua. A própria palavra indica, portanto, que a verdadeira força nasceu com o propósito de proteção, e não de ruína.

Os fracos imploravam a ajuda dos ótimos contra os insultos e as ofensas dos violentos, ao que dizia-se *opem*. Ao longo do tempo, os fracos acolhidos chamaram estes fortíssimos de ótimos que, como os protegiam, chamavam-nos de "*patres*", transferindo para eles essa denominação dos deuses, do que ficou "Dio Ótimo".⁵¹⁸

Para impor a primeira lei agrária aos que se refugiaram entre eles e para demonstrar que se tratava de uma lei justa, disseram que nasceram naquela terra e que portanto os auspícios lhes pertenciam, pois tirados do seu céu. Por isso no direito romano

⁵¹⁴ WOOLF, Greg. **Roma. A história de um império**. Trad. Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2017, p. 43.

⁵¹⁵ GRIMAL, Pierre. **A Civilização Romana**. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 20.

⁵¹⁶ *DU*, p. 380.

⁵¹⁷ *DU*, p. 382.

⁵¹⁸ *DU*, p. 383.

a porção de céu que está sobre a terra é usufruto daquele que é o dono do terreno, sendo lícito a cada um construir no seu terreno até ao céu.

Por essa razão tinham como deles os ritos sagrados, a língua e, portanto, a ciência dos ritos e das leis sagradas.

Deles também eram exclusivos os casamentos, o poder paterno, seu era o povo. Tudo isso porque os acolhidos tinham vindo de terras estrangeiras, dos quais eram os indígenas, considerados bárbaros e, em relação aos patrícios, seus únicos senhores e, como tais, nessa condição, distintos como nobres.

Assim, uma vez que os fracos, para se salvarem, tinham vindo para domínios estrangeiros, era tido como justo que os acolhidos se contentassem com os campos que lhes tinham sido atribuídos para sustentar as suas vidas, uma vida que queriam salvar.⁵¹⁹

Mais tarde, a atribuição passou a ser a palavra principal da lei de patronato no direito romano, e um dos três tipos de campos na doutrina dos limites foi denominado de campos atribuídos. Os acolhidos (*recepti*) foram então como os escravos das nações mais antigas.⁵²⁰

Os patrícios mantinham a si reservados os auspícios públicos e até mesmo no próprio espaço privado. Os plebeus não.

O tribuno da plebe (*tribunus plebis*), ou tribuno do povo, primeiro cargo de Roma franqueado aos plebeus, não era uma verdadeira magistratura justamente porque, por não ter os auspícios, não tinha *imperium*. Não tinha a força de comandar, mas apenas vetar.⁵²¹

Dessa maneira foram estabelecidas na Idade Obscura as clientelas (*clientelae*): uma relação de proteção ou de patrocínio (*patrocinium*) entre patrícios e plebeus. Chamaram clientelas (*clientelae*), como que para dizer *cluentelae*, derivando-as do verbo *cluere*, de onde os clientes (*clientes*) pareciam *cluentes* - metonimicamente tomando a causa pelo efeito.

Posteriormente, Rômulo acolheu as clientelas (não as instituiu), fez a distinção com leis certas e atribuiu-as aos *patres* romanos.

Assim as clientelas foram fundadas pelas nações mais antigas por meio de diversas leis comuns pelas quais se deviam aos *patres*, aos fortíssimos, ao óptimo,

⁵¹⁹ DU, p. 384.

⁵²⁰ DU, p. 384

⁵²¹ DU, p. 385

fidelidade e trabalho pela ajuda prestada aos plebeus.

Por este presente, por estes serviços, cada cliente prometeu ao ilustre atendê-lo onde e quando quisesse. Os plebeus se comprometiam publicamente com os *patres* a prestar serviço militar, inclusive em uma república durante muito tempo livre, e pagar a milícia com o seu próprio dinheiro, no que soldado e vassalo eram sinônimos no direito dos feudos.⁵²²

Pela imitação deste direito das nações mais antigas, após a introdução da escravatura e da alforria pelas nações mais jovens, foram também introduzidas leis civis sobre a subserviência e os serviços que deviam ser prestados pelo liberto ao seu patrono.⁵²³

Sobre essas leis de fidelidade e trabalho os clientes cresceram e formaram diversas famílias. Famílias no seu significado nativo e mais próprio de multidão de *famulus* sob o patrocínio de um só, e também com o significado próprio da palavra *famulus*, que significa servos.⁵²⁴

Com isso, da imigração dos clientes, passaram a dever a Roma obrigações de fidelidade e subserviência, que se transformou num costume durante a república livre, o de que os plebeus iam vestidos com mantos pela manhã para saudar seu patrono com a fórmula *Ave, rex*. Eles o chamaram assim em memória do antigo reino heróico, acompanhavam-nos ao fórum e, depois, para casa., os patrícios ofereciam o jantar.⁵²⁵

Os tribunais dos patrícios eram os pretórios ou tribunais de justiça dos senhores. Aqueles que para o antigo povo latino eram chamados de "óptimos", eram chamados na feudalidade os "melhores" (*meliores*). Aqueles que para os gregos eram "heróis" e, para os latinos "varões", eram para os bárbaros "barões", os homens fortes, poderosos, os *optimates* dos reinos.

Com base nesta antiguidade das nações mais antigas, para quem o campo (*ager*) pertencia à elite e a sua posse (*possessio*), pertencia aos clientes, no feudalismo encontram-se por vezes "posses" em vez de "feudos" (*feuda*).

Daí o alóidio - de *alauda*, comumente chamadas de *allodi*, do latim *alodium*, derivado de *all* (todo) + *od* (propriedade), relativa à propriedade da terra ou edificações, como livre de vínculos, pensões e ônus⁵²⁶ -, utilizado para diferenciar a posse

⁵²² *DU*, p. 388.

⁵²³ *DU*, p. 387.

⁵²⁴ *DU*, p. 387.

⁵²⁵ *DU*, p. 388.

⁵²⁶ BUARQUE, Aurélio Buarque. **Dicionário Aurélio**. São Paulo: Nova Fronteira, 1975.

absoluta da terra pelos senhores e posse feudal dos vassallos (e esta, no ato do benefício, a mais alta divisão dos bens).

Talvez daí a origem, entre os romanos, de *laudare auctorem*, no sentido de chamar à justiça aquele de quem o criminoso recebeu o domínio, que constituía uma das partes da obrigação do patrono, que defender judicialmente o cliente envolvido num litígio.

Os autores definem que um *ager* (campo) é tomado à mão, e *possessio* (posse) é o patrimônio, um fundo, que vieram a chamar latifúndio, e que no início não era ocupado e retido pela mancipação (de onde *ius Mancipi*), mas conforme cada um pudesse fazê-lo.

Quanto aos limites, definem que o *ager* é tomada à mão e a *possessio* é um campo aberto (*late*), como extensão do patrimônio, do fundo, a que chamaram de latifúndio (*latifundium*), e que no início não era ocupado e retido pela mancipação (de onde *ius Mancipi*), mas conforme cada um pudesse fazê-lo.

O *laudare* dos latinos provavelmente tem a mesma origem de onde veio para os alemães - de *los* ou *lauds* – o *laudo*, *laugimia*, *laudum*. A *laudimia* era o dinheiro que o novo vassallo paga ao patrono pelo reconhecimento do seu domínio e, o *laudum*, a arbitragem ou sentença com a qual se define o caso do feudo.⁵²⁷

Juntamente com os feudos nasceram as posses precárias (*precariae*), como tais revogáveis, e os censos (*census*), provavelmente os primeiros contratos do direito das gentes (*ius gentium*) relativos às coisas da terra. A primeira, a posse de coisas alheias a critério do proprietário. A segunda, sob o ônus do pagamento de determinado valor ao proprietário, feito ano a ano.

Assim como os clientes se tornaram fiadores da vida e do sustento dos seus patrões, também os patrões, por sua vez, emprestaram aos seus clientes a sua lealdade, crédito (*fides*).⁵²⁸

Os mais antigos heróis eram poetas, como Orfeu, Anfião e Lino.

Eram como filósofos. Assim como eles, quando das clientelas os óptimos passaram a ensinar aos bárbaros, pela religião, a temer e reverenciar os deuses, tal como eles que se submetiam aos deuses e ao regime divino, o que procedia à divisão dos homens entre sábios e vulgos.

Assim também os plebeus, de acordo com a lei do poder ditada pela melhor

⁵²⁷ DU, p. 389.

⁵²⁸ DU, p. 389.

natureza, se submetiam ao império dos mais fortes.

Esse costume foi adotado pelos patrícios romanos que, como patronos de seus clientes, ensinavam direitos à plebe.

Pela religião e como próprio exemplo, os *optimos* ensinaram seus clientes a terem uma esposa cada um e, através disso, cultivarem a continência e a modéstia. Por isso os clientes, com espírito conjugal e com a custódia das esposas, passaram a celebrar o casamento que chamam de “natural”.

Segundo esses casamentos, pai e mãe eram chamados com uma única palavra. E os *óptimos* eram chamados de pais (*patres*), e suas esposas de mães. Os clientes, por outro lado, por serem tais por natureza, eram chamados de progenitores, ao que eram chamadas *parentes*.⁵²⁹

Com base neste direito das nações mais antigas, o direito das gentes maior, os *patres* reduziram à servidão os fâmulos que se recusavam a cultivar o campo. Com base nesse direito, que se firmou como fonte do direito romano público e privado, os *patres* reduziam à servidão e amarravam (*nexus*) os fâmulos que se recusavam a cultivar os campos. Pelo que Plauto, no *Poenulus*, chamava “*nervus*” (corda) ao “*nexus-us*”.⁵³⁰

Às honras divinas se sucederam as honras humanas. A partir disso os *patres* começaram a arrogar para si honras exclusivas dos deuses, pois somente os deuses tinham tido império até então. Com isso surgiram pela primeira vez as magistraturas, que no fim foram chamadas de honras, como foi denominada *cursus honorum* a carreira política em Roma, tal como haviam sido chamadas em relação aos deuses.

Os *patres* agiam assim porque pensavam que vinham dos deuses e que eram de um gênero diferente do povo comum e, ocupando uma posição intermediária entre os deuses e os homens, passaram a se autodenominarem varões (*vir*). A organização política dos romanos passou a basear-se nesses costumes dos mais velhos, pois os sacerdotes, os magistrados, os maridos que, por lei e pelas esposas, eram chamados de *viris*.⁵³¹

Dessa maneira, fundadas as clientelas, surgiram os rudimentos das duas ordens a partir das quais passaram a se basear todas as repúblicas: os *ínclitos* e os clientes. Aqueles sagrados, fortes, sábios e, nessas condições, proprietários e dignos de serem senhores. Estes profanos, fracos, vulgos, fâmulos (*famulus*), devedores de fidelidade e

⁵²⁹ *DU*, p. 392.

⁵³⁰ *DU*, p. 393.

⁵³¹ *DU*, p. 393.

subserviência. Por isso toda república é constituída exclusivamente por duas ordens: uma que comanda e, outra, a que obedece. E todas as repúblicas devem suas primeiras origens à piedade, à religião e à virtude. Na verdade, elas surgem primeiro da coalizão entre óptimos e a plebe que, quando os assuntos públicos estão calmos, são chamados de *patres* e plebeus, mas, durante as desordens, de *optimates* e agitadores.⁵³²

E foi introduzida aquela primeira divisão da humanidade, em que alguns passaram a serem *virii*, outros *hominis*. Os *virii* dos romanos foram os heróis dos gregos. Por isso *vir* ficou entre os romanos como o vocábulo de dignidade e *homo* de natureza; assim como *foemina* ficou como uma palavra de elogio e *mulier* de desprezo.

Os patrícios passaram a arrogar como deles os auspícios, os campos, as casas, os altares, o fogo, a água, o farro, o trigo, o direito divino (*fas*) e sua própria língua. Assim nasceu, do direito sagrado dos auspícios, o direito público dos casamentos, dos impérios, das guerras, dos sacerdócios, bem como o direito privado da autoridade parental, das agnações, das gentilidades e, portanto, das sucessões, testamentos, tutelas e da escravidão por dívida (*nexi*), banhados pelo divino para que toda república permaneça unida pela religião.

Na república todas as coisas privadas eram também aglutinadas pela religião. Portanto se a religião fosse suprimida, todos os direitos sagrados, públicos e privados, necessariamente acabariam por se corromper e serem derrubados.⁵³³

c) Terceira Época: a que todas as repúblicas foram dos *optimates* e surgiu a autoridade do senado

Qualquer um dos *optimates* tinha um poder bastante firme para reprimir individualmente cada um dos seus clientes pelo *nervus* (corda, ligadura), e fazer cumprir a obrigação de fidelidade (*fides*).

No entanto, não eram fortes o suficiente para contê-los em grupo, e fazê-los cumprir em conjunto as obrigações decorrentes daquele estado de coisas. Para não perderem o controle, passaram a exercer duramente o poder contra o *nexi*, que foi mais severo do que equitativo.

Fartos disso, os *nexi* organizaram-se em torno da mesa e ousaram fazer uma “*turba*”, que no seu significado nativo corresponde a uma rebelião, uma rixa de

⁵³² DU, p. 394.

⁵³³ DU, p. 395.

muitos (*multorum rixa*). Dessa coalizão se organizaram as primeiras plebes, cuja característica própria passou a ser a de tramar revoltas.⁵³⁴

Para conterem essas revoltas, os *optimates* organizaram seus poderes em torno de um propósito comum. Nisso, pela Divina Providência, seguindo a ordem natural das coisas, teve origem a Ordem dos *Optimates*, com aquela significação nativa própria que as milícias se chamam de ordens (*ordines*), porque os *optimates* permaneceram em ordem para impressionarem e causarem terror à plebe amotinada.

O mais forte de todos, que governava esta Ordem, com o seu significado mais próprio, chamava-se “*rex*” (rei), um dos monossílabos da língua infantil. É verdadeiro o que os historiadores escrevem, de que o nome de rei foi o primeiro nome do império na terra, e os primeiros reis foram escolhidos por sua alta estatura, pela dignidade de seu semblante, por sua força física e pela excelência de seu espírito.⁵³⁵

Desta Ordem regida pelos reis e a plebe surgiram as primeiras repúblicas, que consistiam de *optimates* e a plebe. Primeiramente a república foi chamada de *ordo et plebs*, tal como mais tarde, uma vez instituídas as cidades livres, todas as repúblicas mantiveram os nomes de *ordo et populus*, isto é, *senatus et populus*.

Mas quando o estado das coisas mudou, voltou a anterior divisão de cidadãos, em que aqueles que protegem o estado de república são chamados de *optimates*, e aqueles que conspiram e tramam revoltas são referidos como plebe.⁵³⁶

Os clientes, tendo em conta os poderes cruéis e severos dos *patres* sobre os filhos, acostumaram a temer e venerá-los. A plebe agitada, aterrorizada pela Ordem dos *optimates*, não ousou mais fazer rebelião.

A fim de que os *optimates* não reinassem no deserto, foi necessário que a plebe, ao abrigo de alguma lei relativa à liberdade, regressasse aos seus assentos anteriores, como foi repetidamente visto na história romana acontecer com as secessões. Isso converteu a obrigação de cultivar em uma relação obrigacional com um domínio, a qual, no entanto, os plebeus eram mestres. E, de facto, não podendo ter os auspícios, não podiam ocupar a terra com um bom direito e, mesmo possuindo a terra, não podiam ter os auspícios. Então celebravam casamentos sem os auspícios, por direito natural, e eram chamados de *parentes* e não de *patres*. Nessas condições, poderiam deter apenas um domínio natural, que os antigos intérpretes do direito civil chamavam de bonitário e, os

⁵³⁴ *DU*, p. 398.

⁵³⁵ *DU*, p. 399.

⁵³⁶ *DU*, p. 399.

do direito feudal, de posse (*possesso*). Este tipo de domínio nasceu com os homens, que deveriam exercer enquanto ocupassem a terra mas, se fossem privados dela, não tinham o direito de reivindicá-las.⁵³⁷

Foi assim estendida aos plebeus uma lei pela qual eles poderiam cultivar em seu benefício, ou ter em propriedade bonitária (*in bonis*) os campos que, no entanto, eram, de acordo com o direito óptimo, ou direito fortíssimo, propriedade dos patrícios (*patres*). Desta forma, na linha do que se contém nas XII Tábuas, a propriedade ou autoridade sobre os campos permaneceu com os patrícios, mas com um direito de servidão (um *ius nexi*) aos plebeus que já não dizia respeito ao cultivo, mas agora a sobre uma parte certa dos frutos. Os poetas chamavam essa porção de frutos devida como tributo de “dízimo de Hércules” (*decima hercúlea*). Esta é a segunda lei agrária sobre a qual foram fundadas as primeiras repúblicas dos optimates.⁵³⁸

Essa a origem dos impostos, em que aquela parte dos frutos chamada pelos poetas de “dízimo de Hércules” foi originalmente e comumente chamada de *tributum*, da palavra *tribus*, que se referia aos plebeus. Daí a expressão comícios tributos, em que os plebeus tinham a prevalência de votos sobre os patrícios.

A partir daí teve início a vida ociosa dos patrícios, no lugar da vida virtuosa dos seus antepassados. Vida ociosa que se tornou sempre e em toda a parte considerada a principal característica da nobreza.⁵³⁹

Daqui surgiram também os primeiros embaixadores que, protegidos pela santidade das ervas sagradas para não serem violados pela hostilidade da plebe, eram considerados santos segundo o direito das gentes maiores, direito este que poetas, historiadores e oradores em toda parte chamam de "*fas deorum*" (a licitude divina), e eles foram, também de acordo com seu significado nativo, os primeiros legisladores, porque levaram a lei agrária à plebe.⁵⁴⁰

Com o *tributum*, república democrática significou o mesmo que república com base no censo.

Quando Servio Tulio (*Servius Tullius*) estabeleceu que todos pagassem não mais a cada um dos óptimos, mas ao tesouro público, chamou isso de censo (*census*), o que passou a ser o fundamento da república, já que as honras passaram a serem

⁵³⁷ *DU*, p. 400.

⁵³⁸ *DU*, p. 400.

⁵³⁹ *DU*, p. 400.

⁵⁴⁰ *DU*, p. 400.

concedidas conforme o censo.

Desde a antiguidade existe o censo (*census*), mas com outro significado. Originalmente era um contrato pelo qual uma terra é dada em usufruto a outrem com reserva de domínio, com o ônus de um tributo específico ou de um pagamento em dinheiro ao dono da terra.⁵⁴¹

Servio Tulio, por essa generosidade com a plebe, chocou o reino dos *patres* com um golpe e, a pretexto de socorrer a liberdade, tornou-se um tirano.⁵⁴²

Com base nestas leis de liberdade, a plebe uniu-se aos *optimates* e passaram a conviver dentro dos mesmos muros dois corpos políticos que não compartilhavam um direito equitativo.

A plebe, de fato, tinha casamentos naturais. Os pais eram pais por natureza, os que nasciam eram chamados de filhos nascidos ou não libertos, tinham as terras não por direito óptimo, como propriedade, mas por direito bonitário, como um benefício e, portanto, celebravam contratos baseados apenas na lei natural, cujas obrigações subsistiam somente por pudor. As cláusulas supremas só eram confirmadas pela lealdade (*fides*) daqueles a quem eram cometidas: caso faltassem, a posse dos bens (*bonorum possessionis*) passava para seus parentes. Tudo isto no que diz respeito aos negócios que realizavam entre si na esfera privada.⁵⁴³

No que se refere à esfera pública, por uma extensão da lei da obediência, que também implicava ampla disposição, submetiam à única ordem que tinha o comando.

Os patrícios, ao contrário, mantiveram todos os privilégios, dentre os quais os auspícios e o domínio sobre os campos com base no direito óptimo que havia conquistado há muito tempo, mas que por essa lei pela primeira vez tornou clara sua distinção em relação ao direito bonitário. Mantendo reservados a si os auspícios e os campos, deles tiravam sua autoridade. Ademais tinham o nome gentio (*nomen*), o direito divino (*fas*), a língua e seu conhecimento. Dignos por tudo isso de se assemelharem aos deuses, até os sacerdócios lhes pertenciam. Na esfera privada, todos os assuntos eram tratados conforme o direito óptimo.

Essa diversidade de corpos políticos dentro de uma mesma cidade será a fonte da organização política, da história e da jurisprudência romana universal.⁵⁴⁴

⁵⁴¹ *DU*, p. 402.

⁵⁴² *DU*, p. 401.

⁵⁴³ *DU*, p. 402.

⁵⁴⁴ *DU*, p. 402.

Assim continuaram chamando pela denominação divina de *patres* aqueles que, em conjunto, concentravam a autoridade suprema, enquanto as liberdades individuais, os domínios e a proteção (tutela), fundavam-se na autoridade da Ordem. Por ela, tal como o homem ao nascer nasce com a liberdade e suas duas partes, o domínio e a tutela, assim também a república, tão pronta como foi constituída, surgiu junto com a liberdade soberana, com o supremo império e com o domínio eminente, cuja autoridade passou a se concentrar no Senado.

A república foi primeiro chamada de “pátria” pela sua ordem importante, os *patres*. A piedade da pátria toma então o lugar da piedade dos deuses, porque a religião dos deuses deu uma pátria aos nossos antepassados, e depois a pátria nos deu pais certos, os *patres*.⁵⁴⁵

Esses tumultos ensinaram aos optimates que, por serem poucos, tinham de se proteger e afastar da multidão, por isso alguns passaram a viver em lugares elevados onde construía fortalezas.

As fortalezas eram locais extremamente bem equipados, em uma das quais ficou localizado o Senado, que foi a primeira cúria. Os poetas as chamavam de torre dos reis, assim denominados por *terrendo* (aterrorizar), ou *terres*. Começaram então os primeiros projetos dos impérios em que uns exercitavam o corpo e outros o engenho.⁵⁴⁶

Daí surgiu a principal característica da república dos optimates: a tutela das leis, garantida pela enérgica tutela dos costumes com que aquele povo foi fundado.⁵⁴⁷

A partir disso eles passaram a ter uma espécie de direito latente (*ius, in latent*) e a administrarem pela mão real dos direitos através de exemplos, que corresponde àquele direito incerto (*ius incertum*) que Pomponius se refere no **Digesto (Dig. I, 2, 3)**:

Depois de expulsos os reis, em virtude da Lei Tribunícia, caíram todas estas leis em desuso e o povo romano começou a se gerir antes por um direito incerto e pelo costume, do que por leis fixas; e isto durou perto de vinte anos.

Assim os patrícios passaram a decidir secretamente os assuntos públicos e, depois, uma vez convocada a assembleia plebeia, divulgavam os decretos.

Nesses tempos os tiranicídios, o assassinato de um tirano geralmente para o bem comum, foram elogiados e até a eles construídas estátuas, porque aconteciam por um decreto da ordem não muito diferente do que aconteceria se o súdito de um rei justo,

⁵⁴⁵ *DU*, p. 403.

⁵⁴⁶ *DU*, p. 403.

⁵⁴⁷ *DU*, p. 403

tendo usurpado o reino, fosse morto por assassinos pagos para isso.

A ordem era de facto o poder soberano: os reis heroicos mantinham a linguagem da ordem na apresentação dos projectos de lei e, fora dela, tinham em suas mãos a direção para condução das guerras.⁵⁴⁸

Dado que essas repúblicas eram firmes na defesa da ordem contra a plebe em seu próprio benefício, a sua característica perpétua foi a de buscarem proteger seus próprios impérios, ao invés de se ocuparem de impérios alheios. Por isso se diz que nessa época cada um estava feliz com o que era seu.

Esse foi o primeiro direito das nações menores (as menos antigas), de onde surgiu a fórmula da lei especial *res repetere* em vez de *bellum indicere* (declarar guerra). Com base neste direito, já que tudo pertencia aos optimates, os reinos se mantiveram mediante a proteção do império, e não pela expansão. As guerras puras e piedosas eram aquelas que surgiam dos deuses: lutavam para reivindicar coisas roubadas que não eram devolvidas. Com base num direito posterior dessas gentes menores, essa denominação foi transferida para todas as guerras declaradas pela autoridade civil. O que era o *fas gentium* (*fas dos povos*) tornou-se mais tarde o *fas nationum* (*fas das nações*).⁵⁴⁹

Depois da primeira convulsão dos plebeus, ficou claro aos patrícios que, apesar de fracos individualmente, os mesmos se mostraram fortes quando unidos em torno de um único poder. Por isso deixaram de querer que o direito à violência privada continuasse a reinar entre eles (tal como era o direito das nações maiores, os povos mais antigos), e substituíram-na pela lei da violência pública (que era o direito das nações menores, mais fracas).

Desta forma, as nações maiores formavam estirpes divididas em várias famílias, enquanto as nações menores reuniram diferentes povos para formar uma comunidade. O *nomen*, que antes era um direito nobre, passou a ser direito de todo o povo. Por isso se lê *nomen romanum* no lugar de *populus romanis* em toda parte.

Gens, nomen, populus nada mais era que a própria Ordem. A plebe, ao invés, era apenas um apêndice do povo. Da mesma forma, mais tarde, conforme observa Hugo Grocio, as províncias não foram consideradas parte constitutiva, mas apenas apêndices da comunidade romana.⁵⁵⁰

Daí se vê que analisando cuidadosamente o direito das nações maiores,

⁵⁴⁸ *DU*, p. 404.

⁵⁴⁹ *DU*, p. 405.

⁵⁵⁰ *DU*, p. 406.

encontramos nele delineados os princípios que posteriormente se desenvolveram no direito das nações menores. As primeiras cidades não foram fundadas por qualquer desígnio, e sim pelos próprios costumes, tornando-se imbuídas de justiça bélica, e eles se moveram dentro de um direito civil comum que constituía uma forma de meditação perpétua sobre a guerra.

Nesse época, para dar às guerras um caráter de justiça, foi acrescentada a denúncia (*denuntiatio*), um resquício do direito dos povos maiores que usavam o *obvagulario* e o *pipulum*, duas palavras que evidenciam muito os tempos infantis em que nasceram pela sua incapacidade expressiva.

Naqueles tempos muito antigos, quando alguém era roubado, o dono ia lamentar com um choro, que é próprio das crianças. Tal comportamento era chamado de *quiritare* pelos romanos, implorando a proteção dos *Quirites*, os pais que detinham toda a autoridade. Imitando esses costumes do direito civil comum, as denúncias de guerras tinham lugar de comum acordo entre o povo.⁵⁵¹

De acordo com a primeira lei agrária, os clientes eram como projetos de súditos. O *patres*, depois de terem tomado a posse de todos os seus bens (sagrados, profanos, públicos e privados), concedeu a esses súditos a vida, os meios para se sustentarem e fundou colônias agrícolas.

Da mesma forma, com a segunda lei agrária, a plebe tornou-se um esboço do que mais tarde seriam as províncias. Nela o direito romano (o direito dos *patres*), submeteu o domínio bonitário a um imposto, permitindo que entre eles fossem transacionados.

Dessa maneira deixaram de serem exercidos entre os povos os direitos privados da violência e, no seu lugar, sucedeu o direito dos *patres*, como uma imitação da violência, em que o *ius nexi* e o *ius Mancipii* passou para o direito quiritário.⁵⁵²

Os *quiritti* nada mais eram do que os patrícios alinhados na Ordem. De acordo com o direito quiritário, isto é, segundo a autoridade da Ordem, a relação entre eles tornou-se semelhante à do direito feudal, o que significou um incremento da autoridade do *patres* sobre os plebeus.

A alienação realizada pela *mancipatio*, ou entrega do *nexus*, foi descrita

⁵⁵¹ DU, p. 95.

⁵⁵² DU, p. 406.

por Gaio nas **Institutas I, 119**,⁵⁵³ **Institutas I, 120**,⁵⁵⁴ e **Institutas I, 121**.⁵⁵⁵

O *ius mancipo* garante ao comprador que adquiriu o terreno com bons direitos e, com ele, os edifícios e todos os direitos sobre essas coisas.⁵⁵⁶

Do *ius nexi*, do *ius Mancipi* e do fato de que a entrega do *nexus*, tal como foi relatado na lei das XII Tábuas, originam-se todas as ações legítimas, quase todas terminando em alienação, e que constituía o direito civil comum a todas as repúblicas dos *optimates* do Lácio.

Portanto, tudo o que até agora se pensava ser direito inventado pelos romanos e ter sido próprio dos romanos, foi introduzido na teocracia pelo direito das gentes maiores e, uma vez fundadas as repúblicas dos *optimates*, transformadas em direito civil comum das gentes menores, de que Rômulo o recebeu: os pais o preservaram durante muito tempo em seus costumes e finalmente passou para a Lei das XII Tábuas.⁵⁵⁷

5. 2. A Idade Fabulosa (dos heróis) e o direito heróico

a) A idade fabulosa

Na Grécia os filósofos surgiram quando ainda era crua aquela nação, o que acelerou o curso natural da sua história de tal modo a ascendê-la subitamente ao patamar de uma civilização refinadíssima. Ao mesmo tempo, com linguagem poética, conservaram íntegros e genuínos os mitos gregos formados ao longo da idade dos deuses

⁵⁵³ (119) Mas a *mancipatio* (...) é certa venda imaginária: o que também é um direito próprio dos cidadãos romanos. E ela se dá do seguinte modo: na presença de não menos do que cinco testemunhas, que sejam cidadãos romanos púberes, e, além disso, de mais um indivíduo da mesma condição, que sugere uma balança de bronze – o qual é chamado de *libripens* – o adquirente, segurando uma moeda de bronze, diz o seguinte: “afirmo que este escravo é meu pelo direito quiritário, e seja ele por mim comprado por meio desta moeda e desta balança de bronze”; depois, bate na balança com a moeda e a entrega àquele de quem faz a aquisição, como se à guisa de pagamento do preço.

⁵⁵⁴ (120) Desse mesmo modo tanto escravos quanto pessoas livres são transferidos por *mancipatio*. Também os animais que sejam passíveis de *mancipatio* – entre os quais se incluem os bois, os cavalos, as mulas e os asnos – e igualmente os prédios, tanto urbanos quanto rústicos, que também sejam eles próprios passíveis de *mancipatio* – que são prédios itálicos – costumam-se transferir por *mancipatio* desse modo.

⁵⁵⁵ (121). A *mancipatio* de prédios difere do *mancipatio* das demais coisas apenas nisto: que as pessoas escravas e livres, e também os animais passíveis de *mancipatio*, não podem ser transferidos por *mancipatio* a não ser que estejam presentes – tanto, de fato, que é necessário que o adquirente pegue com a mão aquilo que lhe é alienado: e é também por isso que se chama de *mancipatio*, porque a coisa é pega (*capitur*) com a mão (*manu*). os prédios, contudo, costumam ser transferidos por *mancipatio* à distância.

⁵⁵⁶ *DU*, p. 407.

⁵⁵⁷ *DU*, p. 408.

e dos heróis.⁵⁵⁸

Os romanos, diferentemente, quando alcançaram o estágio de lenta passagem da barbárie para a plena civilização, já tinham esquecido toda a história mítica da sua idade dos deuses, aquela dos tempos anteriores a Rômulo. Por isso Varrão chamou de obscuro o que os Egípcios designavam por idade dos deuses.

Roma foi uma cidade constituída tardiamente na história, que se manteve bárbara ainda nos tempos em que os povos por ela vencidos, já alcançado o estágio próprio a uma civilização avançada, começavam a enfraquecer.⁵⁵⁹

Os romanos conservaram em prosa de língua vulgar, e não poética, a história heroica por meio de mitos formados nessa sua época de idade heroica, de Rômulo até aos tempos em que, com as leis Publílias (471-339 a. C.), e a *Lex Poetelia Papiria* (313 a. C), o seu regime se transformou de aristocrático para democrático. O relato mítico romano, formado por uma língua vulgar em prosa, configurou aquele relato mítico dos primeiros séculos de Roma, adotado posteriormente pela historiografia tradicional.⁵⁶⁰

A lira foi a união das cordas ou forças dos pais, de que se compôs a força pública, a que se denominou “império civil”, o qual fez cessar finalmente todas as forças e violências privadas. Com isso a lira restou definida pelos poetas como *lyra regnorum*, na qual foram acordados os reinos familiares dos pais, quando estavam todos isolados e divididos entre si no estado das famílias.⁵⁶¹

Rômulo fundou Roma no meio de outras cidades do Lácio mais antigas, ao abrir ali o refúgio que Lívio define, geralmente, como *vetus urbes condentium consilium*, quando ainda imperava a violência. A partir daí organizou a cidade romana segundo a base sobre a qual se tinham fundado as primeiras cidades do mundo.

Roma não foi fundada sobre as revoltas agrárias, e sim sobre o refúgio onde, prevalecendo ainda por toda a parte a violência, Rômulo e os seus companheiros primeiro se tornaram fortes e, depois, ali receberam os refugiados e, a partir disso, fundaram as clientelas.⁵⁶²

Os costumes romanos progrediram a partir desses princípios, no período em que as línguas vulgares do Lácio tinham alcançado muitos avanços. As coisas civis romanas que, entre os povos gregos, tinham sido explicadas com língua heroica, os

⁵⁵⁸ *Sn44*, § 158.

⁵⁵⁹ *Sn44*, § 160.

⁵⁶⁰ *Sn44*, § 158.

⁵⁶¹ *Sn44*, § 615.

⁵⁶² *Sn44*, § 613.

romanos explicaram com língua vulgar. A história romana antiga constituiu, dessa maneira, uma perpétua mitologia da história heroica dos Gregos.⁵⁶³

Em Homero, Júpiter é considerado por todos como rei dos deuses. Assim como em relação aos deuses, que eram estimados pelo seu poder, a primazia entre os homens era reconhecida aos mais fortes.

Enquanto Homero é o carácter poético da Grécia, Hermes Trismegisto deve ter sido o carácter poético da idade dos heróis dos Egípcios.⁵⁶⁴ A idade dos heróis para os Gregos teria acontecido novecentos anos depois, quando termina a idade dos deuses para eles.

Nos tempos heroicos, os reis se expulsavam do trono uns aos outros todos os dias. Isso acontecia devido à ferocidade daqueles tempos heroicos, quando as cidades ainda não tinham muralhas nem se faziam ainda uso de fortalezas, como se teve nos tempos bárbaros regressados da idade média.⁵⁶⁵

O patrimônio de cada pai de família, nas leis romanas, é denominado *patris*, ou *paterna substantia*, que é a razão pela qual detém toda autoridade para exercerem poderes civis sobre as pessoas, bens, obras e trabalhos, impor tributos e impostos, quando tenham que exercer esse domínio das terras, ao que hoje se denominam “domínio eminente.”

O cidadão romano, livre da potestade paterna, é designado, no direito romano, “pai de família.” Com a morte dos seus pais, os filhos ficam livres desse império monárquico privado, reassumindo-o cada filho inteiramente para si.

Os patrícios eram os heróis romanos: de sua natureza heroica procedem o direito heroico e a dignidade heroica.

b) O Conflito de Ordens entre patrícios e plebeus

Na idade fabulosa, um grupo restrito de nobres, os heróis (entre os gregos chamados de “gigantes”, com o sentido de “filhos da terra”) consideram-se de origem divina e, fundados nisso, sobrepõem-se à multidão de fâmulos, os plebeus, e reservam a

⁵⁶³ *Sn44*, § 160.

⁵⁶⁴ O *Corpus Hermeticum Graecum* integrava o programa de estudos das humanidades no renascimento, e Vico recorreu também a ele para estudar a idade obscura. A primeira tradução direta do grego para o português do *Corpus Hermeticum Graecum* foi publicada recentemente em 2023, em edição bilingue, como: TRISMEGISTOS, Hemes. **Corpus Hermeticum Graecum**. Trad. David Pessoa de Lira. São Paulo: Cultrix, 2023.

⁵⁶⁵ *Sn44*, § 76.

si todos os benefícios.⁵⁶⁶

Todas as nações do mundo acreditam, através das religiões, numa divindade providente. Por isso, os plebeus juravam pelos heróis enquanto, por outro lado, os heróis juravam por Júpiter.

Os plebeus estiveram primeiro sob o poder dos heróis, como os nobres romanos praticaram o direito do cárcere privado sobre os plebeus devedores.

Os heróis, por sua vez, que formaram as suas ordens reinantes, estavam sob o poder de Júpiter, por causa do direito dos auspícios e adivinhação: os quais, se lhes davam vontade de permiti-lo, nomeavam os magistrados, ordenavam as leis e exerciam outros direitos soberanos.⁵⁶⁷

A adivinhação foi fundada com a águia e o relâmpago. Pela adivinhação foram fundadas as religiões dos deuses entre os povos ocidentais, especialmente gregos e latinos.⁵⁶⁸

A águia é a mensageira de Júpiter para os homens, através dos auspícios. A águia romana (*Aquila*) era símbolo da Roma antiga, e usada pelo exército romano como insígnia das legiões romanas. A mesma que, no tempo de Júlio César, era feita de prata e ouro. A partir da reforma de Augusto, no entanto, passou a ser feita só de ouro. A águia só saía do acampamento romano em ocasiões raras, quando toda a legião se movimentava. Para garantir a sua segurança havia um suboficial legionário, denominado aquilífero, que em ocasião de batalha deveria defender a insígnia a qualquer custo, mesmo o da própria vida, pois era sinal de grandes desgraças a sua perda (como em 9 d.C., na batalha da floresta de Teutoburgo, quando três águias caíram nas mãos do inimigo).

A Vênus tem um caráter poético duplo, como Vênus heroica e Vênus plebeia. A Vênus heróica era a dos auspícios públicos reservados aos nobres, o das águias ou dos raios, os quais Varrão denominava “auspícios maiores”, no sentido de públicos, dos quais eram dependentes todos os direitos heroicos.⁵⁶⁹

A Vênus plebeia, por sua vez, era a das pombas, como aves vis, com peito de Águias, para significar os auspícios privados dos plebeus, ou “auspícios menores”.⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ *Sn44*, § 13, 370.

⁵⁶⁷ *Sn44*, § 602.

⁵⁶⁸ *DU*, p. 546.

⁵⁶⁹ *Sn44*, § 568.

⁵⁷⁰ *Sn44*, § 568.

Os fâmulos, devendo viver sempre nesse estado servil, ao fim de muito tempo, naturalmente devem ter se aborrecido com isso, pois um homem submisso naturalmente anseia subtrair-se à servidão, e amotinaram-se contra esses heróis.⁵⁷¹

A plebe romana tinha se revoltado porque não podia obter dos nobres o domínio certo dos campos, que não podia durar se a lei não tivesse sido definitivamente fixada numa tábua pública, com a qual, determinando-se o direito incerto e manifestando-se o direito secreto, ficassem os nobres com as régias mãos atadas para os retomar.

Fizeram com isso tanto barulho, que foi necessário criar os decênviros, os quais deram outra forma ao Estado e sujeitaram a plebe sublevada à obediência, ao declará-la, com este capítulo, desobrigada do nó verdadeiro do domínio bonitário, pelo qual tinham sido *glebae addicti*, ou *adscriptitti*, ou *censiti*, do censo de Sêrvio Túlio.⁵⁷²

Nesta grande necessidade, os heróis devem ter sido levados por natureza a unir-se em ordens, para resistirem às multidões dos fâmulos sublevados, liderados por algum pai mais feroz de entre todos, e de maior presença de espírito, a quem foram designados os “reis”, do verbo “*regere*”, que significa “sustentar” e “dirigir.”

Os pais se fecharam assim em ordens contra os fâmulos amotinados, de cujo segredo começaram a surgir aqueles que os políticos denominam “*arcana imperii*”.⁵⁷³

Assim conjectura-se ter sido a origem dos reinos heroicos, nascidas como repúblicas, por ter sido assim imposto pelos fâmulos aos pais heróis no estado das famílias.

Os pais eram reis soberanos das suas famílias, na igualdade desse referido estado e, pela natureza feroz e solitária da época, nenhum cedendo naturalmente ao outro, surgiram de entre eles os senados reinantes, ou seja, de vários reis das suas famílias.

Eles, sem percepção ou conselho humano, uniram-se em torno dos interesses privados de cada uma das suas comunidades. A eles denominaram “*patria*” que, subentendendo-se “*res*”, quer dizer ‘interesse dos pais’, e os nobres foram denonúnados “*patricii*”, provavelmente os únicos cidadãos das primeiras pátrias. Assim, pode ser verdadeira aquela tradição de que, nos primeiros tempos, os reis eram eleitos por sua natureza.

Essas repúblicas formaram-se sobre esse domínio óptimo que os pais

⁵⁷¹ *Sn44*, § 583.

⁵⁷² *Sn44*, § 612.

⁵⁷³ *Sn44*, § 588.

detinham, e que entre os gregos eram denominados “aristocráticos”.

Entre os latinos, foi chamada de “repúblicas de optimates”, derivada de Ops, deusa do poder e mulher de Júpiter: foram das ordens reinantes daqueles heróis que se tinham arrogado o nome de “deuses” porque, pelo direito dos auspícios, Juno era mulher de Júpiter.

Donde, talvez por isso, Ops deve ter sido derivado *optimus* para os Latinos.

Os “optimates” foram denominados Ops porque tais repúblicas eram todas ordenadas para conservar o poder dos nobres e, para isso, consideram como propriedades eternas aquelas duas custódias principais: uma a das ordens e, a outra, a das fronteiras.

Dessa maneira, as primeiras cidades foram fundadas sobre ordens de nobres e uma multidão de plebeus, com eternas propriedades contrárias, que provêm desta natureza de coisas humanas civis que é por nós aqui reflectida: por parte dos plebeus, a de pretenderem sempre mudar as cidades, como sempre os mudam; e por parte dos nobres, a de pretenderem sempre conservá-los. Nos movimentos dos governos civis, denominam-se “optimates” todos aqueles que se esforçam por manter os Estados, que tomaram tal nome desta propriedade de estarem firmes e em pé.⁵⁷⁴

Ali nasceu a divisão entre os sábio e o vulgo, porquanto os heróis fundavam os seus reinos na sabedoria dos auspícios.

A seguir a esta divisão, quedou para o vulgo o perpétuo predicado de profano, porque os heróis, ou seja, os nobres, foram os sacerdotes das cidades heroicas, como certamente o foram entre os Romanos, até cem anos após a lei das XII Tábuas.⁵⁷⁵

As plebes, nas primeiras cidades, porquanto não tinham ali a comunhão com as coisas sagradas ou divinas, durante muitos séculos não contraíram matrimónios solenes.

A outra divisão foi entre “*civis*” e “*hostis*”. E “*hostis*” significou tanto “hóspede”, como “estrangeiro” e “inimigo”, porque as primeiras cidades foram compostas pelos heróis e os acolhidos por eles nos seus refúgios.

Em suma, os plebeus eram “hóspedes” das cidades heroicas, a que os heróis juravam ser inimigos eternos. Esta mesma divisão é demonstrada com aqueles termos “*civis*” e “*peregrinus*”, tomado o “peregrino” na sua propriedade original de ‘homem que vagueia pelo campo’, denominado “*ager*” com o significado de “território”, ou ‘distrito’ (como “*ager neapolitanus*”, “*ager nolanus*”), porquanto os estrangeiros que

⁵⁷⁴ *Sn44*, § 568

⁵⁷⁵ *Sn44*, § 610.

viam pelo mundo não vagueiam pelos campos, mas seguem a direito pelas vias públicas.⁵⁷⁶

Da custódia das ordens provém primeiro a custódia das linhagens entre descendentes da mesma famílias (as parentelas), pela qual os romanos mantiveram os conúbios vedados à plebe até o ano 309 da fundação de Roma (444 a. C.).

Depois, a custódia das magistraturas, em que os patrícios negavam a pretensão do consulado à plebe; em seguida, a custódia dos sacerdotes e, através desta, por fim, custódia das leis, as quais todas as primeiras nações tiveram como coisas sagradas.

Com isso, até a lei das XII Tábuas os nobres governaram Roma segundo os costumes, e mantiveram depois por mais cem anos a sua interpretação dentro do colégio dos pontífices, segundo conta o juriconsulto Pompônio, no Digesto, porque até àquele tempo apenas os nobres tinham entrado ali.

Pompônio, *Livro único do Enchiridion (Manual) Digesto I, 2, 2, 6*. Em virtude destas leis, pouco mais ou menos no mesmo tempo, instituíram-se as ações por meio das quais os homens pleiteassem entre si seus direitos. Estas ações, para que o povo as não instituísse a seu bel prazer, deliberou-se que fossem certas e solenes. Esta parte do direito chama-se “ação da lei”, isto é, ações legítimas. E, destarte, quase ao mesmo tempo, nasceram esses três direitos: as Leis de XII Tábuas, o direito civil dele derivado e as ações da lei, compostas em virtude das mesmas. Contudo, a ciência das leis e da sua interpretação e a fixação das ações pertenciam ao colégio dos pontífices; destes, cada ano nomeava-se um para administrar justiça aos particulares. Este costume foi observado durante perto de cem anos pelo povo.

As primeiras cidades foram compostas apenas de nobres, que nelas mandavam. Pela necessidade de nelas haver também aqueles que servissem, os heróis foram constrangidos, por um senso comum de utilidade, a contentar a multidão dos clientes amotinados, e enviaram-lhes as primeiras embaixadas que, pelo direito natural das gentes, eram enviadas pelos soberanos.

Através disso enviaram a primeira lei agrária com a qual, como fortes, deixaram aos clientes o menos que podiam, que foi o domínio bonitário dos campos que lhes tinha sido atribuído pelos heróis.

Essa lei foi ditada pelo direito natural das gentes de o domínio ser uma consequência do poder.

Como os fâmulos tinham a vida precária sujeita a esses heróis, que os tinham salvo nos seus refúgios, era deles o direito que tivessem um domínio igualmente

⁵⁷⁶ *Sn44*, § 611.

precário, que gozassem enquanto os heróis quisessem conservá-los na posse dos campos que lhes tinham atribuído. Assim, os fâmulos concordaram em formar as primeiras plebes das cidades heroicas, sem nelas possuírem qualquer privilégio de cidadãos.

Pela segunda lei agrária, os plebeus conseguiram junto aos nobres, com a lei das XII Tábuas, alcançar o domínio quirritário dos campos.

Como os plebeus ainda não eram cidadãos, conforme iam morrendo não podiam deixar os campos *ab intestato* aos parentes, porque não possuíam a sua existência jurídica, agnações, gentilidade, que dependiam todas das núpcias solenes, e nem sequer podiam dispô-los em testamento, porque não eram cidadãos.

Com a morte, os campos que lhes haviam sido atribuídos regressavam aos nobres, que deles detinham o direito de propriedade.

Dando-se conta disto, pretenderam os conúbios, através dos quais, por aquele estado de míseros escravos, não visavam aparentar-se com os nobres, mas contrair núpcias solenes, como as que contraíam os *patres (connubia patrum)*, pela solenidade maior dos auspícios públicos, ou “auspícios maiores”, os quais os pais diziam “*auspicia esse sua.*”

Assim os plebeus, com tal pretensão, pediram a cidadania romana, de que as núpcias serviam como princípio natural e que, por isso, são definidas pelo jurisconsulto Modestino *omnis divini et humani iuris communicatio* (toda comunicação de direitos divinos e humanos).⁵⁷⁷

As famílias de plebeus fundaram-se pelo agrupamento de fâmulos, recebidos, seja por fidelidade, força ou proteção, pelos heróis (os *patres*), que foram os primeiros associados em ordas do mundo. Com isso os fâmulos submetiam suas vidas ao poder dos seus senhores e, por decorrência, seus também seus bens.

A partir disso, as vidas dos fâmulos (plebeus) ficaram em poder dos seus senhores (patrícios), que passaram a exercer impérios paternos, com direito de vida e morte sobre os próprios filhos. Desses direitos sobre pessoas decorria, também, o direito despótico sobre os próprios bens deles.⁵⁷⁸

O direito romano então abraçou essas duas prerrogativas monárquicas: tanto a da autoridade sobre as pessoas, na forma de tutela, como a de domínio sobre os bens. Os pais, nos primeiros tempos, por essa potestade, podiam vender os filhos até três

⁵⁷⁷ *Sn44*, § 595.

⁵⁷⁸ *Sn44*, § 582.

vezes.⁵⁷⁹

c) O direito heroico

Dotados de uma índole violenta, passam a ditar o direito com base na força. O governo, por reflexo, assume uma forma aristocrática, como governo dos mais fortes.

O direito heroico é o da época de Homero, um direito iníquo mas considerado equitativo para seu tempo, pois não existia comunhão de direito equitativo possível entre aqueles que são desiguais em forças.

Essa opinião do justo estava de acordo com as primeiras repúblicas em que os plebeus, porque eram fracos, e os heróis, porque eram fortes, não tinham nenhuma comunhão de direito equitativo, o que se manteve entre os romanos até a Lei das XII Tábuas.⁵⁸⁰

Os plebeus não tinham cidadania nas cidades heroicas e, assim, não contraíam entre si obrigações ligadas com qualquer vínculo de lei civil, de que tivessem necessidade.⁵⁸¹

Como feras, os plebeus não poderiam com os nobres, feras de outras espécies. Esse foi um mote com o qual, naquela contenda heroica, os nobres pretendiam escarnecer dos plebeus, que a eles também negavam um pai conhecido, por não terem auspícios públicos que legitimasse as núpcias, regra que ficou conhecida no direito romano como *nuptiae demonstrant patrem*. Nessa incerteza, os nobres diziam dos plebeus que se uniam com as suas mães e com as suas filhas, como faziam como feras.

Os plebeus tinham um mísero estado de quase escravidão e, nesse estado, o direito de reconhecer núpcias solenes (*connubium*) foi a eles recusado, e mantido exclusivo dos nobres. Ao invés de matrimônios solenes, os plebeus contraíam então apenas matrimônios naturais, denominados pelos latinos de concubinatos.⁵⁸²

A justiça é feita mediante a observância rigorosa de ritos sacralizados, fórmulas legais, palavras exatas e precisas, um direito estrito (*ius strictum*).

A equidade civil, nesse estágio, coincide com a opinião dos heróis expressas como leis.

⁵⁷⁹ *Sn44*, § 582.

⁵⁸⁰ *DU*, p. 565.

⁵⁸¹ *Sn44*, § 569.

⁵⁸² *Sn44*, § 579.

Rei e herói, herói e comandante, são tidos como a mesma coisa. Daí Homero dizer que, em cada cidade, haviam tantos reis como heróis.⁵⁸³

Todo o direito romano antigo, tanto o público como o privado, foi heroico (poético): o direito secreto romano, a jurisprudência rígida primitiva, a antiga severidade das penas, a lei quirítaria romana (lei óptima), o direito dos romanos fortes, as núpcias dos romanos, as *coemptiones* das esposas⁵⁸⁴, *patria potestas*, a proteção perpétua das mulheres, a idade madura legal dos romanos, os ternos, as agnações e os demoníacos, usucapião, estipulações, enfim, todos os atos legítimos e costumes romanos eram heroicos.⁵⁸⁵

Os heróis eram os quirites romanos e, o direito heroico, o *direito quirítatio*, no qual os *patres* romanos, como os heróis primitivos, mantinham incomunicáveis os auspícios, o campo, a lei, os casamentos, poderes, sacerdócios. Pelo uso da língua, os romanos utilizaram-se da fórmula *auspicia esse sua*, para demonstrarem à plebe que todos os direitos e privilégios heroicos eram reservados a eles.

Heroicas eram as clientelas, uma de cujas seções consistia nos heróis ensinando o *fas* dos deuses aos homens abrigados em seus asilos, de onde permaneciam as clientelas entre os romanos, por meio dos quais os patrícios ensinavam os direitos aos plebeus.

Esse antigo direito quirítario era uma espécie de direito feudal.

Desde a fundação da república romana, e fundado o direito romano, todo o património privado se ordenou em feudos, denominados *ex pacto et providentia*, pois originados todos do património público.⁵⁸⁶

Por pacto e providência das leis civis, passaram por certas solenidades para serem transferidos entre particulares, nos tempos muito antigos em que os primeiros pais do género humano ocuparam as primeiras terras vagas, ocupação essa que é a fonte originária de todos os domínios do mundo.

Esses pais, depois, uniram-se na cidade e, dessa reunião de autoridades paternas, fizeram a potestade (autoridade) civil.

⁵⁸³ *DU*, p. 586.

⁵⁸⁴ “Coemptio. Forma contratual de aquisição da manus sobre a esposa pelo marido (conventio in manum) através de uma venda fictícia (mancipatio) pela qual a mulher, e conseqüentemente o poder sobre ela, lhe foram transferidos pelo pai. Quando a mulher não estava sob o poder paterno (sui iuris), ela mesma realizava uma automancipação. A coemptio está intimamente ligada à celebração do casamento (coemptiona matrimonii causa facta), exceto no caso da coemptio fiduciae causa.” BERGER, Adolf. **Encyclopedic Dictionary of Roman Law**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1953, p. 393.”

⁵⁸⁵ *DU*, p. 542.

⁵⁸⁶ *Sn44*, § 603.

Dos seus patrimônios privados fizeram o patrimônio público, o erário, e o patrimônio dos cidadãos passou a ser transmitido entre particulares na condição de heranças, mas recaindo para o fisco, retomam a qualidade anterior de pecúlios.⁵⁸⁷

Devido à natureza dos fortes (*optimates*) de conservarem os bens, as repúblicas nasceram no mundo com três espécies de domínios.

O primeiro foi o domínio bonitário dos feudos rústicos, ou então, humanos, pois os plebeus tiveram os frutos sobre as propriedades dos seus heróis.⁵⁸⁸

O segundo foi o domínio quiritário dos feudos nobres, heroicos, ou armados, denominados “militares”, pois os heróis, ao unirem-se em ordens armadas, conservaram a soberania sobre as suas propriedades.⁵⁸⁹ Todos os reinos heroicos foram de sacerdotes. Com a formação das repúblicas heroicas, esse feudos soberanos privados se submeteram naturalmente à maior soberania dessas ordens heroicas reinantes, cada uma das quais se denominou *patria*, subentendendo-se o interesse dos pais (*res*), com o dever de a defender e conservar, porque ela lhes tinha conservado os seus impérios soberanos familiares.

O terceiro, denominado “domínio civil”, foi que essas cidades heróicas, compostas a princípio apenas por heróis, possuíam fundos, graças a certos feudos divinos que esses pais de fâmulos tinham previamente recebido dessa divindade providente e, assim, tornaram-se reinos civis soberanos.⁵⁹⁰

Pelo direito das vitórias decorrente das nações vencidas pelo povo romano, o direito civil foi retirado, remanescendo apenas potestades paternas naturais e, por consequência delas, vínculos naturais de sangue, a que se denominaram ‘cognações’.

Por outro lado, também os domínios naturais, que são os bonitários e as obrigações naturais, são denominados *de iure naturali gentium*, que Ulpiano especificou com o adjetivo *humanarum*. Direitos estes que todos os povos situados fora do império devem ter possuído.⁵⁹¹

Ulpiano refere-se ao *ius civile* como *ius heroico romanarum*, em oposição ao *ius naturale gentium humanarum*, que denominou “humanas” em relação ao direito das gentes bárbaras que primeiramente existiram. Não as das gentes bárbaras que, em seus tempos, viviam fora do império romano, que nada importava aos juristas

⁵⁸⁷ *Sn44*, § 603.

⁵⁸⁸ *Sn44*, § 600.

⁵⁸⁹ *Sn44*, § 601.

⁵⁹⁰ *Sn44*, § 602.

⁵⁹¹ *Sn44*, § 582.

romanos.⁵⁹²

A enfiteuse, por exemplo, um contrato *de iure civile*, ou um contrato de *de iure heroico romanorum*.

A outra custódia principal é a das fronteiras. Os Romanos tinham observado nas guerras uma justiça incomparável, para não adestrarem os plebeus, e urna suprema clemência nas vitórias, para os não enriquecer.

A partir disso nasceram os primeiros comícios curiais, os mais antigos na história romana, que devem ter sido mantidos pelas armas. Lá é onde as coisas sagradas eram tratados, e as assembleias heroicas armavam-se para ordenarem as penas, fazendo do supremo império da leis a continuação do supremo império das armas.⁵⁹³

De acordo com isso, o “direito dos quirites” deve ter sido o direito natural das gentes heroicas de Itália que, para se distinguir daquele dos outros povos, se denominou “*ius quiritorium romanorum*.”⁵⁹⁴

Os Romanos alargaram as conquistas e estenderam as vitórias que alcançaram pelo mundo suportados em quatro leis, que tinham sido postas em prática com os plebeus dentro de Roma: a) com as províncias ferozes praticaram as clientelas de Rómulo, ao mandarem para elas as colónias romanas, que transformavam os donos dos campos em jornaleiros; b) com as províncias pacíficas praticaram a lei agrária de Sêrvio Túlio, ao permitirem-lhes o domínio bonitário dos campos; c) com a Itália praticaram a agrária da lei das XII Tábuas, ao permitirem-lhes o domínio quiritário, que gozavam as terras denominados *solii italici*; d) com os municípios, ou cidades beneméritas, praticaram as leis do conúbio e do consulado transmitido à plebe.⁵⁹⁵

O direito das gentes heróicas ainda não conhecia os contratos, que se firmam por simples consenso. Pela natureza sumamente rude, era próprio à sua condição serem desconfiados, porque a rudeza nasce da ignorância, e é propriedade da natureza humana que quem não sabe sempre duvida.⁵⁹⁶

Por isso, não conheciam a boa fé e asseguravam-se de todas as obrigações com a mão, verdadeira ou fingida, porém certificada no negócio através das estipulações solenes.

⁵⁹² *Sn44*, § 575.

⁵⁹³ *Sn44*, § 594.

⁵⁹⁴ *Sn44*, § 595.

⁵⁹⁵ *Sn44*, § 640.

⁵⁹⁶ *Sn44*, § 570.

As permutas no direito romano,⁵⁹⁷ em se tratando de bens imóveis, eram similares ao que na idade média, uma idade da barbárie regressada, onde foram denominados *livelli*, que constituíam contratos agrários pelos quais uma terra era concedida para usufruto durante um certo período de tempo, em determinadas condições, como permuta de bens imóveis, numa relação em que alguns tinham muitas terras que desse frutos, enquanto outros estava com escassez nas suas.⁵⁹⁸

Os arrendamentos dos terrenos teriam sido enfiteuses, denominadas pelos Latinos *clientelae*.⁵⁹⁹ Provavelmente por isso, na barbárie regressada (idade média), nos antigos arquivos foram encontrados apenas contratos de concessões de casas ou de propriedades, seja perpétua, seja temporalmente.⁶⁰⁰

O contrato de sociedade (*societas*) não foi conhecida na época devido ao costume de todo o pai de família cuidar exclusivamente das suas coisas e não se incomodar nada com as dos outros.⁶⁰¹ Pela mesma razão não eram conhecidos os mandatos, no que ficou aquela regra do direito civil antigo *Per extraneam personam acquiri nemini*.⁶⁰²

5. 3. A Idade Histórica (dos homens) e o direito da humanidade

Conforme observou Max Horkheimer, após concentrar-se em um estudo amplo e original em torno da idade obscura da humanidade, ao seguir para “a época dos homens, dedicou Vico uma análise menos profunda. As abordagens das épocas poética e heróica constituem de longe a maior parte da *Sn44*.”⁶⁰³

Em 1723 Vico participou de concurso para a cátedra matutina de Direito

⁵⁹⁷ Uma das previsões de permuta no Digesto consta em **Paulo, Dig. XVIII, I, 1**: A origem do comprar e do vender vem das trocas. Com efeito, nos tempos antigos, não existia dinheiro amoldado e nem havia nome diferente para a mercadoria e para o preço; mas cada um, segundo as necessidades das circunstâncias, trocava as coisas que lhe eram inúteis por outras de que precisava, pois acontece muitas vezes sobrar a um o que falta ao outro. Como, todavia, nem sempre e nem com a facilidade dava-se a ocasião de se reunirem duas pessoas tendo reciprocamente as coisas que podiam desejar, escolheu-se uma matéria que, tendo um valor geral e fixo, remediava as dificuldades das trocas pela uniformidade de seu valor. Essa matéria foi impressa com o cunho público e o seu uso e propriedade provêm antes do valor que lhe foi dado do que da própria substância; depois disso as duas não ficaram mais se chamando “mercadorias”, mas, uma delas, o “preço” da outra.

⁵⁹⁸ *Sn44*, § 1071.

⁵⁹⁹ *Sn44*, § 573.

⁶⁰⁰ *Sn44*, § 574.

⁶⁰¹ *Sn44*, § 576.

⁶⁰² *Sn44*, § 577.

⁶⁰³ HORKHEIMER, Max. **Origens da filosofia burguesa da história**. Lisboa: Presença, 1984, p. 106.

Civil na Universidade de Nápoles, mas retirou sua candidatura após a prova. No mesmo ano ele inicia a redação da autobiografia e, logo em seguida, abandona a dogmática do direito para se lançar aos estudos nos mais variados campos das humanidades para realizar o projeto de sua vida, a *SN*.⁶⁰⁴ Após essa fase, concentrou-se a maior parte do tempo pesquisando disciplinas não jurídicas.

Para Vico a Idade dos homens é a Idade adulta da humanidade. A descoberta da razão na fase adulta não simplesmente substitui a imaginação da fase infantil, mas a complementa.

A descoberta do universal imaginativo é um dos elementos de maior originalidade da *Sn44*. Não basta simplesmente expor da fase adulta, contudo, com a forma de raciocínio mais sofisticado, pois aquele modo mais primitivo do pensar imaginativo ainda se faz presente.⁶⁰⁵

Assim, na história da humanidade se observa, tal como no homem individual, o desenvolvimento natural das faculdades humanas: na infância prevalece a imaginação e, na fase adulta, a razão.

No homem, a tópica (*ars tópica*) deve primeiro ser desenvolvida para, só depois, ter-se a disciplina da razão (*ars critica*). Na humanidade, de outro lado, Deus se mostra, além de legislador divino, também um professor divino. A Providência aparece aos sentidos na infância da raça humana e ao intelecto na idade adulta. Para surgir a verdade dessa ideia na idade adulta, contudo, antes requer a certeza de tornar universal a imaginação de Júpiter na infância da humanidade.⁶⁰⁶

Assim como os homens não se tornam completo nas infância enquanto crianças, também não se tornam se, atingida a fase adulta, não contiverem em si os poderes da imaginação infantil em favor de uma razão abstrata.

A filosofia, como a própria razão, é um aspecto dependente, e não originário, da humanidade; ela tem de examinar a filologia não para encontrar a verdade sobre a sabedoria, mas para descobrir certos pontos de partida para o seu raciocínio. Essa dependência é a razão pela qual Vico mantém um papel mais significativo na infância da humanidade. Ele vê a providência trabalhando através da imaginação dos primeiros humanos para estabelecer o *sensus communis*.

Vico não escolhe a filosofia em vez da poesia, mas encontra uma forma de

⁶⁰⁴ VICO, Giambattista. **Vida escrita por si mesmo**. Lisboa, Gulbenkian, 2017, p. 53.

⁶⁰⁵ MARCUS, Nancy du Bois. **Vico and Plato**. Oxford: Lang, 2001, p. 120.

⁶⁰⁶ *Idem*, p. 122.

unir a autoridade dos poetas à razão dos filósofos por considerar que qualquer um deles, sozinho, é incompleto para a compreensão da humanidade.

A Nova Ciência confirma a autoridade com a razão e fundamenta a razão com a autoridade.⁶⁰⁷ A partir disso, a filosofia pode corrigir os erros morais da poesia e, a poesia, amenizar as dúvidas da razão desenfreada, trazendo-a de volta ao *sensus communis*.⁶⁰⁸

Na Idade dos Homens, o direito romano expressa os elementos universais da juridicidade, mediante um condicionamento mútuo entre o universal e o particular. Considerando que o universal contém o particular e o particular contém as características do universal, nas máximas e nas formas concretas do direito romano ele vê refletidas as exigências e os princípios da universalidade do próprio direito.⁶⁰⁹⁵³

Na primeira parte da obra *Direito Universal*, o *De uno universi iuris principio et fine uno*, Vico reconhece, a partir da tradição romanista, as categorias jurídicas romanistas e apresenta um tratamento sistemático do direito natural. A sua metodologia combina um modo de dedução puramente racional dos princípios jurídicos mediante a aplicação desse método *a priori* em um material empírico; os princípios do direito romano. O esforço de Vico foi no sentido de reconduzir os princípios racionais e os princípios do direito romano em um único princípio.

A concepção de justiça universal em Vico é apresentada sob o conceito platônico de virtude suprema, na qual estariam integradas a sabedoria, a temperança e a fortaleza. A partir dessas virtudes integradoras da justiça, surge o direito voluntário que elas fazem parte: domínio, liberdade e tutela. O domínio como o direito de dispor das coisas, a liberdade como o direito de viver sem coerção ou restrições, e a tutela como o direito de cada indivíduo de poder proteger a si mesmo e a sua propriedade.⁶¹⁰

O direito romano traduz a experiência empírica, paradigmática de uma juridicidade universal, a partir da qual são extraídos e elaborados os princípios racionais que devem inspirar todo o direito, a partir daquela trilogia domínio, liberdade e tutela, que equivalem àquela tripartição do direito romano (*ius civile*), em direitos reais,

⁶⁰⁷ Sn44, § 359.

⁶⁰⁸ MARCUS, Nancy du Bois. **Vico and Plato**. Oxford: Lang, 2001, p. 122.

⁶⁰⁹ BADILLO O'FARRELL, P., “**Vico, Iurisprudencia y Derecho Romano**”, Cuadernos sobre Vico, 2003, n. 15-16, pp. 333 ss.

⁶¹⁰ VICO, G.B.. Del único principio y el fin único del Derecho universal, in: obras. **El Derecho universal**, trad. F. J. Navarro Gómez. Anthropos: Barcelona, 2009, cap. LXXI.

direitos pessoais e ações, contida nos três Livros das Institutas de Gaio (Livro I: “O direito que diz respeito às pessoas”; Livro II: “O direito que diz respeito às coisas”; Livro III: “O direito que diz respeito às ações”).

Um novo direito natural é elaborado a partir dessa união entre o racional e histórico, pela experiência do direito na sua concretude jurídica expressa por costumes, lei e jurisprudência, a partir e com base no qual elabora uma nova concepção de direito natural concreto.

O direito romano é considerado a expressão da lei natural do povo, serve como alternativa às doutrinas do direito natural racionalista protestante. As versões protestantes, para ele, constituem uma lei natural dos filósofos que, apegados à lógica, não levam em conta os dados da experiência histórica.

Motivado em contrapor o racionalismo do direito natural protestante, o caminho encontrado para isso foi conceber um novo fundamento para o direito natural que, ao mesmo tempo, reafirmasse racionalmente a fé cristã.

Na dissertação *De constantia iurisprudentis*, Vico defende que, ao longo dos tempos, nos diferentes sistemas jurídicos, havia uma identidade universal entre racionalidade e experiência, como princípios informativos do direito.

Na *Sn44*, Vico reprova o jusnaturalismo racionalista protestante por elaborar um direito natural puramente lógico, sem levar em conta o caráter histórico dos principais postulados jusnaturalistas. Por isso, contrasta esse “direito natural dos filósofos”⁶¹¹, que ignora a história por uma formulação puramente lógica e apriorística, com o “direito natural das nações gentias”⁶¹², baseado na experiência e na história, onde diferentes culturas humanas acumulam, ao mesmo tempo que sintetizam, costumes e valores jurídicos. Nesse contexto, a lei natural das nações apresenta-se com uma lei eterna e imutável que atravessa o tempo.⁶¹³

A distinção entre a lei natural das nações e a lei natural dos filósofos, contudo, não são comunicáveis. O direito natural dos filósofos representa a última e abstrata forma do direito natural, daquele princípio regulador da vida das nações que eles sempre praticaram, e se realiza concretizando o universal racional, no particular ditado

⁶¹¹ *Sn44*, § 313.

⁶¹² *Sn44*, § 998, 1023.

⁶¹³ *Sn44*, § 394.

pela necessidade, e pela utilidade, segundo o desígnio da Providência que informa a história, e utiliza as necessidades concretas para alcançar o universal racional.⁶¹⁴

Para embasar a universalidade do direito, Vico dispõe de vários avatares que, ao longo da história, engendraram as diferentes formas de juridicidade colocadas em ordem sucessiva da conformação de uma lei universal.⁶¹⁵

Para isso, Vico utiliza-se do direito contido na história das nações, dividido em três eras: dos deuses, dos heróis e dos homens. A esses estágios correspondem três tipos de costumes e direitos naturais, que se referem à autoridade, à linguagem e à jurisprudência.⁶¹⁶

A evolução das nações percorre um itinerário progressivo, a partir da era bárbara, na qual faltavam todas as regras de conduta. Evoluiu para o direito heroico (direito da força), no qual as regras religiosas assumiram um papel preponderante para, ao final, culminar na lei humana, ditada pela razão humana.

A evolução da jurisprudência segue um padrão semelhante. Começa com a “jurisprudência divina”⁶¹⁷, manifestada através de formas simbólicas da experiência jurídica primitiva; segue com a “jurisprudência heroica”⁶¹⁸, que se expressa em fórmulas rígidas e solenes; conclui na “jurisprudência humana”⁶¹⁹, que olha para a verdade dos fatos e procede de acordo com a razão e a equidade.⁶²⁰

Com base em eventos históricos do direito romano e medieval, são concebidas diretrizes universais e necessárias que levariam à evolução do direito.

Mas para Vico, o processo de evolução jurídica não se confunde com o que se entende hoje por direito comparado, pois não é baseada na influência recíproca de conceitos e instituições entre diferentes sistemas jurídicos.

A afinidade e a universalidade das experiências jurídicas históricas nascem do senso comum do gênero humano, um critério pelo qual a providência divina atua sobre às nações, incorporado nelas a lei natural. Desse modo, as nações,

⁶¹⁴ *Sn44*, § 493.

⁶¹⁵ *Sn44*, § 915.

⁶¹⁶ *Sn44*, § 915.

⁶¹⁷ *Sn44*, § 941, 943.

⁶¹⁸ *Sn44*, § 38, 939, 993.

⁶¹⁹ *Sn44*, § 940, 951, 952, 958, 965, 966, 978, 979.

⁶²⁰ *Sn44*, § 916.

independentemente dos contatos recíprocos, dão vida a experiências jurídicas semelhantes.

Na perspectiva historicista de Vico, o direito romano surgiu como o primeiro sistema jurídico complexo na história das nações, caracterizado pela dicotomia entre *ius civile* e *ius honorarium*, advindo da jurisprudência. O direito civil é o resultado do *certum* de autoridade, enquanto a jurisprudência é o resultado de uma tentativa de adaptação às ideias de uma equidade substancial, o *verum*.

Vico trabalha num plano histórico-evolutivo do direito e, nessa condição, elabora uma história externa do direito romano antigo. Não constitui o foco de sua atenção a história interna do direito romano, a análise de institutos jurídicos do direito romano em particular.

Para Vico, cada nação estabeleceu um direito para si próprio (o *ius civile*), pois nasceram independentes, uma da ou outra, e cresceram sem nada saberem entre si.⁶²¹ Paralelamente, contudo, os direitos naturais são protegidos igualmente por todas as nações, permanecendo sempre constantes e imutáveis (o *ius gentium*). O *ius gentium* influencia o *ius civile* de cada nação e, reciprocamente, é influenciado por ele, mas não o direito civil das nações entre si.⁶²²

Essa oposição entre direito nacional (*ius civile*) e direito da comunidade internacional (*ius gentium*), que convivem e atuam paralelamente, mas que se comunicam atuando sob influência recíproca, reproduz fielmente as bases clássicas do direito romano, aquelas mesmas consolidadas nas Institutas da Justiniano, ao tratar do direito natural:

Inst. 1, 2 pr. Direito natural é aquele que a natureza ensinou a todas as criaturas. De fato, esse direito não é próprio ao gênero humano, mas sim a todas as criaturas, que proveem do céu, da terra ou do mar. Dele se origina a procriação e a educação dos filhos. Percebemos, pois, que as outras criaturas também são levadas em conta pela ciência desse direito.

Do *jus civile* (direito nacional) e do *jus gentium* (direito da comunidade internacional):

Inst. 1, 2, 1: Já o direito nacional e o direito da comunidade internacional são diferenciados dos seguinte modo: todos os povos, que são regidos por leis e costumes, aplicam um direito em parte seu próprio, em parte comum a todos os homens. De fato,

⁶²¹ *Sn44* § 3, 146.

⁶²² *DU*, p. 93, 217

aquele direito que cada povo estatuiu para si próprio é específico da sua nação e é chamado de direito nacional; como que um direito específico da sua cidadania. Porém, aquele que a razão natural estabeleceu entre todos os homens é observado igualmente para todos os povos e é chamado de direito da comunidade internacional; como que a indicar que todas as nações aplicam esse direito. Em consequência disso, também o povo romano aplica um direito em parte seu próprio, em parte comum a todos os homens.

Inst. 1, 2, 11: “Os direitos que são protegidos igualmente por todas as nações permanecem sempre constantes e imutáveis, porque estabelecidos por uma providência divina. Ao contrário, aqueles direitos que cada nação estabeleceu para si própria costumam mudar frequentemente, ou pelo consenso tácito do povo ou pela posterior produção de outra lei.

Sobre as fontes romanas, contudo, acrescenta um conteúdo racional, pelo aporte filosófico, dentro do seu projeto de universalização do direito romano, ou idealização de um direito romano universal. Em toda narrativa de Vico em torno da história de Roma, e do direito romano, nessas condições, encontra-se uma pitada de ingrediente pessoal, dele próprio, como reflexo de sua abordagem voltada a um objetivo maior, de ordem metafísica.

Vico procura explicar racionalmente o fluxo histórico do direito natural dos romanos, ao mesmo tempo que explica a gênese da humanidade mediante a exposição de como foram desenvolvidas as falsas religiões e, a partir delas, a história universal dos gentios.

Após Vico, contudo, pode-se considerar que a era das revoluções inaugurou uma nova época na humanidade, uma nova idade pela diferenciação, a partir daí, de um novo modo de ser do homem (moderno e contemporâneo) e do direito, com um novo significado de direitos humanos, com características que se desprendem da idade histórica dos homens a que se referiu na sua divisão dos tempos.

Diante disso, no próximo capítulo será dada continuidade ao processo de amadurecimento da humanidade, em um período não tratado por Vico, pois a ele seguinte, aqui denominado “Idade dos Direitos Humanos”.

CAPÍTULO 6 – A BARBÁRIE REGRESSADA NA IDADE DOS DIREITOS HUMANOS

1. Rito de passagem do direito da humanidade teocêntrico (da época de Vico) para o direito da humanidade antropocêntrico (da época dos direitos humanos)

Para seguir adiante, vale recapitular, sintetizando, o que anteriormente exposto acerca da história universal das nações de Giambattista Vico:

Da convicção que o Deus maior (Ótimo Máximo) é causa de tudo, nasceram falsas religiões, a partir das quais se imaginaram diversos deuses (*dii*), e de que provinha o direito (*Iura*). O *fas*, como em *themis*, acreditava-se *iustitia*. Da vontade divina (*numen*), vieram as adivinhações, como destino (*fatum*), em que fundadas quase todas as repúblicas. Como profetas, os oráculos respondiam com *fas* e, os jurisconsultos, com *ius*. Os sacerdotes reservaram para si o *ius gentium*. Pela teocracia, o poder dos *patres* foi fortalecido, e tornado autoridade divina. Os fortíssimos (*fortissimi*) eram os únicos “ótimos”. *Fortus*, dos *vir fortis*, era o *bônus* e, o pudor (*pudicus*), a parte principal da fortaleza. As aldeias das gentes maiores, habitadas de *optmi*, fizeram-se *curiae*. Os *optimates* (*quirites*), *patres* com hasta, formaram aristocracias e as religiões dos primeiros povos. Os reinos surgiram da humanidade em acolher e proteger os fracos, em poder paterno (*patres*), com base no que guardaram secretos os ritos sagrados, a língua, as leis sagradas, os auspícios públicos, fixando, através disso, uma relação de dominação, como clientela (*clientelae*). O tribuno da plebe (*tribunus plebis*), por não ter os auspícios, não tinha *imperium*. Sob leis de fidelidade e trabalho os *famulus* formaram famílias. Os heróis, arrogando-se origem divina, sobrepuseram-se aos fâmulos, impuseram o *nexus*, e ditaram o direito pela força, reduzindo-os à servidão. Surgiram disso duas ordens, sob as quais todas repúblicas se basearam: uma que comanda e, a outra, que obedece.

Essa história idealizada Vico, contudo, fica estagnada em seu tempo, no séc. XVIII, época em que o direito da humanidade por ele pensado equilibrava-se sobre um fundamento teológico-divino.

Para tratar dos direitos humanos é necessário mais; é preciso seguir adiante. Não somente após Vico a história continua, como, logo depois, tem início um

novo direito, dessacralizado em termos teórico-filosóficos pelo iluminismo (principalmente francês, inglês e alemão), e colocado em prática, ou seja, efetivado historicamente a partir da era das revoluções.

Ao lado disso, nessa nova era, aqui apresentada como uma nova Idade da Humanidade, verifica-se uma nova plasticidade dedutível da natureza humana, por definição de Vico histórica, o que permite dela extrair uma feição e identidade diversa das anteriores, a elas destacada, das por ele até então idealizada (Idade Obscura/ dos deuses; Idade Fabulosa/ dos heróicos; Idade Histórica/ do homem).

Destarte, um novo paradigma desponta quando surge, no homem, uma nova mentalidade, o que dá forma a uma fase ulterior da humanidade, que se destaca daquela totalidade histórica de Vico, assim como de seu direito natural concreto, juntamente como aquele jusnaturalismo abstrato que ele combatia.

Dessa maneira, aqui propõe-se que, para além da divisão em Idades da Humanidade pensadas por Vico, a partir dele pode-se depreender, sob as bases do próprio pensamento viquiano, uma nova Idade da Humanidade, a que corresponde, também, um novo direito. Nesse raciocínio de base viquiana, portanto, aqui proposto, para além dos arquétipos do direito divino (da teocracia), do heroico (da aristocracia) e do humano presentes na história ideal eterna de Giambattista Vico, seguindo sua própria linha de pensamento, um novo arquétipo de direito surge depois daqueles: o do direito antropocêntrico oficializado pelos direitos humanos.

Sob essa ótica aqui proposta, a história pós-Vico, analisada sob a perspectiva de temporalidade por ele apresentada na *Sn44* (divisão da história da humanidade em três idades, e da trilogia do direito a elas correspondente), para uma hipotética proposta de atualização de sua perspectiva de direito natural, necessitaria de uma quarta Idade: a Idade dos Direitos Humanos.

Essa Idade aqui proposta, contudo, é descrita não pela perspectiva do tempo histórico do homem moderno, de caráter histórico cronologicamente linear e progressivo, mas propositivamente ideal (metafísica), ou seja, segundo a própria lógica viquiana de que as épocas da humanidade não simplesmente se sucedem no tempo histórico, em desenvolvimento contínuo, mas regressam ciclicamente, e por vezes se confundem, pela interseção dos arquétipos de homem e de direito (no plano ideal-universal).

Sob essa ótica teórica (perspectiva de análise), em que se mantém o topos perene do Conflito de Ordens aqui explorado em seu pensamento (e aqui denominado

como “arquétipo do Conflito de Ordens”), essa nova Idade da Humanidade (Idade dos Direitos Humanos) inicia como as revoluções (séc. XIX), perpassa o nacionalismo expresso como imperialismo que, pela negatividade recíproca entre nações ocasionada pelo ímpeto da dominação, desagua numa guerra total, no que é seguida pela reorganização da ordem mundial, que tenta se locomover através das Nações Unidas, mediante o policiamento do mundo pelas potências vencedoras, polarizadas pela Guerra Fria, sob a órbita, coadjuvante, das nações mais fracas, mediante o uso, dos direitos humanos, como instrumento de dominação, até regressar a barbárie na guerra contraterrorista.

A essa nova fase, portanto, aqui é batizada como “Idade dos Direitos Humanos”, que será tratada a seguir.

2. A era dos direitos revolucionários e a emergência do nacionalismo liberal

A expressão “direitos humanos” sugere os direitos de todos os seres humanos em qualquer lugar e a qualquer momento. A principal articulação contemporânea dos direitos humanos, a DUDH, reivindica e prescreve o caráter de universalidade, sem contudo lhe explicitar um fundamento (isso será aprofundado no item 6.4).

Seja com base num fundamento profano (mundano) ou sagrado, essa universalidade pressupõe uma concepção de identidade do gênero humano, do ser humano como uma única categoria, uma forma de identidade comum à espécie humana que dissipa qualquer diferenciação entre culturas, civilizações ou mesmo a aceitação de raças entre os homens.

Na trajetória da humanidade várias foram as espécies de universalidade, e dignidade, reivindicadas ao gênero humano.⁶²³

O homem das civilizações arcaicas (*homem religioso*) vivia, intrinsecamente ao seu modo de ser, centrado na universalidade de consciência arquetípica intimamente vinculada ao sagrado, que atribuía um significado meta-histórico a todos os eventos mundanos. Para eles, a novidade dos eventos históricos “constituíam

⁶²³ MOYN, Samuel. **The last utopia. Human rights in history**. Cambridge: Harvard Press, 2010, p. 13.

ou circunstâncias sem significado, ou infrações às normas (portanto, “faltas”, “pecados”, etc.), e que, nessa medida, deviam ser “expulsas” (abolidas) periodicamente”⁶²⁴ Em oposição, o homem moderno (*homem histórico*) atribui valor crescente aos acontecimentos históricos e atribui, a eles, um significado universal, pelo significado transhistórico do conceito contemporâneo de humanidade. No caso do direito, mais especificamente, pela construção filosófica da consciência jurídica da figura do *sujeito de direito universal*.

Para o *cristianismo*, a universalidade dos direito da pessoa humana decorrente de sua natureza divina.

Para o *sentimento grego de dignidade humana*, por exemplo, “e mesmo para toda a antiguidade, o herói é, pura e simplesmente, a mais alta forma de humanidade”⁶²⁵, e a honra “a expressão natural da medida ainda não consciente do ideal de *areté*, que aspira”⁶²⁶, naquela época entendida, dessa maneira, pela ideia difundida sobre o valor universal e “infinito de cada alma humana, aliado ao ideal de autonomia espiritual que desde o renascimento se reclamou para cada indivíduo.”⁶²⁷

Para o *estoicismo*, a universalidade governada pelo *logos* divino, como razão universal divina, um pensar sem conteúdo, como pura abstração, separando-se da multiplicidade variada das coisas, sem conteúdo de si mesmo, exceto como um conteúdo que lhe é dado.⁶²⁸

O *humanismo renascentista* não elabora uma doutrina no sentido de atribuir um valor intrínseco à pessoa humano, como imanente à sua natureza, por considerar que o tornar-se humano dá-se pela educação, através da qual universaliza em si a humanidade (tratado no capítulo 1.2).

Para o *iluminismo*, na expressão kantiana, a razão universal, nos limites do entendimento; para o *idealismo*, na linha platônica, a universalidade do *logos*; para o *idealismo alemão*, na linha hegeliana, pela perspectiva da razão absoluta, como ponto de apoteose do progressivo processo espiritual de autoconsciência da humanidade, o sujeito de direito universal como última universalidade humana no seu conceito.

⁶²⁴ ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. M. Torres. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 136.

⁶²⁵ JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do Homem Grego**. Trad. Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 124.

⁶²⁶ JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do Homem Grego**. Trad. Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 29.

⁶²⁷ *Idem*, p. 124.

⁶²⁸ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Vozes, 2005, p. 154.

A universalidade como direitos humanos, contudo, tal como reivindicado pela DUDH, nunca havia sido de fato proclamada pelas nações em âmbito internacional, para além das fronteiras políticas nacionais, devido ao dogma da soberania estatal.

O caráter inovador desse universalismo jurídico é por muitos considerado o resultado de um processo histórico de sobrelevação de direitos, como que num progresso histórico linear cujo desenvolvimento culminou num sucessivo reconhecimento de direitos, pela cadência de um agir racional e consciente da humanidade.

Esse caminho, contudo, não se mostra seguro quando passamos a analisar os significados de universalidade jurídica contida nas Declarações de Direitos Francesa e Americana, geralmente apontadas como embrião jurídico da primeira geração de direitos fundamentais.⁶²⁹

Os direitos da era revolucionária, envolvidos na *Declaração de Independência dos EUA* (1776) e na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), reforçaram a vinculação entre os direitos e o Estado, assim como a doutrina da soberania estatal no séc. XIX e a política imperialista entre nações.

Pela lógica dos direitos fundamentais, a necessidade de respeito à dignidade humana encontra-se enraizada na vocação da pessoa, como agente espiritual e livre, voltada para uma ordem de valores absolutos e a um destino superior ao tempo.

De um lado, a Declaração Francesa dos Direitos do Homem enquadrou esses direitos num ponto de vista racionalista do Iluminismo e dos Enciclopedistas e, nessa medida, os envolveu em ambiguidade. O racionalismo dos enciclopedistas, fazendo do direito natural não mais um produto da sabedoria criativa, mas uma revelação da razão em si mesma, transformou o direito natural num código de justiça absoluta e universal inscrito na natureza e decifrado pela razão como um conjunto de leis geométricas.

De outro lado, a Declaração de Independência Americana, embora marcada pela influência de Locke e da “religião natural”, aderiu mais estreitamente ao carácter originalmente cristão dos direitos humanos.⁶³⁰

Os direitos da era revolucionária estavam muito incorporados à política do Estado, cristalizando-se em um esquema muito diferente do significado político que os

⁶²⁹ Para o significado da expressão direitos fundamentais utilizada neste trabalho, vide p. 30 (nota de rodapé 45).

⁶³⁰ MARITAIN, Jacques. **The Rights of Man and The Natural Law**. London: Centenary Press, 1945, p. 45.

direitos humanos vieram a ter mais tarde.⁶³¹

A característica revolucionária desses direitos teve o sentido que, tanto a criação como a renovação deles, justificava-se como garantia do espaço de cidadania nacional, e não a de proteção da humanidade, globalmente considerada.⁶³²

Os direitos revolucionários foram pensados acima do Estado, mas surgidos somente através dele, pela afirmação do Estado como única fonte legítima de direitos. Não havia qualquer fórum acima e, às vezes, nem mesmo dentro dele, para processar eventuais transgressões estatais.

Supõe-se, atualmente, que a reivindicação desses direitos visava restringir as atividades do Estado por meio de uma instância judicial para sua proteção, mas esse não era o objetivo primordial deles.

Na Europa, ao contrário, ao invés de justificarem reivindicações estrangeiras ou humanitárias contra os Estados, as afirmações de direitos ampliaram a ideia de soberania estatal durante todo o séc. XIX.

No caso dos EUA, diferentemente dos documentos de fundação dos Estados americanos, a Declaração de Independência norteamericana não previu um rol de direitos. Seu objetivo principal não era voltado à proteção do indivíduo, mas para a emancipação política da nação, mediante a luta pela conquista de soberania externa contra a invasão europeia. Por isso, ao invés de invocar o direito do americano como indivíduo, invocou o direito coletivo do americano como povo das colônias:

Nós, por conseguinte, representantes dos EUA, reunidos em Congresso Nacional, apelando para o Juiz Supremo do mundo pela rectidão das nossas intenções, ***em nome e por autoridade do bom povo destas colónias***, publicamos e declaramos solenemente: que estas colónias unidas são e de direito têm de ser estados livres e independentes; que estão desobrigados de qualquer vassalagem para com a Coroa Britânica, e que todo vínculo político entre elas e a Grã-Bretanha está e deve ficar totalmente dissolvido (destaque nosso).

Na Declaração Francesa constou algo parecido: “O princípio de toda a soberania reside essencialmente *na Nação*. Nenhuma corporação, *nenhum indivíduo pode exercer autoridade que aquela não emane expressamente.*” (art. 3º) (destaque nosso)

Segundo Jacques Maritain, esse foi o “erro original” dos teóricos da soberania dessa época. Apesar de terem pensado o autogoverno como um direito natural do povo, não o consideraram, também, um direito do cidadão individual, ao substituírem-no, ao invés disso, pelo poder total da comunidade.

⁶³¹ MOYN, Samuel. **The last utopia. Human rights in history**. Cambridge: Harvard Press, 2010, p. 26

⁶³² *Idem*, 26.

Eles sabiam que o "príncipe" recebe do povo a autoridade com a qual ele foi investido, mas ignoraram o conceito de vicariedade (*vicariousness*) enfatizado pelos autores medievais. No lugar, substituíram pelo conceito de transferência física e doação. Não perceberam, nisso, que um direito pode ser possuído por um, como pertencente à sua natureza, e pelo outro como participado por ele.

Deus possui, por essência, o direito de comandar; o povo tem esse direito tanto pela participação no direito divino, como por própria essência, na medida em que é um direito humano.

Assim, o príncipe deveria ter sido considerado no auge (mas não acima do auge) da estrutura política, como uma parte que representa o todo (e não como um todo separado), ou como uma pessoa encarregada de exercer a mais alta autoridade no corpo político, que tem a posse vicária dessa autoridade como uma participação máxima no direito naturalmente titularizado pelo povo.

Nesses termos, o príncipe teria sido separado do povo, quanto ao status existencial, exigido pelo exercício do direito de comandar, entretanto não teria sido dividido do povo, quanto à titularidade desse direito, porque ele manteria essa prerrogativa de forma vicária e por participação. Ele teria, assim, sido responsável perante o povo como um rei, mas não um rei absoluto; um príncipe, mas não um príncipe soberano.⁶³³

O legado da Revolução Francesa para a política mundial foi a previsão de direitos na constituição do Estado-nação soberano, num sentido de direitos humanos próprio e específico daquela época, e que não se confunde com o atual.

A noção do indivíduo, que se tem hoje, como sujeito de direito internacional, decorre de um processo de maturação que tem como ponto de partida histórico o caso Barheim (isso será tratado a seguir), e desemboca na sua ressignificação internacional pela DUDH, que serviu de modelo a todos os documentos a ele relacionados. Esse novo significado que surgiu, a partir daí, do indivíduo como sujeito de direito internacional, é o que se mantém ainda hoje.⁶³⁴

O movimento pelos direitos do homem no século XIX seguiu a linha de supremacia estatal assumindo a forma de um nacionalismo liberal (ou liberalismo nacional), voltados a garantir os direitos dos cidadãos, mas estritamente limitados à estrutura nacional, e não pela sua ligação a um suposto direito da humanidade. O

⁶³³ MARITAIN, Jacques. **Mand and The State**. London: Chicago Press, 1951, p. 34-38.

⁶³⁴ MOYN, Samuel. **The last utopia. Human Rights in history**. Cambridge: Harvard Press, 2010, p. 28.

indivíduo, nesse cenário, figurava como uma peça na engrenagem de um projeto maior; o da supremacia nacional.

No território que veio a abrigar a Alemanha, antes e após a unificação, os liberais eram estatistas e nacionalistas. Mesmo quando motivados por princípios universais, partiam antes do ideal do *Rechtsstaat* de burocracia principesca e, mais tarde, compartilharam a convicção de que o “cosmopolitismo suave da era de Kant” havia passado em favor da supremacia absoluta do projeto nacional. Os direitos do homem que os alemães discutiam no ano revolucionário de 1848 eram direitos civis relacionados aos limites de cidadania.⁶³⁵

Não reconheciam o indivíduo, no plano jurídico, como um sujeito internacional de direitos, ou seja, um ser humano que, por essa condição, fosse titular de direitos humanos universais perante o direito internacional, assim reconhecido por uma ordem transfronteiriça; tampouco o reconheciam, ainda, no plano filosófico, como sujeito universal de direitos, a serem protegidos por decorrência de uma noção maior de humanidade racional e espiritualmente assim reconhecidos.⁶³⁶

Nem mesmo o cosmopolitismo dos estoicos, ou de Kant, quando idealiza uma ordem internacional composta de nações, pensam os direitos humanos no modelo atual de promessa da proteção integral da pessoa humana.⁶³⁷

Esse lampejo de autoconsciência jurídica das revoluções serviu de inspiração global em torno da soberania externa, como direitos do homem, mas apenas *intra muros*, nos estreitos limites do estado nacional, e não como invocação de direitos humanos universais.⁶³⁸

Pelo contrário, na França o apelo foi direcionado à emancipação despótica de uma monarquia específica (a própria) e, com ela, de toda tradição conservadora nacional. Ao lado disso, no caso americano, havia o movimento de libertação pós-colonial do império e de independência do Estado. Nessas condições, o pêndulo dos direitos estava inclinado para a tônica estatal, e não a do indivíduo, em si mesmo considerado.

Os líderes da revolução francesa, ao evocarem a ideia de direitos inatos, consideravam a lei como o veículo que viesse a realizá-los e oferecer-lhes harmonia. Nessas condições, a origem e fundamento dos direitos eram naturais, mas necessitariam

⁶³⁵ *Idem*, p. 30.

⁶³⁶ *Idem*, p. 30.

⁶³⁷ LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves Pranchère. **Human Rights on Trial. A Genealogy of the Critique of Human Rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 36.

⁶³⁸ MOYN, Samuel. **The last utopia. Human rights in history**. Cambridge: Harvard Press, 2010, p. 28.

ainda serem transformados pelo soberano em direitos civis, para ultrapassar sua fraqueza originária. Seguindo essa linha de ideias, os direitos poderiam até ser pensados num horizonte supraestatal, mas sempre dependentes do Estado para existirem, pois deles dependentes para a sua realização prática.

Nessas condições, apesar da ausência desse efetivo apelo à autoridade divina, da natureza, ou da humanidade para afirmar uma universalidade dos direitos revolucionários, foram evocados de maneira generalizada no continente europeu e americano, mas principalmente voltados para alcançar a independência das nações, ou seja, do reconhecimento estatal pela ordem externa, a superação do regime monárquico pelo republicano e, para alguns, um ideal democrático que, contudo, não há como considerar ter sido de fato efetivamente disseminado (como no caso do Brasil que, num nominalismo democrático, substituiu a monarquia por uma oligarquia de piores efeitos imediatos).

A revolução francesa envolveu circunstâncias bem específicas e, quando instaurada, buscou pinçar expressões históricas, utilizadas por regimes passados, acompanhado de todo um visível anacronismo decorrente das diferenças de circunstâncias e propósitos. O termo “república”, resgatado da história romana por Napoleão para nominar a república do primeiro império francês no ano de 1804, incorreu em um curioso contrassenso.

Ao contrário dos objetivos da revolução francesa, a queda da monarquia em Roma foi um movimento de inspiração aristocrática, que derrubou um regime monárquico, o qual se mantinha em bases democráticas (nos padrões daquela época), para suceder uma república oligárquica.

Esse foi o significado desse movimento de queda da monarquia romana, que operou uma guinada em sentido contrário àquele visado pelos revolucionários franceses:

O movimento que conduziria à queda da monarquia (ou talvez inicialmente a seu enfraquecimento progressivo) foi, portanto, muito provavelmente de inspiração aristocrática – que as fontes deixam transparecer – e constitui sem dúvida o produto de uma aliança entre a elite senatorial e o pequeno povo. Os Fastes prova, aliás, que a República que sucederá essa monarquia é indiscutivelmente o apanágio de um pequeno número de “casas”. Quer dizer que não haverá contrassenso histórico mais flagrante que o dos revolucionários franceses de 1789, vendo na primeira República romana o modelo e a referência do regime democrático que pretendiam estabelecer. Em Roma, a monarquia, ao menos em seu momento sérvio, foi “democrática”, e a ela sucede uma República oligárquica.⁶³⁹

⁶³⁹ GRANDAZZI, Alexandre. **As origens de Roma**. Trad. C. G. Colas. São Paulo: UNESP, 2010, p. 162

O mesmo anacronismo pode ser observado entre os juristas, que associam os direitos revolucionários à emergência do indivíduo como sujeito de direito universal, preconceito que encontra raízes, cada vez mais profundas, na medida do maior distanciamento histórico daquele evento.

Nesses termos, a luta dos revolucionários franceses em favor de uma liberdade universal, em âmbito político extrafronteiras, não foi direcionada para o reconhecimento de uma humanidade comum entre os povos, que justificasse a universalização de direitos, mas a conquista do reconhecimento de uma determinada cidadania em específico: a do estado nacional.

Seja justificado em Deus ou pela natureza, como direitos inatos, o discurso foi alicerçado sobre essa lógica estatista, ou positivista, em todos os lugares por onde passou. Por mais humanos que fossem, os direitos eram antes de tudo conquistas políticas nacionais, e não de uma virtual e virtuosa humanidade.

Aquela antiga ideia de lei natural, que tinha entre os seus defensores um grande número de católicos, teve seu apogeu no período medieval, especialmente com Tomás de Aquino.

Na versão cristã do universalismo, a lei natural foi considerada fruto da vontade de Deus, como tendo sido incorporada à estrutura do cosmos numa regra objetiva imposta de cima para baixo, pela qual os indivíduos deveriam obedecer porque Deus os tornou parte da ordem natural que ele ordenou como legítima.⁶⁴⁰ As contrárias, como ilegítimas, eram consideradas contra a essa natureza e, por vezes, inseridas na teorização teológica em torno do demônio.

Uma das vertentes da lei natural foi o animismo, uma interpretação religiosa da natureza. Num estágio superior da evolução religiosa, quando o animismo é substituído pelo monoteísmo, a natureza é concebida como tendo sido criada por Deus e, portanto, é considerada como uma manifestação da Sua vontade todo-poderosa e justa.⁶⁴¹

A doutrina do direito natural, segundo Kelsen, tem um caráter essencialmente religioso:

Se a doutrina do direito natural for consistente, deverá assumir um caráter religioso. Pode deduzir da natureza regras justas de comportamento humano apenas porque e na medida em que a natureza é concebida como uma revelação da vontade de Deus, de modo que examinar a natureza equivale a explorar a vontade de Deus. Na verdade, não existe

⁶⁴⁰ MOYN, Samuel. **The last utopia. Human rights in history.** Cambridge: Harvard Press, 2010, p. 21.

⁶⁴¹ KELSEN, Hans. **The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science.** The Western Political Quarterly, vo. 2, n. 4 (Dez., 1949), pp. 481-513.

doutrina de direito natural de qualquer importância que não tenha um caráter essencialmente religioso.⁶⁴²

Os direitos naturais, contudo, apesar de não se livrarem desse caráter essencialmente religioso, inicialmente surgiram dessa sua linguagem, mas com objetivos e implicações diversos, ao ponto de se permitir identificar, neles, um significado específico.

Essa visão teológica, contudo, não difere da ideia de que a natureza é dotada de vontade e inteligência, e implica que a natureza é uma espécie de ser pessoal sobre-humano, uma autoridade à qual o homem deve obediência.

A doutrina do direito natural pressupõe que o valor é imanente à realidade e que este valor é absoluto - ou, o que é a mesma coisa, que uma vontade divina é inerente à natureza. Só sob esse pressuposto é possível manter a doutrina de que a lei pode ser deduzida da natureza e que esta lei é a justiça absoluta.⁶⁴³ Através disso, ela compromete-se a fornecer uma solução definitiva para o eterno problema da justiça, ao colocar-se como autoridade para responder à questão do que é certo e errado nas relações humanas entre si, baseando-se na eleição de um critério distintivo entre o comportamento humano que é natural, ou seja, que corresponde à natureza, porque é exigido pela natureza, e o comportamento humano que é contrário - e, como tal, proibido pela natureza.⁶⁴⁴

A teoria do direito natural surgiu como uma linguagem política e filosófica essencial, na virada do século XVII, em resposta direta às questões jurídicas prementes levantadas pelo imperialismo europeu no Novo Mundo. Os juristas do Velho Mundo nem sempre estavam de acordo quanto às respostas adequadas a estas questões. Por um lado, alguns tomistas espanhóis, como Francisco de Vitória, contestaram as afirmações oficiais de que os índios não tinham direitos naturais (inclusive, e especialmente, o direito de propriedade e seus reflexos no empreendimento colonialista).⁶⁴⁵

Por outro lado, os filósofos e juristas que trabalhavam numa linha mais humanista argumentavam que, como as práticas "bárbaras" dos "selvagens" violavam as leis da natureza, os soberanos europeus tinham o direito e o dever natural de os punir.

Adan Edelstein cita como exemplo Alberico Gentili, que chega a defender no *De Jure Belli Libri Tres* (1598): "na medida em que tais homens (selvagens) são

⁶⁴² *Idem*, p. 482.

⁶⁴³ *Idem*, p. 484.

⁶⁴⁴ *Idem*, p. 503.

⁶⁴⁵ EDELSTEIN, Dan. **The Terror of Natural Right**. Republicanism, the Cult of Nature and the French Revolution. Chicago: Chicago Press, 2009, p. 15-17.

inimigos de toda a humanidade (*omnium hostem*) e não poupam absolutamente ninguém . . . não podem, como já observei, gozar da lei comum de todos."

Para designar tanto o seu carácter desagradável de costume e estatuto jurídico decaído, os juristas humanistas deram a eles títulos específicos de hostilidade, como os de *humani generis hostes*.⁶⁴⁶

Outro exemplo por ele citado é o de Francis Bacon, que reconheceu as semelhanças jurídicas, entre os Incas, cujos costumes "abomináveis" "tornam lícita a invasão do seu território pelos espanhóis, perdido pela lei da natureza"; os piratas, também descritos como *communes humani generis hostes*; os "vagabundos por terra", ou aquilo a que autores posteriores chamariam "salteadores"; e até os reis que governam "de facto, e não *de jure*, no que diz respeito à nulidade do seu título".⁶⁴⁷

Finalmente, Bacon reconfigurou perversamente a fé humanista na "suprema e indissolúvel consanguinidade e sociedade entre os homens em geral", com o que justificou a destruição violenta daqueles que se afastaram da igreja e da *humanitas* - e que, fazendo isso, degeneraram totalmente as leis da natureza, pois, segundo Bacon, "eles tem em seu próprio corpo e estrutura uma monstruosidade; e podem ser contabilizados como inimigos comuns da humanidade (*communes humani generis hostes et gravamina*), pelas desgraças e reprovações à natureza humana. Essas pessoas, todas as nações estão interessadas, e deveriam estar ressentidas, em suprimir".⁶⁴⁸

A mentalidade jurídica envolta dos empreendimentos colonialistas no Novo Mundo fizeram mais que criar o estereótipo degenerado do selvagem desnaturado: embasaram uma teoria geral das violações dos direitos naturais aplicável a uma grande variedade de povos excluídos daquele modelo eurocêntrico.

Era o caso dos índios, os godos, os vândalos, os hunos, etc, "uns selvagens de fala inarticulada e com pele de animais feras, umas bestas de hordas bárbaras, que vivem como vagabundos naturais na sociedade sem pertencer a ela", por viverem num estado que os homens estariam se não tivessem leis nem autoridade, que se supõe ter existido antes do estabelecimento das sociedades civis.⁶⁴⁹

O grande apreço que mantinham pelas leis da natureza, motivavam-nos a reprimir duramente quem as violasse, o que anunciava a teorização do direito natural

⁶⁴⁶ *Idem*, p. 27.

⁶⁴⁷ *Idem*, p. 28.

⁶⁴⁸ *Idem*, p. 28.

⁶⁴⁹ *Idem*, p. 29.

pelos reformadores liberais do século XVIII, no sentido de também justificar os castigos mais severos contra os transgressores. Era em nome *dos humani generis* que os *humani*, como *hostis humani generis*, deviam ser mortos, o que persistiu ao longo da Revolução Francesa e muito além dela.⁶⁵⁰

As diferentes encarnações dos *hostis humani generis* foram sempre vistas como partilhando certas "semelhanças familiares", entre as quais a bestialidade e a desumanidade: "A guerra mais justa é a que se empreende contra as bestas selvagens e vorazes, e a seguinte é a que se empreende contra os homens que são como as bestas", declarou Hugo Grotius (1625) em *De Jure Belli ac Pacis* (a questão da retórica moralista, usada como justificação da violência e dominação das nações mais fortes sobre as mais fracas será retomado, como objeto central de análise, mais adiante no item 5). Estas qualidades monstruosas facilitaram a incorporação de outros infractores nesta família inimiga.⁶⁵¹

De outro lado, as leis naturais foram substituídas pelos direitos naturais, no que foram pluralizadas, subjetivadas e listadas num elenco de direitos. Os direitos naturais mundanizaram a lei natural ao deslocarem-na para a imanência, na medida em que passaram a conferir o carácter de prerrogativas subjetivas do indivíduo e da humanidade.⁶⁵²

As Declarações revolucionárias do final do século XVIII foram construídas em torno do protagonismo desse sujeito de direitos, mas sob uma marca bem distinta daquela pregada pelos direitos humanos a partir da segunda metade do séc. XX, e a ela contraposta, que foi a marca do estatalismo: a defesa política e ideológica da autoridade estatal na ordem nacional e internacional em que, apesar do surgimento dos direitos, mantinham-se reféns do poder.⁶⁵³

Com as revoluções, o direito natural, que servia de fundamento para a autoridade estatal, entrou em declínio no séc. XIX. O próprio estado passou a servir de fundamento aos direitos como concessões aos seus cidadãos pela sua posição de soberania nacional, agora dessacralizada.

Toda essa linha de raciocínio aqui exposta, contudo, fundamentada na

⁶⁵⁰ *Idem*, p. 29.

⁶⁵¹ *Idem*, p. 29.

⁶⁵² MOYN, Samuel. **The last utopia. Human rights in history.** Cambridge: Harvard Press, 2010, p. 21.

⁶⁵³ COSTA, Pietro. **Os direitos para além do Estado. A declaração de 1948 e a sua retórica "universalista."** Trad. Ricardo Sontag. Revista da FD da UFMG. Belo Horizonte, n. 81, p. 497, jul./dez. 2002

natureza das coisas, entrou num processo de emancipação e esterilização religiosa em seu fundamento ético, pelo tribunal da razão, construído pelo homem moderno; e, com ele, todo o cientificismo que o acompanha, na forma de um individualismo progressivo, associado ao ceticismo moral que passou a prevalecer nas relações humanas e das nações entre si.

Perante o tribunal profano dos homens e da ciência, a doutrina do direito natural não tem mais vez. O que lhe restou foi nada mais que negar a jurisdição deste tribunal, invocando o seu carácter religioso.⁶⁵⁴

Ao contrário dos direitos humanos, geralmente ligados a um suposto cosmopolitismo jurídico ultrafronteiras, ou a uma forma difusa e imprecisa de direito natural), os direitos revolucionários, levados às últimas consequências, culminaram no positivismo interno; e, no âmbito externo, na política da soberania estatal do imperialismo através da expansão de fronteiras e na chacina e dominação dos não nacionais, principalmente aqueles tidos como bárbaros, por serem vistos como nações pouco ou nada civilizadas, inferiores, sem cultura pelos critérios eurocêntricos.

Diferentemente desses direitos da era revolucionária, os direitos humanos (da DUDH) afirmam o carácter universal dos direitos, e não tão somente numa evocação vazia a direitos do homem, nas relações utrafronteiras nacionais.

Os direitos humanos tomam por base a defesa da existência humana, por defendê-la como formativa de um gênero comum que transcende o eventual reconhecimento estatal. Nessa condição, afirma o direito à proteção jurídica de um determinado ser, pela sua identidade como humanidade, ou seja, pela identidade da existência de uma humanidade comum em meio às diferentes culturas que a suportam, como ser individual e supranacional, no modo solidário de se relacionar entre pessoas, e pacífico entre estados.

Conforme colocado por Samuel Moyn, essa é a dimensão utópica dos direitos humanos: a imagem de um outro mundo melhor, de dignidade e respeito, que está por trás de seu apelo, mesmo quando os direitos humanos parecem se tratar de uma reforma lenta e fragmentada.⁶⁵⁵

A interrupção na trajetória histórica dos direitos do homem entre a era da revolução e a fundação das Nações das Nações Unidas é tradicionalmente omitida na

⁶⁵⁴ KELSEN, Hans. **The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science.** The Western Political Quarterly, vo. 2, n. 4 (Dez., 1949), pp. 485.

⁶⁵⁵ MOYN, Samuel. **The last utopia. Human rights in history.** Cambridge: Harvard Press, 2010, p. 4.

tentativa de reconstruir uma história minimamente coerente de elevação de direitos, até atingir seu patamar máximo e culminar na universalidade.

Isso faz parte de uma tendência de espírito humano: sem essa interrupção a narrativa soa como uma brisa, pelo tom suave de algo esperançoso ao montar uma aparente sinfonia em meio a todo aquele conjunto de ideias. Tudo em linhas gerais é pensado como parte de um constante progresso que sempre caminha rumo ao bem, a um futuro melhor e promissor.

O distanciamento histórico desses acontecimentos, contudo, ao invés de trazer mais objetividade à história, contribuiu para seu esquecimento e o triunfo dos direitos humanos. Em contrapartida criou-se, em torno dela, um mito de regeneração periódica da humanidade.

É como se tivesse existido o dia em que os povos, de diferentes culturas e nações, reunissem no paraíso e, lá, em meio ao jardim do éden, sentados na mesma mesa, em gesto de genuíno altruísmo e bondade, abrissem mão das suas desigualdades de forças e, a partir disso, num momento singular de consenso, reconheceram-se como iguais pela prevalência de um senso de humanidade voltado ao compartilhamento de valores universais.

Descendo dessas nuvens e caminhando por entre a poeira dos eventos e dos personagens históricos, entretanto, esse discurso não encaixa. A história encantada do reino dos direitos humanos tem sim uma boa dose de licença poética (isso será tratado a seguir nos itens 2 e 3 deste capítulo).

Se analisado em conjunto o emaranhado de onde e como surgiram os valores ético-jurídicos que foram unguídos sob a forma de direitos humanos, não é encontrada uma relação essencial que gravite em torno da dignidade humana, nem mesmo subentendem, em sua cadência, a crença genuinamente universalista de que todos os homens fazem parte de um mesmo grupo do gênero humano, ou de uma aldeia global.

O invés, o que se extrai ao final de tudo, é terem surgido em meio a um rearranjo de forças da relação de dominação entre nações maiores e menores, das mais fortes sobre as mais fracas.

O humanismo de Vico exposto na primeira parte deste trabalho apresenta-se, no que se refere ao seu contorno humanista-teocêntrico, compatível como modelo teórico de fundamentação dos direitos humanos, a despeito do divino absoluto que lhe suporta o plano político. Isso por si só demonstra que diversas teorias podem com eles (os direitos humanos) encontrar conexão, coerência, neles se “encaixarem” como

fundamento, mesmo que sem esgotar seu significado.

De outro lado, isso evidencia a porteira aberta devido a qual, pela grande latitude de generalidade neles impressa, com a finalidade de abraçar uma multiplicidade de culturas, permite que com eles sejam conciliadas diferentes linhas de pensamentos, por vezes contraditórias e, algumas, inclusive, até perigosas em suas consequências.

A DUDH não tem um fundamento histórico, teórico ou sociológico específico que o explique. Ao contrário, é resultado do novelo de fatos históricos e teorias que, articuladas em torno de um discurso suficientemente coerente de ser sustentado, mostraram-se oportunas de ser retoricamente invocado em uma determinada contingência histórica.⁶⁵⁶

A fundamentação dos direitos humanos pode se dar pelas mais variadas correntes filosóficas. Desde a divina, tornando o homem figura sagrada, a partir do que se deduziriam direitos não sancionados, ou da secularização, por meio diversos caminhos fragmentados.

Pode-se, por exemplo, recorrer à sua historicização, mediante a generalização de um atributo comum ao gênero humano, localizando-o num ponto de ultimação da racionalização histórica. Essa atitude é similar à da teoria da elevação, com a diferença que aquela toma o homem como um ser histórico, em ontogenia, enquanto esta toma-o como ente abstrato, descolado da ambiência dos acontecimentos.

Essa interrupção histórica na trajetória dos direitos humanos entre a era da revolução e a fundação das ONU, pelo hiato do nacionalismo imperialista acontecido entre eles, é alimentada pelo reducionismo de grande parte dos manuais de direito constitucional que apresentam a teoria geracional dos direitos fundamentais (Karl Vasak), ou das dimensões. A geração dos mais proeminentes constitucionalistas brasileiros, que doutrinou os grandes pensadores jurídicos nacionais da atualidade, seguem essa linha, como o insuperável Paulo Bonavides.⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ Acerca dessa questão, Mazower comenta: “Quanto ao mal nazi, sabemos agora que o Holocausto como tal foi muito menos central para a percepção do motivo da guerra em 1945 do que é hoje. E ainda temos de explicar como aqueles burocratas estatais obstinados, do Kremlin a Whitehall, que resistiram com sucesso ao canto da sereia do sentimento moral no passado, deveriam agora ter sucumbido. Na verdade, embora a ascensão dos direitos humanos no pós-guerra possa ser descrita de forma otimista, em parte como o triunfo da civilização sobre a *realpolitik* e a barbárie, não pode, na justiça, ser totalmente explicada, a menos que estejamos conscientes de que foi, no início, ao mesmo tempo, um triunfo, e imbuído de seu quinhão de cinismo, também para o interesse do Estado.” MAZOWER, Mark. **No Enchanted Palace. The end of Empire and the Ideological Origins of the United Nations**. Oxford: Princeton University Press, 2013, p. 381.

⁶⁵⁷ BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 25ª. ed. São Paulo: Malheiros, 2011, p. 560-577.

Mesmo aqueles que, como Michele R. Ishay,⁶⁵⁸ em maior profundidade, organizaram uma antologia cronológica de teorias em torno desse tema, denotam, pela lógica subjacente ao se lançarem nessa tarefa, acolherem essa linha. Essa narrativa das gerações, ou dimensões dos direitos fundamentais é, nestes termos, a que prevalece, de maneira avassaladora, como o discurso oficial.

A ilusão de que os direitos humanos contêm uma cronologia sequencial e linear de ideias que lhe imprimiram forma e conteúdo envolve uma narrativa que omite importantes episódios e eventos que silenciam interpretações diferentes daquelas que apresentadas por quem detém, na academia, o monopólio da palavra, tornada autoridade pela reprodução judiciária.

Destarte, seguindo a cadência dos acontecimento pela linha aqui proposta, na linha de acontecimento que culmina no reconhecimento da figura do sujeito de direito internacional, a era da revoluções e dos direitos revolucionários da primeira metade do séc. XIX foi sucedida pela era dos impérios, até ao início do séc. XX.

A política imperialista que assolou a Europa, radicalizada numa guerra total entre todas as potências mundiais ao longo da primeira metade do séc. XX, sob o intervalo de uma trégua temporária entre 1918 e 1939,⁶⁵⁹ resultou, pela dinâmica do Conflito de Ordens entre as nações, na criação das Nações Unidas com base na ideologia da Tutela dos Poderosos (*trusteeship of the powerful*), para determinar o destino dos povos, mediante a manutenção daquele *status quo* internacional, que orientou o rumo da humanidade, a partir de então.

Esse evento, e toda a história do século XX, por sua vez, repete o arquétipo do Conflito de Ordens da relação de dominação entre nações mais fortes e mais fracas, desenvolvida por Giambattista Vico nas obras *DU* e *Sn44*.

É o que será visto a seguir nos próximos dois itens deste capítulo.

⁶⁵⁸ ISHAY, Micheline R. (org.) **Direitos Humanos: Uma Antologia**. Trad. Fábio D. Joly. São Paulo: EdUSP, 2013.

⁶⁵⁹ HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos. O breve século XX. 1914-1991**. Trad. Marcos Santarrita. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 29-61.

3. O Conflito de Ordens como ideologia da “Tutela dos Poderosos” (*trusteeship of the powerful*) na origem e funcionamento das Nações Unidas

A lógica do Conflito de Ordens na relação de clientela entre *patres* e *fâmulos* que Vico descreve, na idade obscura da humanidade, como relação de dominação entre nações maiores de nobres e nações menores bárbaras, dominou a era dos extremos do séc. XX (1914-1945), estendida durante e após a Guerra Fria (1947-1991 e 1992-2001, respectivamente), e radicalizada pela barbárie regressa da era do terror, a partir de setembro de 2001.

A ideologia da dominação, presente em todos esses períodos é encontrada, também, tanto na origem, quando da criação da Liga das Nações, como nas Nações Unidas (ONU), organismo que a sucedeu e substituiu, onde foi elaborada a DUDH.

Essa sucessão de eventos foi a pedra de toque para a construção do significado de direitos humanos no mundo contemporâneo.

Os ataques japoneses a Pearl Harbor no dia 7 de dezembro de 1941 lançaram os EUA na Segunda Guerra. Menos de um mês depois (1 de janeiro de 1942), os embaixadores da China e URSS já reuniram-se em Washington com Roosevelt e Churchill para assinar a Declaração das Nações Unidas,⁶⁶⁰ pilar que sustenta a Organização das Nações Unidas (ONU) até hoje.

Logo em seguida, no dia 6 de janeiro de 1941, Franklin Roosevelt proferiu seu discurso das quatro liberdades (*Four Freedoms Speech*), “que simbolizava os objetivos de guerra da América”⁶⁶¹, contra as ações autoritárias e o imperialismo descontrolado das potências do Eixo (Alemanha, Itália e Japão).

Esse evento foi um marco histórico fundamental de importantes acontecimentos que viriam a determinar os rumos do mundo durante e no pós-guerra:

As ideias enunciadas nas Quatro Liberdades de Roosevelt foram os princípios fundamentais que evoluíram para a Carta do Atlântico declarada por Winston Churchill e FDR em agosto de 1941; a Declaração das Nações Unidas de 1º de janeiro de 1942; A visão do Presidente Roosevelt para uma organização internacional que se tornou as Nações Unidas após a sua morte; e a Declaração Universal dos Direitos Humanos adotada pelas Nações Unidas em 1948 através do trabalho de Eleanor Roosevelt.⁶⁶²

⁶⁶⁰ HOOPEES, Townsend; BRINKLEY, Douglas. **FDR and the Creation of the U. N.** Yale University Press, 1997, p. 45.

⁶⁶¹ “FDR and the Four Freedoms Speech”, disponível no site da Livraria Presidencial e Museu Franklin D. Roosevelt, disponível em: <https://www.fdrlibrary.org/four-freedoms>. Acesso em 20 de março de 2024.

⁶⁶² “FDR and the Four Freedoms Speech”, disponível no site da Livraria Presidencial e Museu Franklin D. Roosevelt, disponível em: <https://www.fdrlibrary.org/four-freedoms>. Acesso em 20 de março de 2024.

Naquele momento, havia a necessidade urgente de lidar de maneira rápida e abrangente, antes do fim da guerra, com as questões turbulentas das reivindicações territoriais, enclaves étnicos, termos de armistício e políticas de ocupação. O receio era que, se essas questões fossem postergadas para uma conferência de paz no pós-guerra, o mundo viesse a experimentar uma repetição da tragédia suprema de Versalhes (1919).⁶⁶³

A alternativa foi criar uma comissão oficial para que os Aliados, antes do desfecho da guerra, já antecipassem as soluções políticas e territoriais às sequelas do conflito.

Diante do fracasso da Liga das Nações, foi proposta na reunião em Washington a criação de uma órgão que o substituísse, para assumir suas responsabilidades, com o nome de “Poderes Associados” (*Associated Powers*), para representar a ação combinada das três grandes potências da Segunda Guerra (EUA, Reino Unido, URSS), mais a China para, juntando-se em aliança, frearem a escalada expansionista autoritária que dominava a Europa.⁶⁶⁴ Naquela época Churchill, chegou a questionar se a China, que ainda não figurava entre as grandes potências, teria condições de vir a se tornar uma.

No lugar daquele nome inicial, Roosevelt sugeriu a alternativa de denominá-lo “Nações Unidas”, o que se tornou, a partir disso, durante a guerra, sinônimo dos países Aliados e passou a ser considerado o nome formal sobre o qual estavam lutando.⁶⁶⁵

No dia seguinte a essa assinatura, outras vinte e duas nações aderiram a esse documento (um pacto), ampliando a aliança entre estados em torno do compromisso recíproco de concentrarem, juntos, todos os esforços na guerra e, também, a partir disso, não celebrarem qualquer acordo de paz em separado.⁶⁶⁶

Essa ordem das assinaturas - primeiro as grandes potências e, depois, o restante das nações - não foi ocasional. Refletiu a crença enraizada entre as potências da legítima primazia dos fortes, embasada na autoconsciência moral, o conceito de “Tutela dos Poderosos” (*trusteeship of the powerful*), necessária para o bem-estar das nações mais fracas.⁶⁶⁷

⁶⁶³ *Idem*, p. 47.

⁶⁶⁴ HOOPEES, Townsend; BRINKLEY, Douglas. **FDR and the Creation of the U. N.** Yale University Press, 1997, p. 10.

⁶⁶⁵ *Idem*, p. 46.

⁶⁶⁶ *Idem*, p. 45.

⁶⁶⁷ *Idem*, p. 46.

Reservadamente, Roosevelt referia-se a esse grupo seletivo de potências mundiais pela nobreza do título de os “Quatro Policiais” do mundo. Essa distinção escancarada entre nações maiores (fortes) e menores (periféricas) viria, mais tarde, a tornar-se um elemento fundamental de todo o planejamento dos EUA no pós-guerra.⁶⁶⁸

Em 1942, a influência política dos Estados Unidos estava no auge, pelo despertar abrupto para a guerra, diante do ataque a Pearl Harbor, que o fez voltar-se, a partir daí, num esforço total e passou a representar a única esperança de dar fim à obscuridade que o mundo estava afundado. Com o direcionamento da indústria para o rearmamento, as forças militares americanas atingiam rapidamente 12 milhões de homens e mulheres armados.

Após a invasão alemã da URSS, o esforço vermelho na guerra passou a precisar dos fornecimentos americanos. O Presidente americano quis aproveitar essa janela política para negociar acordos pós-guerra com Moscou, por acreditar, com base nisso, que Stalin seria levado a cumprir acordos territoriais.

Stalin, contudo, ao contrário do previsto, apresentou barganhas territoriais. Naquela situação, a menos que os Estados Unidos e a Grã-Bretanha cumprissem tais exigências, corria-se o perigo de a URSS romper precocemente a aliança, pondo fim à cooperação militar, e de Moscou celebrar um acordo de paz em separado com a Alemanha nazista.

Somado a isso, a crise suprema provocada pelo ataque a Pearl Harbor, e o risco de sucesso que pairava na empreitada nazista de invasão da Inglaterra, colocou os EUA em uma posição que o fazia aceitar, mais do que de costume, condições para alcançar o objetivo maior de conquistar a vitória.

De outro lado, o ambiente político tornou-se impróprio para divulgação de notícias que o governo americano estivesse se reunindo com outras nações para tratar de fronteiras territoriais no pós-guerra.

A posição de Roosevelt refletia o instinto dele, e de outras nações, de separar a guerra da política, em nítido contraste com a visão europeia de tornar a guerra

⁶⁶⁸ *Idem*, p. 46. Roosevelt organizou uma reunião com os ministros das Relações Exteriores da América Latina para o imediato rompimento das relações diplomáticas com as potências do Eixo. Getúlio Vargas, na época, recebeu Summer Welles no Palácio da Guanabara, como chefe da delegação americana e, pelo tom das palavras do subsecretário de Estado dos EUA, que dava a entender que queriam o Brasil na guerra, ficou apreensivo. RIBEIRO, Antônio Sérgio. **Os brasileiros esquecidos. 70 anos da entrada do Brasil na 2ª. Guerra Mundial**. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=329834>. Acesso em 13 de dezembro de 2023.

um prolongamento da política nacional.⁶⁶⁹

De outro lado, os americanos estavam confiantes na vitória e no próprio prestígio pelos esforços na guerra e, por isso, presumia-se que, após o fim dos combates, haveria tempo para persuadir os membros das Nações Unidas a concordarem com uma paz justa e duradoura. As exigências soviéticas foram então atendidas, para vinculá-los ao acordo o mais cedo possível.

A ONU foi idealizada, assim, como um órgão político internacional interino, voltado para alcançar um acordo sobre as principais questões do pós-guerra, antes mesmo do fim do conflito. O controle, por sua vez, ficaria a cargo de um comitê executivo: a Administração Provisória do Armistício composta pelas três principais potências, mais a China.⁶⁷⁰

As discussões no novo grupo de planejamento começaram em 12 de fevereiro de 1942, concentradas no formato da nova organização internacional. A proposta central foi a criação imediata de uma Autoridade das Nações Unidas, composta por todas as vinte e seis nações que assinaram a Declaração das Nações Unidas.

Os americanos desejavam uma “Comissão de Segurança” composta pelos “Quatro Policiais”, que forneceria todas as forças necessárias para manter a paz, e funcionaria sob a autoridade geral do comitê executivo, franqueando a possibilidade de que comissões relacionadas a outros assuntos pudessem vir a serem criadas, posteriormente.

Na segunda reunião privada com Stalin, foi apresentado um plano de atuação das Nações Unidas, no pós-guerra, diferente do que havia inicialmente proposto, prevendo uma assembleia mundial, abrangendo todos os membros das Nações Unidas, sem uma sede fixa para funcionamento.

Nessa proposta, seria formado um conselho executivo, composto pelos “Quatro Policiais”, mais seis ou sete representantes escolhidos de diversas regiões: dois da Europa e um da América Latina, do Médio Oriente, do Extremo Oriente e dos Domínios Britânicos. Este conselho executivo ficaria incumbido das questões não militares, como alimentação, saúde e economia. Finalmente, haveria uma terceira entidade: um órgão de fiscalização, integrado por eles, com autoridade exclusiva para decidir sobre o uso da força, em qualquer emergência ou ameaça da paz.

⁶⁶⁹ HOOPEs, Townsend; BRINKLEY, Douglas. **FDR and the Creation of the U. N.** Yale University Press, 1997, p. 50.

⁶⁷⁰ *Idem*, p. 49.

No encontro com Stalin, Roosevelt reforçou sua forte convicção de que não se deveria permitir que as nações menores complicassem a tarefa suprema de manter a paz.

Stalin não fez comentários imediatos sobre o conceito dos Quatro Policiais, mas questionou se o conselho executivo dos onze teria o poder de vincular outras nações às suas decisões sobre questões não relacionadas à segurança. A FDR disse que apenas faria recomendações, mas com a esperança de que outras nações as cumprissem.⁶⁷¹

Quanto ao plano americano, Stalin repetiu o questionamento de Churchill, sobre se a China teria capacidade de vir a se tornar uma potência mundial. Ele pensava que os Estados europeus iriam se ressentir de ter a China como autoridade de execução para si próprios e propôs uma configuração alternativa: um comitê para a Europa e outro para o Extremo Oriente. Os membros da Europa seriam os Três Grandes e “possivelmente” a França.

A mentalidade dos Quatro Policiais havia agradado Stalin. Ele observou, contudo, a necessidade de os americanos enviarem tropas militares ao exterior, mas Roosevelt tinha em mente comprometer, apenas, as forças navais e aéreas dos EUA ao lidar com os problemas na Europa. A necessidade de forças terrestres teria de ser satisfeita pela Grã-Bretanha e pela União Soviética. Não houve, nesse debate, qualquer discussão em torno da responsabilidade da segurança coletiva no Extremo Oriente.⁶⁷²

Roosevelt imaginou dois cenários possíveis de ameaça: um menor, o de acender revolução ou guerra civil numa nação menor, ou então por disputa fronteiriça entre pequenos estados vizinhos. Isso, contudo, poderia depois ser contido por meio de embargos comerciais e medidas de quarentena semelhantes. Outro, o grande problema, seria o de provocar a agressão a uma das potências, por parte de uma das nações menores, o que exigiria um ultimato dos Quatro Policiais, sob a ameaça de bombardear ou invadir a nação agressora.

Não houve discussão, contudo, sobre o que aconteceria caso a hipótese fosse a agressão que partisse de um dos Policiais.⁶⁷³

Roosevelt passou a considerar que aquele assunto deveria ser discutido confidencialmente com Stalin, ao invés de ser tratado formalmente nas sessões plenárias.

⁶⁷¹ *Idem*, p. 10.

⁶⁷² *Idem*, p. 101.

⁶⁷³ *Idem*, p. 17.

A certa altura, chegou a sugerir ao ditador que era cedo demais para discutir este assunto com Churchill, por considerar que o pacto dos Quatro Policiais necessitaria de mais reflexão.

No último dia da conferência, Stalin informou a Roosevelt que, após refletir, concordaria que a nova entidade internacional fosse uma organização central e mundial, em vez de uma série de grupos regionais interligados.

Especula-se que isso teria acontecido após o alívio proporcionado pelas declarações de que não seriam enviadas tropas americanas para desempenharem o papel de policial da Europa, e que as decisões do conselho executivo da ONU não seriam vinculativas. Stalin previa, naquele momento (o que, conforme será visto no item 6, a história veio a confirmar, especialmente sob a retórica da “guerra justa”) que a proposta americana tornaria a organização essencialmente inócua e, a participação soviética, basicamente gratuita. Os EUA tinham plena ciência de que Stalin se opunha a que uma organização internacional funcionasse genuinamente.

Esse foi o cenário da ideologia subjacente à criação da ONU, fundada na mentalidade que as nações mais fracas passariam à tutela de um grupo restrito de potências mundiais, as quais, a partir disso, “assumiriam o direito de determinar o destino de todos os outros povos”.

Se o projeto de criar a ONU, atribuindo aos Quatro Policiais o papel mundial de dominação que permeava o pensamento de Roosevelt, fosse tornado mais explícito, certamente a URSS não apresentaria objeção à sua participação numa organização universal das Nações Unidas, pois isso aumentaria o prestígio soviético, sem prejudicar a sua segurança e ambição.⁶⁷⁴ Stalin, contudo, receava-se de que, no jogo político, haveriam armadilhas democráticas.

O comportamento dos soviéticos deixava claro que não era de seu interesse o funcionamento de uma organização internacional no pós-guerra que tratasse de outras questões que não as militares. Na visão deles, a conferência deveria se limitar ao debate de medidas voltadas a prevenir violações da paz e ao plano para a ação combinada das potências na futura organização internacional. Isso excluía várias áreas importantes de preocupação americana e britânica, incluindo a “solução pacífica” de disputas e a necessidade de agências especializadas em áreas como o desenvolvimento económico e social, a saúde e o trabalho.⁶⁷⁵

⁶⁷⁴ *Idem*, p. 102.

⁶⁷⁵ *Idem*, p. 121.

De outro lado, os demais membros transpareciam, na medida do possível, uma maior sintonia e o interesse numa abrangência maior, ao responderem prontamente os tópicos colocados em discussão, ao contrário dos soviéticos, que demoravam a se posicionar e, quando respondiam, adotavam uma atitude defensiva sugerindo que não tinha prestado atenção em assuntos que não se alinhavam com seu interesse, o que gerava diversas ocasiões de sério desconforto diplomático.⁶⁷⁶

Nem mesmo os demais membros atuavam em total harmonia, unidos como um bloco homogêneo ao tratarem dos tópicos colocados em discussão. Os britânicos constantemente deixavam claro a forte oposição à questão colonial.

Churchill foi um defensor categórico do imperialismo britânico, demonstrando claramente que não aceitaria um plano abrangente que colocasse todas as colônias e territórios dependentes sob administração das Nações Unidas. Acreditando que a posição de Roosevelt representava uma enorme simplificação do problema, os britânicos insistiram numa abordagem caso a caso e por razões fundamentalmente estratégicas. Nessa questão estava até disposto a aceitar a ideia de comissões consultivas regionais, mas desde que fossem chefiadas pelo Estado “pai” em cada caso, e com competências puramente consultivas.⁶⁷⁷

Essa posição imperialista foi defendida, também, a unhas e dentes pela França, no âmbito da Comissão responsável pela redação da DUDH (isso será tratado no item 3.3 deste capítulo).⁶⁷⁸

A oposição a um sistema abrangente de tutelas não se limitava às potências coloniais europeias, e não encontrava consenso internamente entre os americanos. Os departamentos de Guerra e da Marinha dos EUA eram contra, preocupados principalmente que as ilhas do Pacífico fossem arrancadas dos japoneses a um altíssimo custo de vidas americanas e recursos financeiros.⁶⁷⁹

O Secretário da Guerra Henry Stimson argumentou, naquela oportunidade, que não haveria qualquer propósito em classificar essas ilhas como áreas coloniais contendo grandes populações e recursos econômicos consideráveis. “Não são colônias; são postos avançados de grande significado estratégico, restaurado ao controle dos EUA por um esforço escrito com sangue. Eles devem pertencer aos Estados Unidos com poder

⁶⁷⁶ *Idem*, p. 122.

⁶⁷⁷ *Idem*, p. 120.

⁶⁷⁸ *Idem*, p. 122.

⁶⁷⁹ *Idem*, p. 121.

absoluto para governá-los e fortalecê-los.”

O secretário da Marinha, James Forrestal, disse a Stettinius: “Não deveria haver debate sobre quem governava as Ilhas Mandatadas (japonesas).”

O Estado-Maior Conjunto, por sua vez, insistiu na “jurisdição nacional distinta da jurisdição das Nações Unidas” para este património estratégico.

A posição imperialista interna era clara mas era Roosevelt, contudo, quem no final das contas detinha a competência para dar a última palavra em nome dos americanos.

A expressão dessas opiniões fortes, internamente, por parte do segmento mais influente do governo dos EUA em tempo de guerra, deixou claro que uma tentativa de pressionar a um controle internacional abrangente dos territórios sob confiança ficaria gravemente enredada na política interna. Depois de adicionar este fator à oposição das potências coloniais europeias e à falta de entusiasmo dos soviéticos, o Departamento de Estado decidiu remover todas as referências à questão nos documentos dos EUA que estavam sendo preparados para as próximas negociações das Quatro Grandes, mas fez isso sem o conhecimento do Presidente.⁶⁸⁰

Todo esse cenário é aqui descrito para se dar uma noção de como os Estados, entre si, estavam voltados, naquela época, para o alcance de propósitos nacionais, escancarados não somente pela política de tutela dos poderosos imposta pela potências mundiais vencedoras sobre as demais nações mais fracas, como, também, internamente entre os Quatro Policiais num jogo de cada um por si, em que o alinhamento de decisões era resultante de uma coincidência de interesses estatais particulares, e os tornassem mais fortes para alcançarem isso, ao invés de terem sido voltados altruisticamente à concretização de interesses comuns e universais da humanidade.

O fim da guerra imediatamente diminuiu toda essa influência americana desproporcional no grupo seleto de potências. Com a vitória, os Aliados discutiram amargamente pelos despojos de guerra e, movidos pelas exigências populares de vingança, impuseram duras condições aos vencidos, o que trouxe à tona a sombra que uma nova guerra mundial poderia vir a ser anunciada.⁶⁸¹

O foco imediato da preocupação americana eram as reivindicações territoriais da URSS sobre o leste da Polónia e os Estados Bálticos, consolidadas no ano

⁶⁸⁰ *Idem*, p. 122.

⁶⁸¹ HOOPES, Townsend; BRINKLEY, Douglas. **FDR and the Creation of the U. N.** Yale University Press, 1997, p. 48.

anterior por um pacto com os ingleses, e que procurou expandir através de um pacto militar por mais vinte anos.

Embora nunca pudesse ser admitido publicamente durante ou após a guerra, a Liga das Nações havia se tornado politicamente tóxica no final da década de 1930. Ao integrar potências retomando o imperialismo na política internacional, a ONU foi, em muitos aspectos, uma continuação repaginada daquele órgão.⁶⁸²

Além do poder de veto criado através do Conselho de Segurança, a principal diferença em relação à Liga era que a ONU foi pensada a fazer o que fosse necessário para manter a aliança em tempo de guerra mundial.

Havia outras diferenças, porém menores: o abandono dos direitos coletivos, maior respeito pela nacionalidade e a confiança, cada vez menor, no direito internacional como uma expressão imparcial do direito nos conflitos entre nações.

O papel que as grandes potências se outorgavam, naquela época, mantinha-se o mesmo de quando da organização da Sociedade das Nações e da Conferência de Paz do Tratado de Versalhes.

As grandes potências julgavam legítimo que tivessem privilégios porque, em caso de guerra, eram elas que suportavam todo o peso. Essa situação ocasionou uma divergência que não somente afetou a organização da Sociedade das Nações, como, também, de maneira mais abrangente, o pleno funcionamento da Conferência de Paz.

*A presença dos Estados menores dava a impressão de mera figuração. Logo na primeira reunião, o ministro belga das Relações Exteriores denunciou essa distribuição entre grandes potências, representantes dos interesses gerais e Estados menores, representantes dos interesses limitados... O representante do Brasil ficou surpreso ao constatar que as grandes potências chegaram a um acordo antes mesmo do início de uma Conferência que deveria ser soberana....*⁶⁸³ (itálico nosso)

Aquela névoa da tutela das “nações desenvolvidas” sobre as demais “nações em desenvolvimento”, que constou expressamente no Pacto da Sociedade das Nações em 1919, voltou novamente.⁶⁸⁴

⁶⁸² MAZOWER, Mark. **No Enchanted Palace. The end of Empire and the Ideological Origins of the United Nations.** Oxford: Princeton University Press, 2013, p. 14.

⁶⁸³ BECKER, Jean-Jacques. **O Tratado de Versalhes.** Trad. Constância Egrejas. São Paulo: UNESP, 2011, p.153.

⁶⁸⁴ **Pacto da Sociedade das Nações (1919):** “Os princípios seguintes aplicam-se às colônias e territórios que, em consequência da guerra, cessaram e são habitados por povos ainda incapazes de se dirigirem por si próprios nas condições particularmente difíceis do mundo moderno. O bem estar e o desenvolvimento desses povos formam uma *missão sagrada de civilização*, e convém incorporar no presente Pacto garantias para o cumprimento dessa missão. O melhor método de realizar na prática esse princípio é confiar a *tutela desses povos às nações desenvolvidas* que, em razão de seus recursos, de sua experiência ou de sua posição geográfica, estão em situação de bem assumir essas responsabilidades e que consistiam em aceita-la: elas exerciam a tutela na qualidade de mandatários e em nome da Sociedade. O caráter do mandato deve ser

Segundo relatos da época, muitos saíram da conferência de fundação em São Francisco (1945) acreditando que o órgão mundial para o qual estavam sendo convidados a aderir era repleto de hipocrisia. Eles logo perceberam que sua retórica universalizante de liberdade e direitos era parcial demais, um véu que encobria a consolidação de um diretório de grandes potências, que não era tão diferente das potências do Eixo, em sua atitude imperiosa em relação aos fracos e pobres do mundo, que deveriam ser por eles governados.⁶⁸⁵

Essa “hipocrisia”, a que se refere Mazower, ficou bem marcada na Carta da ONU. Na abertura do preâmbulo, os quatro patrocinadores da criação daquele órgão fizeram questão de constar explicitamente a diferença de condição e, com isso, oficial assimetria, entre “nações grandes” e “nações pequenas”, o que não esconde a soberba e o desdém, por parte daqueles, ao anunciarem logo em seguida, retórica e contraditoriamente, a “igualdade de todos os seus membros”:

Nós, os povos das Nações Unidas, resolvidos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das *nações grandes e pequenas*. (destaque nosso)

A diferença agora residiu apenas na quebra da hegemonia europeia no Terceiro Mundo, uma herança do séc. XIX que fechava um ciclo (o art. 2.1 manteve a diferenciação entre nações que constava no art. 22 do Pacto da Sociedade das Nações em 1919).⁶⁸⁶

A sombra da tradição paternalista das grandes potências, que coexistia, confortavelmente, tanto com o cristianismo liberal, como com o racismo, ficou longe de, naquela oportunidade, ser dissipada.⁶⁸⁷

A Grã-Bretanha entrou em declínio, agravado com a progressiva dissolução de seu Império, a começar pela perda da Índia, independente desde 1947, e os Três Grandes (EUA, URSS e Reino Unido) rapidamente deixavam de ser uma tríade.

A única potência que saiu verdadeiramente vitoriosa da guerra foi os EUA, que entraram no apagar das luzes e não tiveram conflito dentro de seu território. As

diferente conforme o *grau de desenvolvimento do povo*, a situação geográfica do território, suas condições econômicas e todas as outrascircunstâncias análogas.” (destaque nosso)

⁶⁸⁵ MAZOWER, Mark. **No Enchanted Palace. The end of Empire and the Ideological Origins of the United Nations**. Oxford: Princeton University Press, 2013, p. 7.

⁶⁸⁶ Nominalmente, a Organização é baseada no princípio da igualdade de todos os seus Membros.

⁶⁸⁷ MAZOWER, Mark. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959**. The Historical Journal. v. 47, n. 2, p. 382.

demais potências saíram completamente enfraquecidas, principalmente a URSS, que sofreu mais da metade de todas as mortes no conflito (estimada em 26 milhões)⁶⁸⁸, e que teve através do exército vermelho a maior contribuição efetiva para a vitória (foi, inclusive, quem, sozinho, libertou o maior campo de extermínio nazista, em Auschwitz).

A Grã-Bretanha nunca mais se reergueu como superpotência. A URSS, diferentemente, rapidamente se restabeleceu e, com isso, despontou a Guerra Fria já nos primeiros meses de 1946.

Em resposta à provocação de Stalin, de que não era possível uma ordem internacional pacífica entre os mundos capitalista e comunista, Churchill fez seu famoso discurso da “Cortina de Ferro”.

De outro lado, o diplomata norte-americano em Moscou George Kennan, expedia a Washington seu conhecido “telegrama X”, precursor da doutrina de contenção global do comunismo. A paz ideal simbolizada pelo multilateralismo da ONU passou a contrastar com a paz do mundo real, movida pelos interesses estratégicos das potências vitoriosas em suas relações de poder, tensão e espionagem.⁶⁸⁹

Essas primeiras fissuras profundas na unidade das grandes potências se refletiram no trabalho da ONU. Ambas as superpotências estavam determinadas a impedir qualquer progresso no sentido de para chegar a um acordo sobre os convênios ou sobre formas de aplicá-los.

De um lado, em maior número, o bloco Ocidental liderado pelos EUA lograva aprovar pelo voto resoluções de seu interesse na Assembleia Geral. De outro, a URSS usava de mecanismos para atrasar e frustrar aquilo que considerava não ter interesse, ou sê-lo dos americanos.⁶⁹⁰ No Conselho de Segurança, a URSS recorria repetidamente ao veto para bloquear decisões: de 1946 a 1965, a delegação soviética usou o veto mais de 100 vezes, e não foi a única.⁶⁹¹

Paralisado pelo veto, o Conselho de Segurança tornou-se um espaço público para debates internacionais, propaganda, denúncias, conspiração e embates retóricos, sem qualquer efetividade. Marginalizado, reunindo-se pouco, o Conselho perdeu iniciativa.

⁶⁸⁸ ELLMAN, Michael; MAKSUDOV. **Soviet Deaths in the Great Patriotic War**. World War II. Europe Asia Studies, July 1994.

⁶⁸⁹ GARCIA, Eugênio. **Conselho de Segurança da ONU**. Brasília, FUNAG, 2013, p. 72.

⁶⁹⁰ WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration**. Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 253.

⁶⁹¹ *Idem*, p. 73.

De outro lado, a Assembleia Geral assumiu uma posição de protagonismo na dinâmica da ONU, mas esvaziado em suas funções, pela sua limitação como um mero fórum a debates, destinados e à produção de uma infinidade de relatórios denunciando violações de direitos humanos pelo mundo, desacompanhados de quaisquer consequências.

Com o avanço da descolonização e a entrada de novos Estados-membros, a configuração de poder deliberativo no interior da ONU mudou. Nas décadas de 1960 e 1970, os países em desenvolvimento passaram a compor a maioria na Assembleia Geral, em detrimento do predomínio numérico ocidental havido no pós-guerra e, depois, passaram a se organizar em blocos regionais, diante dos sinais de impotência e paralisia da ONU, devido à dinâmica de uma patente assimetria de forças.⁶⁹²

Nos debates não militares, a que ficaram reduzidos, os países periféricos foram acusados de formarem uma “tirania da maioria”, rótulo que não lhes foi dado enquanto compunham a maioria, em favor do Ocidente.

A adesão da ONU ao anticolonialismo tendeu a obscurecer o fato incômodo de que a ONU apresentava-se, nesse aspecto, como uma repetição da Liga das Nações em termos de ideologia imperialista. Aqueles que ainda dominavam colônias mantiveram-se interessados em preservar essa relação, como um mecanismo adequado de própria defesa.

Nessas condições, a ONU, em resumo, foi o resultado de um Conflito de Ordens entre as nações, e não da revolução de ideias humanitárias, e cresceu partir de instituições previamente estabelecidas.⁶⁹³

A independência do grande número de colônias no imediato pós-guerra, ao invés de significar a concretização da liberdade das nações centrais, frente as periféricas, foi a efetivação de uma nova forma de dominação, agora indireta, a que a ONU tornou-se instrumento.

Até então, a dominação e a exploração das colônias fundava-se na relação de domínio territorial, o que implicava pesados ônus para a administração direta das colônias, por parte dos Estados imperialistas.

A criação da ONU marcou, então, a institucionalização de uma nova ideologia, tornando indireta a *práxis* de dominação política das nações mais fortes sobre

⁶⁹² *Idem*, p. 80.

⁶⁹³ MAZOWER, Mark. **No Enchanted Palace. The end of Empire and the Ideological Origins of the United Nations**. Oxford: Princeton University Press, 2013, p. 17.

as mais fracas, repetindo aquele arquétipo do Conflito de Ordens, descrito por Vico no curso da História Universal das Nações, que marca a humanidade desde a era mais obscura de suas origens barbáricas.

Fábio Konder Comparato tece algumas consideração acerca desse período:

Nas décadas dos anos 50 e 60 do séc. XX, mais de cem nações coloniais tornaram-se independentes e ingressaram nas Nações Unidas. As grandes potências abriram mão de suas colônias e instauraram um sistema de dominação indireta sobre os países da periferia (...) A ascensão dos EUA a nível de primeira potência econômica mundial não se fez apenas pelos mecanismos de controle econômico dos países mais fracos, mas foi também viabilizado pelo emprego da força militar e da pressão política.⁶⁹⁴

Essa nova política de dominação entre nações, agora orientada pela primazia da ideologia capitalista, no contexto da Guerra Fria, foi praticada pelos EUA através do apoio maciço a nações menores, que funcionavam baseadas em regimes ditatoriais, violadores de direitos humanos básicos, os mesmos retoricamente defendidos em discursos internacionais pelas superpotências, como de necessário respeito a ser seguido pelas nações periféricas, e que sobre elas exerceriam poder de polícia, passível, para isso, do recurso ao uso da força.

Fábio Konder Comparato complementa:

A partir de 1945, quando os EUA se deu conta que era a única potência capaz de enfrentar, em todos os setores, a força comunista internacional, os sucessivos governos ianques apoiaram todos, rigorosamente todos os regimes ditatoriais e autoritários anticomunistas, na periferia do mundo capitalista, tendo perfeito conhecimento, graças à eficiência dos seus serviços diplomáticos e de espionagem, das atrocidades cometidas por seus pupilos em nome dos ideais do “mundo livre.”⁶⁹⁵

Os anos de 1945 a 1948 foram de reconstrução europeia e; junto disso, o início da descolonização das nações menores, o que refletiu na mudança de posição da Europa a relação ao mundo, e o fim do eurocentrismo.

A Segunda Guerra Mundial marcou o fim de um longo período de ascendência europeia, cujo ponto de partida crítico não foi o século XVI, nem o renascimento, mas situado entre o final do século XVIII e o início do século XIX.

A era do eurocentrismo abrangeu o período de 1800 a 1945, em vários sentidos. Em primeiro lugar, marcou o surgimento da Europa como um centro de poder mundial por meio de seu colonialismo formal e da lacuna tecnológica criada pela Revolução Industrial.⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ COMPARATO, Fábio. **Ética, Direito, Moral e Religião no mundo moderno**. 3ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras: 2006, p. 421-422.

⁶⁹⁵ *Idem*, p. 422.

⁶⁹⁶ MAZOWER, Mark. The End of Eurocentrism. In GANDHI, Leela; NELSON, Deborah L.

O principal elemento realmente novo da década de 1940 foi a ascensão dos EUA à condição de superpotência mundial. A Doutrina Monroe refletiu essa expansão das fronteiras de influência, de hemisférica para global. As Américas tornaram-se, com isso, zona americana.

Os usos diplomáticos do termo “padrão de civilização”, que serviu de critério para o reconhecimento de novos Estados, no discurso jurídico internacional, do final do século XIX e início do século XX, desapareceram na nova dinâmica das Nações Unidas. Havia uma atitude muito mais aberta, em relação à base sobre a qual um novo Estado poderia obter reconhecimento e, por resultado, muito mais novos Estados foram reconhecidos. Não se tratava do fato de eles estarem em conformidade com uma norma europeia, mas sim que a norma europeia foi desacreditada e deixou de ser aplicada.⁶⁹⁷

Isso reforça a conclusão que um regime de direito internacional revigorado não surgiu, efetivamente, a partir das Nações Unidas em 1945.

Houve uma consolidação da influência europeia, com a grande expansão das Nações Unidas em 1955, quando um grande número de potências do Antigo Continente ingressou nela; mas, entre o final da década de 1950 e o da década de 1960, houve uma reviravolta. A África e da Ásia integraram a maioria dos novos membros da Assembleia Geral das Nações Unidas. A ruína do eurocentrismo abriu caminho para a ascensão de outras nações, como Índia, Japão e África do Sul.⁶⁹⁸

Para os EUA, a Europa manteve sua importância. Reconstruir a Europa no curto prazo, para torná-la segura, protegida, e fazer dela um mercado de consumo continental para sua indústria, passou a ser sua agenda prioritária.

Isso tornou-se mais importante, para os americanos, do que qualquer outra na agenda da política externa. A questão que se impunha, porém, era definir a cargo de quem ficaria essa tarefa: das Nações Unidas ou do próprio EUA, pelo Plano Marshall e o Banco Mundial?

Essa história da teoria do desenvolvimento e da modernização só pode ser contada como uma história que começa na Europa e, depois, se ramifica pelo mundo.⁶⁹⁹

A metade da década de 1940, portanto, pode ter marcado o momento em que os contemporâneos começaram a falar sobre o fim da era europeia, ou do

Interdisciplinary Approaches to Global Transformation. Chicago Press, 2014, pp. 298-313.

⁶⁹⁷ *Idem*, p. 307.

⁶⁹⁸ *Idem*, p. 380.

⁶⁹⁹ *Idem*, p. 311.

eurocentrismo, pois somente a partir da perda da China, a Guerra da Coreia e a morte de Stalin, os americanos finalmente sentiram que a Europa havia se estabilizado e que poderiam e deveriam continuar a pensar noutras coisas.

Em 1955, a expansão do número de membros da ONU parecia terrivelmente importante. Se os americanos e os soviéticos não tivessem concordado com a ampliação do número de membros, a ONU não teria se transformado numa organização universal. A expansão, essencialmente, foi uma barganha europeia e, a partir desse momento, os EUA deixaram de priorizar, estrategicamente, a Europa e passou a aproximar das nações mais fracas, periféricas, representantes do terceiro mundo.⁷⁰⁰

Logo após o fim da Guerra Fria, a Agenda da ONU para a Paz (1992) proclamou a confiança de que a instituição nunca mais deveria ser enfraquecida, como havia sido em seu passado recente, o que de certa forma não deixou de ser um reconhecimento implícito de sua própria inefetividade e fracasso até então.⁷⁰¹

Esse foi o sonho de que aquele fosse um novo momento de fundação ONU, numa renovação das esperanças de 1945, mas que rapidamente desapareceu pelas guerras civis nos Balcãs, na África e, principalmente, o genocídio em Ruanda de 1994.

Os EUA de Ronald Reagan enfraqueceram os laços com o Tribunal Internacional de Justiça, criaram e deram as costas ao Tribunal Penal Internacional, e municiaram diversos regimes autoritários, como fornecedores de armamento militar pela sua indústria bélica.

Na invasão do Iraque, os EUA de Bush não disfarçaram o desdém com ONU: declararam e iniciaram a guerra, sem prévia inspeção da acusação que eles próprios montaram (e que ao final da guerra não foram confirmadas), de que Sadam Hussein mantinha armas de destruição em massa.

Além disso, a ONU nunca conseguiu defender os princípios do multilateralismo e da segurança coletiva. Pior: a Guerra Fria acabou por transformá-la em um palco de confronto e paralisia.⁷⁰²

Uma coisa estava clara: as esperanças que foram inicialmente depositadas nela, de se tornar o centro de uma nova ordem global, desapareceu completamente.⁷⁰³

⁷⁰⁰ *Idem*, p. 313.

⁷⁰¹ MAZOWER, Mark. **No Enchanted Palace. The end of Empire and the Ideological Origins of the United Nations**. Oxford: Princeton University Press, 2013, p. 2.

⁷⁰² WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration**. Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 253.

⁷⁰³ MAZOWER, Mark. **No Enchanted Palace. The end of Empire and the Ideological Origins of the United Nations**. Oxford: Princeton University Press, 2013, p. 2.

Por muitos anos, os historiadores da ordem internacional do pós-guerra simplesmente não enxergaram qualquer importância na ONU. Para os estudantes da Guerra Fria, em particular, e da política externa americana, ela parecia marginal, senão irrelevante, para a história mundial da segunda metade do século XX.

O que a trouxe de volta ao foco foi, primeiramente, a nova ordem mundial, proclamada pelo presidente George H.W. Bush, com o fim da Guerra Fria, por funcionar como um palco útil para que o mundo ouvisse a justificativa de suas ações unilaterais, no uso desmedido da força.

Apesar da retórica utópica de seus apoiadores, na prática a ONU foi um retrocesso em termos de intenção igualitária entre nações, concentradas em torno das grandes potências, se comparado com o modo como aconteciam os conclave das grandes potências no seio da Liga das Nações. A Assembleia Geral passou a ter, em geral, menos poder do que a Assembleia da Liga, e os cinco membros permanentes do Conselho de Segurança passaram a concentrar mais poder em torno da organização, com a supremacia dos EUA, que manteve-se, sozinho, como superpotência após Guerra Fria.⁷⁰⁴

Com a ONU, as potências monopolizaram o poder de veto e, para facilitar o papel de policiamento que Roosevelt havia enfatizado, também o de convocar suas próprias equipes militares para coordenar medidas de segurança em prol da paz mundial. Essa concentração de poderes tornou explícito o domínio das grandes potências, que se tornou maior ainda do que aquele presente no antigo funcionamento da Liga das Nações.

Esse foi um dos fatores pelo qual o mundo passou a confiar menos no direito internacional, e na efetiva existência de um direito comum da humanidade que, mais do que mero apelo moral, constitua, de fato e de direito, norma do *jus gentium*, para além da simples proclamação de uma consciência ética, acima da política de poder.

Ao contrário disso, o direito internacional passou a reconhecer "direitos especiais" e obrigações especiais, para os "grandes Estados amantes da paz".

Mesmo representando a concentração explícita de poder entre potências no plano da política internacional, a legitimidade inerente ao sistema multilateral explica, em parte, a razão dos Estados mais poderosos buscarem, frequentemente, o aval do Conselho de Segurança para certas iniciativas.

A ausência de autorização do órgão, contudo, não tem evitado o recurso a sanções unilaterais, por alguns países, o que evidencia permanecer, no âmbito das

⁷⁰⁴ *Idem*, p. 149.

relações internacionais, a prevalência do uso bruto da força como *ultima ratio*, ao invés do direito internacional.⁷⁰⁵

Foi nessa engrenagem de dominação entre nações que foi gestada a DUDH. Como tal, não envolveu um relâmpago da razão universal, compartilhado entre as nações, fruto de um suposto consenso universal.

Nesse jogo político, a relação de dominação entre nações atuou a todo vapor, a pretexto de um progresso da autoconsciência jurídica voltada a um “humanismo antropológico” em torno dos direitos humanos, sensibilizada pelo terror da guerra total, e posteriormente justificada e ungida, em termos filosóficos, como momento de consagração prática do que, em teoria, como “sujeito de direito universal”, numa idealização, como conceito de extraída da Razão, pelo visão retrospectivo *ex post* dos acontecimentos.

Essa foi a crua realidade que marcou a *occasio legis* da DUDH, conforme será tratado a seguir.

4. A construção retórica da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948

Nas últimas décadas, diversos historiadores defenderam que o discurso em torno dos direitos humanos, após as revoluções do séc. XVIII, teriam sido alijados ou, ao menos, relegados a segundo plano, por outros conceitos sociopolíticos eurocêntricos como “civilização”, “raça”, “nação”, ou “classe”, para isso enfatizando a importância da contingência e do conflito na história dos direitos humanos.⁷⁰⁶

A proteção dos direitos humanos implica, em termos gerais, numa redução do poder estatal, por reconhecer, ao súdito, a condição política de cidadão como sujeito de direitos contra si mesmo, soberano.⁷⁰⁷ Não é tarefa simples explicar o motivo pelo qual

⁷⁰⁵ GARCIA, Eugênio. **Conselho de Segurança da ONU**. Brasília, FUNAG, 2013, p. 70.

⁷⁰⁶ MAZOWER, Mark. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959**. *The Historical Journal*. v. 47, n. 2; CMIEL, K. **The Recent History of Human Rights**. *The American Historical Review*, p. 117–135, v. 109, n. 1, 2004; MOYN, Samuel. **The last utopia. Human rights in history**. Cambridge: Harvard Press, 2010; ASHARI, R. On Historiography of Human Rights Reflections on Paul Gordon Lauren’s. *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*. **Human Rights Quarterly**. P. 1-67, v. 29, n. 1, 2007.

⁷⁰⁷ HENKIN, Louis. The Universality of the Concept of Human Rights. **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, Vol. 506, Human Rights around the World (Nov., 1989), p. 10

os Estados agrupados na ONU consignaram aquela justificativa contida no preâmbulo da DUDH (“indignação contra atos de barbárie que revoltam a consciência da Humanidade”, “advento de um mundo liberto do terror e da miséria como a mais alta inspiração Homem”).⁷⁰⁸

É como se o triunfo dos direitos humanos encontrasse relação direta com o triunfo da civilização, por alcançar uma suposta autoconsciência universal do valor da humanidade.

Eleanor Roosevelt, nomeada por Truman para a Comissão da ONU responsável pela elaboração da DHUD, fantasiou outra versão. Segundo ela, teria sido por ação de vários indivíduos nobres e heroicos, que por suas ações envergonharam as Potências e obrigaram-nas a agir pela incansável defesa dos direitos humanos. No final das contas, tudo se resumiria ao poder da visão de longo alcance de alguns personagens que exerceram certo protagonismo histórico.

A “versão Adolf Hitler”, mais decantada, argumenta que a repulsa generalizada ao terror nazista galvanizou o destino do mundo, voltado a agir em prol da humanidade.⁷⁰⁹ Essa narrativa simplificadora de vencedores sugere, implicitamente, que a causa por trás de a humanidade ter sido pisoteada ao extremo foi simplesmente a ação isolada de um populista fanático colocado à frente de uma nação ressentida. Ideia que não somente descontextualiza todos os fatores que deram causa àquele fenômeno histórico, que foi uma continuidade da primeira guerra em termos de causa e consequência, como também leva a entender, falsamente, que o holocausto encontra qualquer tipo de relação com as causas da segunda guerra.⁷¹⁰ A ligação direta entre o holocausto, como genocídio

⁷⁰⁸ MAZOWER, Mark. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959**. The Historical Journal. v. 47, n. 2, p. 380

⁷⁰⁹ *Idem*, p. 380.

⁷¹⁰ Apesar de antissemitas, o plano inicial dos nazistas, quando assumiram o poder, não era eliminar os judeus. A decisão pelo holocausto, que é uma forma de genocídio, ficou conhecida como “Solução Final” e ocorreu em 1941, dois anos após o início da Segunda Guerra. Os EUA construiu um Museu do Holocausto em memória dos sobreviventes e vítimas dessa atrocidade, pela autorização do Congresso dos EUA 1980, baseado no relatório de 1979 do Presidente da Comissão do Holocausto (Jimmy Carter). Foram levantados aproximadamente 190 milhões de dólares para construção do Museu, mediante a aquisição de peças para exposição e documentação. Esse museu elaborou uma Enciclopédia do Holocausto que trata disso: “A “Solução Final da Questão Judaica” (*Endlösung der Judenfrage*) criada pelos nazistas significou o processo de assassinato em massa dos judeus europeus, todo ele cuidadosamente deliberado e planejado. Este processo de genocídio ocorreu entre 1941 e 1945, e ainda é popularmente conhecido como a “Solução Final” (*Endlösung*). A “Solução Final” foi o auge da trágica perseguição nazista contra os israelitas na Europa, e foi um componente crucial do Holocausto (1933–1945). Para executar a “Solução Final”, os alemães coordenaram e perpetraram o assassinato em massa dos judeus europeus. Eles mataram milhões de judeus ao implementarem políticas que levavam à fome, a doenças, bem como através de atos aleatórios de terror, de fuzilamentos em massa e de uso de gás asfíxiante. (...). Os nazistas sempre tiveram o plano de eliminar os judeus? Não. Quando os nazistas chegaram ao poder na Alemanha, em 1933, eles ainda não tinham um plano para assassinar os judeus europeus. Entretanto, como os nazistas eram antissemitas, eles

e eternidade em massa de minorias, e a DUDH, contudo, é outra coisa, e nos parece inquestionável.⁷¹¹

Outros, como a norte-americana Suzan Waltz, chegam a desqualificar as críticas, apresentando-as sintetizadas como quatro mitos persistentes na compreensão popular da DUDH: a) inteiramente como reação ao Holocausto; b) o trabalho da Declaração teria sido sustentado por três superpotências (EUA, URSS, Grã-Bretanha; c) autoria do texto a um indivíduo identificável; d) contribuição decisiva dos EUA para seu êxito.⁷¹²

Em comum, contudo, todas essas versões envolvem uma narrativa construída pela perspectiva do relato vencedor, ungida por uma fábula moralizante de esperança: o bem triunfou como vitória pela ação de nações heróicas, que venceram a batalha contra o mal, defendendo a humanidade.⁷¹³

O distanciamento histórico dos acontecimentos, contudo, se de um lado, para uns, provoca seu esquecimento, a outros permite florescer visões alternativas, especialmente sob a perspectiva das nações periférica, conforme será visto a seguir.

4. 1. O caso Bernheim (1933)

O substrato teórico (intelectual) dos direitos humanos, remete à religião e ao iluminismo grego, juntamente com seus desdobramentos filosóficos em várias linhas de pensamento, especialmente as variadas expressões de iluminismo moderno (alemão, inglês, o iluminismo retomadas como fonte de inspiração para elaboração da DUDH (isso será tratado a seguir no item 3.3).

enxergavam os judeus alemães como um problema. Uma das grandes questões para os nazistas era: como se livrar da população judaica na Alemanha? Essa pergunta era frequentemente denominada como a “Questão Judaica” pelos nazistas. O assassinato em massa não foi a primeira solução encontrada pelos nazistas para a “Questão Judaica”. Na verdade, eles experimentaram diversas políticas e planos antijudaicos para forçar os judeus a saírem da Alemanha na década de 1930. Porém, a Segunda Guerra Mundial (1939–1945) mudou a forma como os nazistas encaravam a “Questão Judaica” e, eventualmente, eles chegaram à conclusão de que a migração forçada dos judeus não seria uma solução viável.” (destaque nosso). Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/the-final-solution>. Acesso em 25 de março de 2024.

⁷¹¹ Essa discussão pode ser encontrada em: MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights and The Holocaust. An Endangered Connection**. Washington: Georgetown University Press, 2019.

⁷¹² WALTZ, S. E Reclaiming and rebuilding the history of the Universal Declarations of Human Rights. **Third World Quarterly**, v. 23, n. 3, p. 437-438, jun. 2022.

⁷¹³ MAZOWER, Mark. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959**. *The Historical Journal*. v. 47, n. 2, p., 381.

O ponto de partida e chegada dessa ótica de tratamento, contudo, limita-se a situar-se exclusivamente no plano do pensamento, que se desenvolve como ideia abstrata, trilhada por uma cosmovisão abstrata de uma miríade de formulações teóricas, que se cruzam, e seletivamente se alinham, para cumprirem o papel de formar um discurso coerente, e suficientemente suave para sustentar, encobrendo contradições e lacunas, a ideia de progresso e avanço da humanidade e, junto disso, a de uma elevação da consciência até culminar no seu ápice, pela declaração dos direitos humanos, como situação jurídica subjetivada e universalizada.

Como fato concreto, ou seja, evento situado no tempo histórico, contudo, o elemento chave originário, localizado no tempo e espaço, estopim da ideia central da DUDH no tratamento do indivíduo como um sujeito do direito internacional, ou seja, quando pela primeira vez efetivamente se teve o lampejo da abordagem do indivíduo como um sujeito de direito universal, a coisa muda de figura.

Conforme tratado no item 1.1 deste capítulo, a hipótese considerada nesta pesquisa é a de que a era das revoluções, protagonizada pelas Declarações Francesa e Americana, não iniciaram o tratamento, e proteção, sequer teórica, do indivíduo como sujeito de direito internacional.

A faísca da abordagem do indivíduo como um sujeito de direito internacional, em termos de evento histórico específico, situado concretamente no tempo, foi o “caso Bernheim” (1933), envolvendo a discussão do direito de minorias.

Foi pelo pano de fundo da problemática em torno do direito de minorias que a coletividade, o todo (este representado pela “soberania da Nação”, em que “nenhum indivíduo pode exercer autoridade”), foi fissurado para se mostrar, pela primeira vez, como algo destacado de um bloco homogêneo, que se fragmentou até dissolver-se e dar forma jurídica ao indivíduo como objeto de proteção internacional.

Foi a partir deste momento concreto que o cordão umbilical do indivíduo, que até então o mantinha preso interna e interinamente ao Estado, em sua vitalidade dependente (como um particular abstrato sem realidade senão como componente do universal), começa a ser, efetivamente, cerrado para dar início à sua gestação; para surgir como vida independente e autônoma, a ele oposta.

Foi a discussão do direitos de minorias, pela sua ótica parcial e fragmentada em relação ao direito da Nação, que comprometeu as bases da soberania estatal opressora (até então um bloco unilateral e homogêneo) e, destacando-lhe um fragmento, fez ruir e, por final, desmoroná-lo, abrindo um “espaço desestatizado” para o

indivíduo principescamente ocupar também com parcela de soberania.

Antes de 1940, a questão dos direitos humanos só era colocada ao tratar da proteção de minorias ou, no contexto da Distribuição Internacional do Trabalho, dos Trabalhadores.⁷¹⁴ Somente no pós-guerras, contudo, é que assumiu o centro dos debates jurídicos.

Os direitos das minorias eram previstos em específico por meio de tratados envolvendo os novos estados da Europa Oriental. Na Liga das Nações a ideia de universalização desses direitos começou a aparecer, e foi rejeitada desde o início, mas essa discussão não deixava de ser trazida à tona.

A incursão da Liga nos direitos das minorias não agradava às Grandes Potências, por colocá-las colocadas na posição de terem de julgar a forma como seus clientes da Europa Oriental (Polônia, Romênia, Tchecoslováquia) se comportavam em relação às minorias.⁷¹⁵

Esses Estados da Europa Oriental, por sua vez, sentiam-se humilhados pelas obrigações internacionais que só eles foram forçados a assinar, e culpavam as minorias por divulgarem as suas queixas no estrangeiro.

As minorias, por sua vez, como resultado destes fatores, cada vez mais descreditavam na proteção do direito internacional, pela inocuidade das denúncias apresentadas em Genebra, até o ponto de cessarem as petições por violação dos tratados firmados individualmente entre países.

No intervalo entre guerras, a maior minoria étnica, na Europa Oriental, era formada por alemães. Na década de 1920, um programa partidário nacionalista foi lançado para que fossem reunidos todos alemães, a fim de formarem a “Grande Alemanha”, objetivo assumido posteriormente por Hitler, como prioritário do Terceiro Reich.

Durante a República de Weimar, os diplomatas alemães tentaram defender essas minorias de alemães no estrangeiro e, por isso, foram os únicos a se oferecer para assumir a responsabilidade pelas minorias, dentro das suas fronteiras, se o sistema de direitos das minorias viesse a ser generalizado.

O apoio das Grandes Potências foi muito tímido. Uma série de tentativas

⁷¹⁴ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 207.

⁷¹⁵ MAZOWER, Mark. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959**. *The Historical Journal*. v. 47, n. 2, p., 382.

e propostas foram feitas ao longo da década de 1920 para generalizar o regime de direitos das minorias, mas todas acabaram descartadas.

Com a ascensão nazista, Hitler substituiu o compromisso de Genebra de proteção através do direito internacional, e da cooperação supranacional pelo expansionismo nacional, pela diplomacia bilateral e pelo uso da força.

A ideologia nazista trouxe, consigo, o coletivismo, e entrincheirou os direitos das minorias para um novo extremo: passou-se a entender que os membros de uma nação ou de um grupo étnico, que vivem num ambiente estrangeiro, não constituem um simples total de indivíduos calculados numericamente mas, ao invés, integrantes de uma comunidade orgânica, como um todo. O fato de integrarem uma nação significa que o povo em questão tem o direito natural e moral de considerar todos os seus indivíduos, mesmo aqueles separados por encontrarem-se fora das fronteiras nacionais, um todo moral e cultural.⁷¹⁶

Os juristas do Terceiro Reich recusavam qualquer validade ao direito internacional, ao argumento de que “a nação vem antes da humanidade”. Para alguns, cada grupo racial tinha sua própria concepção de direito, o que tornava a ideia de comunidade política global um absurdo.⁷¹⁷

Desinteressado pelas minorias, em geral, o Nacional-Socialismo preocupava-se, acima de tudo, com a preservação dos alemães no estrangeiro. A identidade racial era considerada algo que superava qualquer cidadania, e “o sangue, mais forte que um passaporte.”

O “caso Bernheim” (1933), precedente que revelou, perante a Liga das Nações, já no início da ascensão nazista, as atrocidades de Hitler contra a minoria judaica na Alta Silésia alemã, significou um marco fundamental para se pensar na necessidade de, em âmbito internacional, limitar o poder dos Estados na relação interna com seus cidadãos, o que futuramente acarretaria a extensão do reconhecimento dos sujeitos de direito internacional também ao indivíduo.⁷¹⁸

Emil Maguiles, um notável especialista em direito internacional, apresentou uma petição com base na Convenção de Genebra relativa à proteção da população minoritária, e retomada no Tratado das Minorias assinado pela Polônia em

⁷¹⁶ CALDERWOOD, H. B. (1934). **The Proposed Generalization of the Minorities Régime**. American Political Science Review, 28(06), 1088–1098.

⁷¹⁷ MAZOWER, Mark. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959**. The Historical Journal. v. 47, n. 2, p. 384.

⁷¹⁸ *Idem*, p., 381.

1919, o qual previa aos habitantes pertencentes a uma “minorias racial, religiosa ou linguística, os mesmos direitos do resto da população.

O governo alemão imediatamente protestou contra tal medida, por considerá-la uma interferência nos assuntos internos de um membro, um forte argumento persuasivo naquele estágio do direito internacional.⁷¹⁹

Pelo que ficou acordado no Tratado, contudo (por razões óbvias), a petição não poderia ser apresentada por um habitante da Alta Silésia alemã. O judeu Franz Bernheim, mesmo assim, denunciou o motivo discriminatório da demissão no seu emprego, bem como de toda a lei antijudaica daquela região contra diversos segmentos profissionais (funcionários públicos, advogados, professores, médicos “não-arianos”...), em violação aos compromissos internacionais assumidos pela Alemanha.⁷²⁰

Logo que apresentada na Liga, o representante da Alemanha buscou impedir o Conselho de tratar do assunto, aludindo ao histórico e cínico “Discurso da Paz” que Hitler havia recentemente pronunciado, tentando convencer o mundo de suas intenções pacíficas. O clima foi de tensão pelo receio de que aquilo, agora tornado internacionalmente conhecido, precipitasse uma distensão internacional.

Para resolver essa crise, Hitler enviou à Liga das Nações o seu famoso (negativamente) ministro da propaganda Joseph Goebbels, que chegou cercado de vinte jovens armados. Em determinado momento, enquanto Bernheim expunha as sangrentas violências antissemitas dos alemães, Goebbels o teria interrompido e dito:

Senhores, o carvoeiro manda em sua casa. Somos um Estado soberano; tudo o que diz esse indivíduo não vos diz respeito. *Fazemos o que queremos com nossos socialistas, com nossos pacifistas, com nossos judeus*, e não temos de aturar o controle nem da humanidade nem da SDN. (destaque nosso)⁷²¹

Ocorre que, caso isso fosse levado a frente, os nazistas se defrontariam com um problema. A Alemanha ficaria impedida de apresentar à Liga queixas contra o tratamento das minorias alemãs por outros Estados. Em função disso os alemães limitaram-se a argumentar, naquela oportunidade, que os tratados eram válidos e, caso tivessem faltado a algum compromisso, seria devido a uma interpretação equivocada de

⁷¹⁹ BRUGEL, J. W.. **The Bernheim petition: A challenge to Nazi Germany in 1933**. Patterns of Prejudice, London, p. 17, vol. 17, n.3, 1983.

⁷²⁰ BRUGEL, J. W.. **The Bernheim petition: A challenge to Nazi Germany in 1933**. Patterns of Prejudice, London, p. 19, vol. 17, n.3, 1983.

⁷²¹ WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration**. Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 78; ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 54.

seus subordinados.⁷²²

Devido à estratégia alemã de não levar a discussão muito adiante, Bernheim obteve êxito. Além da compensação financeira, a maioria da legislação racial da região foi suspensa por quatro anos, beneficiando cerca de dez mil habitantes. Naquela oportunidade, contudo, nem se cogitou de considerar o indivíduo um sujeito de direito internacional.

Essa petição de reparação, contudo, apresentada à Liga das Nações por um único homem, Franz Bernheim, trouxe à tona a importância de dar ao ser humano individual no direito internacional. Esse marco, somado à reflexão acerca das premissas que fundamentavam a soberania absoluta do Estado, os contornos do que Cassin chamou de “Estado Leviatã”, constituíram o núcleo de sua abordagem aos direitos humanos direitos humanos, no período que seguinte ao pós-guerra.⁷²³

Pelo que se percebe, apesar de toda propaganda nazista para disfarçar as atrocidades, antes do horror extremo do holocausto, as potências mundiais já tinham pistas da perseguição nazista e o extermínio das minorias (judeus, ciganos, homossexuais, deficientes físicos e mentais, testemunhas de Jeová, opositores políticos, etc.) em solo alemão, e nos territórios anexados, principalmente na Polônia, que concentrava o maior número de judeus.

4. 2. Os direitos humanos na Carta das Nações Unidas

Na medida em que a guerra se desenrolava, a política do isolacionismo foi cada vez mais sendo deixada de lado.

Em 10 de novembro de 1939, o Papa Pio XII proclamou a necessidade de estabelecer “uma organização internacional estável” após a guerra.⁷²⁴ Numa resposta privada de 23 de dezembro, o Presidente Roosevelt expressou sua crença de que, embora nenhum líder espiritual ou cívico pudesse, naquele momento, definir uma estrutura específica para o futuro, disse, naquele momento: “o tempo para isso certamente virá”.⁷²⁵

No início da década de 1940 ganhou força um movimento para que a

⁷²² BRUGEL, J. W. **The Bernheim petition: A challenge to Nazi Germany in 1933**. Patterns of Prejudice, London, p. 20, vol. 17, n.3, 1983.

⁷²³ WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration**. Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 221.

⁷²⁴ HOOPES, Townsend; BRINKLEY, Douglas. **FDR and the Creation of the U. N.** Yale University Press, 1997, p. 43.

⁷²⁵ *Idem*, p. 43.

proteção dos direitos humanos fizesse parte das condições para a paz no final da guerra. O histórico discurso que Roosevelt que havia apelado à proteção de quatro liberdades essenciais (*Four Freedom Speech*) fez parte dele.⁷²⁶

Em 1941, após oito anos do caso Bernheim, reuniram-se Roosevelt e Churchill, em torno daquela política da “Tutela dos Poderosos.”

A partir da assinatura da Declaração das Nações Unidas em 1942, durante o planeamento do pós-guerra, surgiu a questão das minorias, até tornar um aspecto relevante da nova organização de segurança global.

Em 1943, a pressão para algum tipo de plataforma de direitos humanos nos eventuais tratados de paz tornou-se intensa. Judeus, católicos e protestantes uniram-se num apelo comum à paz e ao respeito pelos direitos humanos. Foram distribuídos 750.000 exemplares do panfleto “Um Padrão para a Paz.” E, devido ao holocausto, passou a ser tratada de maneira candente.

O povo americano começou a incorporar o idealismo de Roosevelt em torno dos direitos civis e, em fevereiro de 1943, o Instituto Americano de Direito produziu a sua própria versão de uma Declaração Internacional de Direitos. Posteriormente, em 1948 este projeto viria a ser considerado pelo grupo de trabalho da Comissão que redigiu a DUDH.⁷²⁷

Em 1944, quando em Dumbarton Oaks foi iniciado o trabalho preparatório para a nova organização internacional entre as potências aliadas, os britânicos consideravam o discurso sobre direitos uma infeliz obsessão americana.

Naquela oportunidade, os direitos humanos eram pouco lembrados entre os líderes mundiais. A prioridade era chegar a um acordo sobre o funcionamento global da ONU e até que ponto as Grandes Potências iriam permanecer no controle de suas operações. Roosevelt, contudo, reservadamente, era favorável a alguma referência aos direitos humanos.

Na proposta apresentada para uma organização internacional geral, publicada pelas quatro potências patrocinadoras em Outubro de 1944, ficou apenas uma pequena e tímida menção aos direitos humanos.⁷²⁸

Rapidamente ficou claro ao mundo que as Grandes Potências estavam

⁷²⁶ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. 1.

⁷²⁷ *Idem*, p. 1.

⁷²⁸ MAZOWER, Mark. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959**. *The Historical Journal*. v. 47, n. 2

tentando escamotear os direitos humanos, o que atraiu uma forte reação da opinião pública, dentro dos EUA, e uma avalanche de críticas do exterior, por governos de todo o mundo.

Na época, os EUA estavam divididos entre os isolacionistas, que defendiam preservar a constituição dos EUA de intervenções externas, e os internacionalistas que, inspirados pela retórica idealista de Roosevelt, levavam a sério a missão americana de construir um país mais livre no mundo. A opinião pública americana, naquele momento, indicava uma vontade generalizada de que os EUA assumissem um papel de liderança na nova ordem mundial que estava por vir. Para isso, a nova Carta das Nações Unidas teria de fazer alguma referência esses direitos.⁷²⁹

A pressão nacional e internacional para que isso acontecesse foi só aumentando com o desenrolar da Segunda Guerra Mundial.

Naquele período, o moribundo Pacto da Liga das Nações continha uma cláusula de jurisdição interna, inserida pelos estadunidenses, que havia funcionado como um forte constrangimento à capacidade de ação daquele órgão.

Naquela ocasião os EUA, mais uma vez, impuseram a inserção dessa espécie de “cláusula de garantia de ineficácia”. Quanto mais os direitos humanos subissem na agenda, maior passaria a ser a pressão por limitação da capacidade da nova organização de intervir nos assuntos internos dos estados-membros.

Em São Francisco, um representante dos quatro estados patrocinadores justificou uma cláusula de jurisdição interna mais rígida, alegando que era necessário garantir que a organização não “seguisse atrás dos governos para intervir diretamente e impor um padrão de ordem social, através do qual Conselho Econômico e Social, que pudesse recomendar a cada um dos Estados-membros’.⁷³⁰

Em fevereiro de 1945, o Comitê Judaico Americano elaborou a sua versão da Declaração Internacional de Direitos. Tempos depois, seus representantes viriam a marcar presença na maioria das reuniões da ONU sobre a DUDH, exercendo importante contribuição para redação do art. 26 sobre educação e do 29, § 3, sobre a proibição de exercer os direitos da Declaração contrariamente aos propósitos. Um grande número de entidades jurídicas e indivíduos produziram rascunhos de um projeto de lei

⁷²⁹ *Idem*, p., 391.

⁷³⁰ RAJAN, M. S. **United States Attitude Toward Domestic Jurisdiction in the United Nations**. International Organization, Cambridge, vol. 13, p. 19-37, dez. 1959.

internacional.⁷³¹

Esta pressão para um projeto de lei foi também externa aos EUA. Na Conferência Interamericana sobre Guerra e Paz, realizada na Cidade do México em 1945, vinte e um países americanos manifestaram querer um projeto de lei sobre os direitos humanos, para ser inserido na Carta das Nações Unidas que seria organizada. Três destas nações (Cuba, Chile e Panamá) foram as primeiras a submeter às Nações Unidas um projeto de lei desse tipo e na Conferência de São Francisco de 1945 tentaram que uma lei de direitos humanos fosse incluída na Carta dos Estados Unidos.⁷³²

O Secretário de Estado dos EUA Edward Stettinius convidou para São Francisco quarenta e seis grupos cívicos e religiosos para ajudar na fundação, o que ampliou ainda mais a pressão internacional e nacional até que, ainda antes da guerra acabar, no dia 4 de Maio ele aceitou a ideia de que a Carta das Nações Unidas deveria incluir, se não uma declaração definitiva de direitos, pelo menos referências explícitas à necessidade de reconhecimento e proteção internacionais dos direitos humanos.⁷³³

No final das contas, acabaram inseridas sete referências acerca dos direitos humanos na Carta das Nações Unidas.

No art. 62 da Carta ficou constando que o Conselho Económico e Social (ECOSOC): “Poderá, igualmente, fazer recomendações destinadas a promover o respeito e a observância dos direitos humanos e das liberdades fundamentais para todos”.

O Conselho utilizou este poder quando recomendou, em 10 de dezembro de 1948, que a Terceira Assembleia Geral das Nações Unidas adotasse e proclamasse a Declaração Universal da Humanidade.⁷³⁴

No art. 68, a Carta diz que esse Conselho “criará comissões nos domínios econômico e social e para a promoção dos direitos humanos”. Isto mostra que o Conselho Económico e Social, ao decidir-se pela elaboração de uma Declaração de direitos, não tinha outra escolha senão criar a Comissão dos Direitos Humanos que redigiria a Declaração.

Ela foi a única comissão, de todo o sistema das Nações Unidas, que contou com um mandamento de ser criada. A Carta não determinou que Declaração internacional tivesse que, através dela, necessariamente ser escrita, mas a realização dessa tarefa ficou

⁷³¹ *Idem*, p. 2.

⁷³² *Idem*, p. 2.

⁷³³ *Idem*, p. 2.

⁷³⁴ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. p.3.

implícita.

Em 1945, no encerramento da Conferência de São Francisco, o presidente americano Harry Truman tornou este ponto explícito. Ao se tornar presidente, Truman prometeu dar continuidade ao projeto das Nações Unidas de Roosevelt.⁷³⁵

Truman cumpriu a promessa. Encarregou o Conselho Econômico e Social, como disse, "nos termos da Carta, da responsabilidade de promover o respeito universal e a observância dos direitos humanos e das liberdades fundamentais... *“estabelecida uma comissão de direitos humanos”* e encarregou essa Comissão de apresentar uma recomendação e um relatório *“a respeito. . . uma declaração internacional de direitos.”*⁷³⁶

A Comissão de Direitos Humanos criada foi incumbida, diante disso, de redigir uma declaração internacional de direitos, o que fez de janeiro de 1947 a dezembro de 1948, quando da Terceira Assembleia Geral.

O capítulo XI da Carta das Nações Unidas, sob o viés imperialista das potências, tratou das colônias intitulado-o cuidadosamente como “Declaração relativa a territórios sem governo próprio”, livre de insinuações da ótica própria de subserviência dispensada a eles.

A Política de Tutela dos Poderosos ficou inscrita no art. 73: “os Membros das Nações Unidas, que assumiram ou assumam responsabilidades pela administração de territórios *cujos povos não tenham atingido a plena capacidade de se governarem a si mesmo.*”

A tradição francesa dos direitos humanos de 1789, concernente à proteção do homem em sua globalidade pelo par liberdade e a igualdade (“Todos os homens nascem e permanecem *livres e iguais em direitos*”), reapareceu no texto das Nações Unidas, em 1948: “Todos os seres humanos nascem *livres e iguais em dignidade e em direitos.*”

De outro lado, fixou a cláusula de jurisdição interna e não previu meios para sua implementação e execução, nem o direito de petição do indivíduo, perante qualquer órgão ou tribunal que pudesse oferecer proteção contra a tirania de um Estado despótico.

Nesse ponto, vale lembrar que a teoria pura do direito de Kelsen compartilha de um sentido de dependência do direito, em relação à sanção, e uma

⁷³⁵ *Idem*, p.4.

⁷³⁶ *Idem*, p.4.

compreensão da base política da criação do direito.⁷³⁷

Kelsen, seguindo essa linha, referiu-se à retórica comovente dos direitos humanos em torno da liberdade, consignada no Preâmbulo da Carta, como "frases vazias" (*empty phrases*):

Se a linguagem do Preâmbulo permanece muito abaixo do ideal formulado no Relatório que acabamos de citar, fica aquém não apenas devido às suas deficiências estilísticas. Falha principalmente porque na questão dos direitos humanos fundamentais, que evidentemente deveriam agradar mais aos corações do homem comum, o Preâmbulo não pode fazer nenhuma declaração impressionante sem ser apoiado pela imposição de obrigações substanciais na Carta. Dado que a Carta falha completamente neste aspecto, as palavras do Preâmbulo, que se destinam particularmente a despertar o sentimento e a comover o coração do homem comum, permanecem frases vazias. (tradução livre)⁷³⁸

Quando passou a funcionar, a ONU tornou-se ringue para disputas retóricas entre as duas superpotências. A URSS, de um lado, usava da Assembleia Geral como tribuna de sua retórica ideológica e, de outro, os britânicos e americanos, conspiravam a agredi-los. As "pequenas nações", em meio a esse atoleiro, encontraram espaço para fazer avançar suas próprias demandas, muitas vezes ligadas à agenda dos direitos humanos.⁷³⁹

Exemplo dessa nova dinâmica foi a proposta de uma Convenção sobre Genocídio (1946), apresentada depois de a Assembleia Geral ter decidido que o genocídio era crime internacional. A abolição dos tratados sobre as minorias tinha deixado um vácuo importante de potencial opressão estatal intocada pela nova doutrina dos direitos humanos. Outro exemplo foi a publicidade dirigida pelo governo indiano à política de discriminação racial na África do Sul.

Em meio às hostilidades, as Potências começaram a ver os direitos humanos como uma arma a utilizar umas contra as outras, enquanto a Assembleia Geral começou a emergir como um fórum para reprimenda moral internacional de violações dos direitos humanos, que não acarretavam, porém, quaisquer consequências.⁷⁴⁰

A capacidade da ONU de ultrapassar essa condição de mero palco de retórica político-diplomática, passou a depender que fosse realizada uma declaração internacional de direitos com parâmetros mais objetivos envolvendo direitos humanos.

⁷³⁷ LANDAUER, Carl, **Antinomies of the United Nations: Hans Kelsen and Alf Ross on the Charter**. European Journal of International Law, Vol. 14, pp. 767-799, 2003.

⁷³⁸ KELSEN, Hans. **The Preamble of the Charter**. A Critical Analysis. Journal of Politics. Chicago, vol. 8, n. 2, p. 158, 1946.

⁷³⁹ MAZOWER, Mark. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959**. The Historical Journal. v. 47, n. 2, p., 393.

⁷⁴⁰ RAJAN, M. S. **United States Attitude Toward Domestic Jurisdiction in the United Nations**. International Organization, Cambridge, vol. 13, p. 19-37, dez. 1959.

Essa tarefa foi então confiada a uma nova comissão dos Direitos Humanos, cujos trabalhos serão tratados a seguir.

4. 3. Os trabalhos preparatórios da Comissão de Humanos para a redação da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948

Na Segunda Guerra, os soviéticos foram os que sofreram as maiores perdas, mais que qualquer outro aliado. Por mais repugnante que fosse seu regime, eles faziam parte da aliança. Uma ONU sem elas não teria sentido. “A DUDH foi o último ato político e moral acordada pela aliança que venceu a Segunda Guerra Mundial”.⁷⁴¹

Nesse novo cenário, após todos aqueles acontecimentos históricos, o projeto de uma Declaração Universal sem, pelo menos, sua aprovação tácita, também não faria sentido.⁷⁴²

Na ONU, seu objetivo era a restauração da própria noção de que havia um estado de direito, incorporando princípios cuja violação dos quais havia criado as circunstâncias das quais a guerra surgiu e surgiria novamente.

Em 23 de janeiro de 1946, o ECOSOC (Conselho Econômico e Social das Nações Unidas), um dos órgãos das Nações Unidas, presidido pelo acadêmico francês Henri Laugier, um amigo de Rene Cassin,⁷⁴³ reuniu-se em Londres e criou uma Comissão de Direitos Humanos composta, inicialmente, por nove membros nomeados pelo período de um ano.⁷⁴⁴

O objetivo da Comissão era apresentar ao Conselho propostas, recomendações e relatórios sobre: a) uma declaração internacional de direitos humanos; b) declarações ou convenções internacionais sobre liberdades civis, sobre a condição das mulheres, sobre a liberdade de informação e questões semelhantes; c) a proteção de minorias; d) a prevenção de distinções baseadas em raça, sexo, idioma ou religião.⁷⁴⁵

Em abril e maio de 1946, o Comitê Nuclear preparatório reuniu-se para fazer recomendações ao Conselho Econômico e Social sobre a forma e as tarefas da

⁷⁴¹ WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration.** Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 239.

⁷⁴² *Idem*, p. 239.

⁷⁴³ *Idem*, p. 228.

⁷⁴⁴ *Idem*, p. 232, 240.

⁷⁴⁵ *Idem*, p. 241.

Comissão dos Direitos Humanos que o Conselho tinha sido mandatado para criar.⁷⁴⁶

Diversas organizações governamentais sobre o tema dos direitos humanos e das liberdades recomendaram a que esses membros "servissem como representantes não governamentais" e que uma nação deveria ser capaz de patrocinar um candidato "de outra nação membro".

Ambas as sugestões foram rejeitadas.

O Conselho Económico considerou que estes dezoito membros deveriam ser representantes oficiais e que deveriam falar em nome dos seus próprios países, visando através disso aumentar a solenidade e a universalidade do processo de redação. Para isso, considerou uma distribuição geográfica entre os membros da Comissão, representantes de diversas nacionalidades (Austrália, Bélgica, República Socialista Soviética da Bielorrússia, Chile, China, Egito, França, Índia, Irã, Líbano, Panamá, República das Filipinas, Reino Unido, Estados Unidos da América, União Soviética, Uruguai e Iugoslávia).⁷⁴⁷

Havia uma série de pressões em torno da diretriz a ser seguida: a) do *pragmatismo norte-americano*, representado por Eleanor Roosevelt, uma integrante da loja maçônica; nos EUA, embora a iniciativa fosse elogiada pelos apoiadores como um farol de esperança para a humanidade, era considerada por grandes internacionalistas como "pouco mais do que ar quente". Outros americanos viam nela um carácter revolucionário, "uma tentativa de promover o socialismo de estado, senão o comunismo, em todo o mundo."⁷⁴⁸; b) os *crístãos*, mais numerosos, representados pelos países da Europa e América do Sul, eram convencidos de que os direitos humanos decorrem de um direito supremo transcendente, fundado no valor do homem, como criação à imagem e semelhança de Deus; c) os *países socialistas*, para quem os direitos individuais eram invenções ocidentais, o exercício e gozo de direitos sociais e econômicos, voltados para a redução das desigualdades sociais que faziam do homem moderno um ser alienado e explorado, teriam prioridade sobre os direitos civis e individuais; d) os *países do Terceiro Mundo*, em menor número, grande parte formados por representantes indiretos das nações "não desenvolvidas" e ainda não independentes.⁷⁴⁹

⁷⁴⁶ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p.4.

⁷⁴⁷ *Idem*, p. 4

⁷⁴⁸ MAZOWER, Mark. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959**. The Historical Journal. v. 47, n. 2, p., 396.

⁷⁴⁹ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 157.

Em junho o Conselho solicitou um projeto de lei a esta Comissão, que viria a ser ativada já em janeiro de 1947.

Johannes Morsink, em pesquisa dedicada especificamente a tratar do processo formativo de redação da DUDH (sua *occasio legis*), com base em arquivos oficiais da ONU, divide esse período em sete etapas, de acordo com os acontecimentos das sessões da Comissão, do Comitê da Redação, e da Sessão Plenária de votação da Assembléia.⁷⁵⁰

A seguir, essa classificação será adotada, e acompanhada dos acontecimentos históricos que envolveram cada etapa. Não é possível indicar um protagonista que tenha se destacado, como figura individual determinante da arquitetura da DUDH, especialmente considerando que as reuniões para redação não eram públicas.

Alguns enfatizam o papel de Eleanor Roosevelt, outro de Charles Malik, do Líbano, até mesmo de P.-C. Chang, da China, para supostamente fornecer a ela um perfil não restrito às ideias europeias. Outros enfatizam o trabalho de John Humphrey e sua secretaria na criação da Declaração, como é o caso do próprio Johannes Morsink, que servirá de apoio a seguir, ou mesmo Rene Cassin, que chegou a ser homenageado por este feito com o Prêmio Nobel da Paz em 1968.⁷⁵¹

Aqui será dado destaque ao papel individual deste último, por ter exercido uma função de destaque como relator da Comissão, mas descartando qualquer hipótese que ele, efetivamente, tenha sido a figura proeminente para a redação da DUDH.

a) Estágio 1: a Primeira Sessão da Comissão

A Comissão foi ativada em janeiro de 1947, com a primeira reunião logo em seguida. Eleanor Roosevelt, indicada presidente, queria que o comitê de redação começasse os trabalhos imediatamente.

Eleanor Roosevelt foi indicada presidente e estabeleceu, como objetivo, a elaboração de um instrumento internacional, voltado para vincular os Estados, conferindo um conjunto dos direitos passíveis de lhes serem contrapostos por seus cidadãos.⁷⁵²

Na época, Roosevelt insistiu, juntou aos membros da Comissão, na necessidade de um texto claro e breve, que pudesse ser facilmente compreendido pelos

⁷⁵⁰ *Idem*, p. 4.

⁷⁵¹ *Idem*, p. 234.

⁷⁵² *Idem*, p. 151.

homens e mulheres comuns. "A Declaração", dizia ele, repetidamente, "não se destinava a filósofos ou juristas, mas a pessoas comuns". A maioria dos seus colegas eram da mesma opinião.⁷⁵³

A elaboração da DUDH tinha a difícil tarefa de harmonizar diferentes tradições políticas, filosóficas e jurídicas dos cinquenta e oito Estados que constituíam, na época, a ONU.

Isso alimentou discussões filosóficas de diferentes culturas, desde a antiguidade, como do chinês Confúcio e de Aristóteles. O serviço de direitos humanos da ONU chegou a elaborar um documento sinótico, contendo os textos fundamentais de direitos humanos desses países, o que lhe permitiria alcançar um importante significado cultural.⁷⁵⁴

Todo esse trabalho intelectual singular que passou a ser desenvolvido, contudo, não despertava o interesse dos líderes mundiais e a alta burocracia diplomática das grandes potências.⁷⁵⁵

Logo em seguida, a ONU foi inundada por uma enorme quantidade de petições individuais, queixando-se de uma série de crimes e contravenções oficiais, sem deixar de fora os Quatro Grandes, nem as duas superpotências, que assumiam o posto de lideranças isoladas do mundo e que, em razão disso, suas ações tornaram-se vitrine ao mundo daquilo que havia de ser seguido.

Um das petições foi a do "caso W. E. B. Du Bois" que, rapidamente, atingiu notoriedade. O idoso negro William E. Burghardt apresentou uma longa petição à ONU em nome da NAACP (Associação Nacional para o Avanço das Pessoas de Cor), detalhando a história da discriminação racial nos EUA, como forma de violação dos direitos humanos às minorias, e um apelo às Nações Unidas, por reparação.

Esse golpe de propaganda conquistou a mídia internacional, e a URSS logo tirou proveito dele, para destacar que ainda persistiam problemas nos EUA. De outro lado, serviu, também, para lembrar como ações dos governos poderiam ser ali publicamente expostas, colocando-os em desvantagem, caso o direito de petição fosse concedido.

Apesar do precedente do caso Bernheim de 1933 (ou talvez por causa dele), a Comissão foi instruída, em termos inequívocos, a anunciar, publicamente, que

⁷⁵³ *Idem*, p. 34.

⁷⁵⁴ *Idem*, p. 154.

⁷⁵⁵ MAZOWER, Mark. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959**. *The Historical Journal*. v. 47, n. 2, p. 396

não tinha poderes para tomar qualquer ação em resposta a acusações de indivíduos sobre alegadas violações dos direitos humanos por parte dos governos.⁷⁵⁶

Para relatoria, foi nomeado o também francês René Cassin, que não foi o único responsável pela redação da DUDH, mas teve protagonismo pois, além da função de destaque, como relator, ofereceu uma importante contribuição individual ao reconhecimento da pessoa humana como um novo sujeito de direito internacional.

Na época, os delegados discutiram o mecanismo para a elaboração de uma declaração internacional de direitos, se por meio de um comitê ou pelo Secretariado.

Ficou decidido que o Presidente da Comissão de Direitos Humanos, juntamente com o Vice-Presidente e o Relator, assumiriam, com a assistência do Secretariado, a tarefa de formular um relatório preliminar do projeto de lei internacional dos direitos humanos. Para isso, o grupo executivo (presidente, vice-presidente e relator), poderia consultar qualquer documento ou pessoa que considerasse relevante para seu trabalho.

Esses executivos tiveram uma reunião, da qual também participou John P. Humphrey, o recém-nomeado Diretor da Divisão de Direitos Humanos do Secretariado, que foi convidado a preparar um rascunho da Declaração.⁷⁵⁷

O rascunho que Humphrey apresentou a Eleanor Roosevelt veio a ser distribuído na primeira reunião do Comitê de Redação no início de junho de 1947. Nesta oportunidade, contudo, o delegado da URSS foi contrário à elaboração do projeto de lei por aquilo que chamou de “um pequeno grupo de especialistas”. Algumas das delegações que inicialmente apoiaram a decisão de delegar a redação ao seu comitê executivo reconsideraram (Canadá, Chile, Tchecoslováquia, e França).⁷⁵⁸

Como resultado, o Conselho ampliou o grupo de redação de três para oito membros (Austrália, Chile, China, França, Líbano, URSS, Reino Unido e EUA), que passaram a funcionar como uma espécie subsidiária para redação.⁷⁵⁹

O Conselho, então, por resolução "Solicita ao Secretariado que prepare um esboço documentado relativo a uma Carta Internacional dos Direitos Humanos" e, no lugar do “rascunho” Humphrey, foi solicitada a elaboração de um "esboço

⁷⁵⁶ *Idem*, p. 395.

⁷⁵⁷ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. p.5.

⁷⁵⁸ *Idem*, p. 5.

⁷⁵⁹ *Idem*, p. 5.

documentado".⁷⁶⁰

Isso, contudo, não teve importância prática, pois acabou sendo utilizado o mesmo documento, com um novo título.⁷⁶¹

Na medida em que o Secretariado incluía algo no projecto, ficava muito difícil para os governos oporem-se a que ficasse ali.

Humphrey tinha vários rascunhos à disposição e, segundo conta, levou em consideração um texto preparado pelo American Law Institute, que o Panamá introduziu em São Francisco, de onde tirou frases inteiras de 15 artigos, outro apresentado pela Comissão Jurídica Interamericana, de onde reproduziu mais oito. Segundo ele, nenhum dos rascunhos continha o direito a uma personalidade jurídica e que o art. 46, que tratava dos direitos de minorias, teria sido “invenção”.⁷⁶²

Em 1948 a ONU tinha vinte e um membros latino-americanos e, dentre eles, ao menos dez tinham reescritos suas constituições na década de 1940, mais sete até 1930, com detalhamento de direitos sociais e económicos, principalmente a mexicana de 1917, que serviu de modelo para vários países. Essa convergência jurídica foi a principal fonte de Humphrey quando incluiu os direitos sociais, económicos e culturais no seu primeiro rascunho da Declaração, por meio de projetos de lei apresentados pelo Panamá e pelo Chile.⁷⁶³

Esse projecto de Humphrey é considerado por alguns pesquisadores como o primeiro rascunho da Declaração Universal, que serviu de base para todas as supressões e adições posteriores.⁷⁶⁴ Ele, contudo, não reconhecia o indivíduo como sujeito de direito internacional, mantendo-se, neste aspecto, a linha do direito internacional então vigente.

b) Estágio 2: A Primeira Sessão do Comitê de Redação

Em 8 de abril de 1947, Eleanor Roosevelt nomeou o Comitê de Redação ampliado, composto por oito nações. A Primeira Sessão desse Comitê foi realizada em junho, para que os resultados fossem repassados à Segunda Sessão da Comissão, marcada

⁷⁶⁰ *Idem*, p. 6.

⁷⁶¹ *Idem*, p. 6.

⁷⁶² *Idem*, p. 6.

⁷⁶³ *Idem*, p. 130.

⁷⁶⁴ *Idem*, p. 6.

para dezembro, em Genebra.⁷⁶⁵ Foram apresentados quatro documentos:

1. O primeiro rascunho da Declaração Universal de Humphrey, na forma de esboço da Carta Internacional dos Direitos Humanos. Foi chamado de "esboço" porque o Conselho Econômico e Social formulou o seu pedido a Humphrey como um "esboço documentado" de projeto de lei. Humphrey não descartou, nem simplesmente chamou o rascunho de projeto. Para atender o que seu novo mandato exigia, chamou o documento de "esboço preliminar", o primeiro contido nos registos oficiais da ONU;

2. Um esboço documentado, elaborado um pouco depois do esboço acima, que serviu de base para os artigos do "esboço". A primeira parte continha observações dos delegados na Primeira Sessão da Comissão, declarações e propostas apresentadas por vários países e Ongs, reunidos num documento de mais de quatrocentas páginas;

3. Plano do esboço preliminar de uma Declaração Internacional de Direitos, o qual apresenta as diretrizes consideradas no rascunho de Humphrey para o projeto: (a) considerar as constituições dos Estados-Membros; (b) ser aceitável para todos os membros das Nações Unidas; (c) ser curto, simples, fácil de entender e expressivo; (d) reafirmar os direitos mais elementares; e (e) abranger as classificações básicas de direitos;

4. A proposta do Reino Unido para uma declaração de direitos internacional, que se diferenciava daquele apenas em termos formais, por ser apresentar na forma de um pacto juridicamente vinculativo, enquanto o de Humphrey era mais uma declaração de princípios.⁷⁶⁶

Roosevelt preferiu o esboço do Secretariado, ao argumento que "levou em consideração muitos outros documentos na forma de projetos de lei que foram submetidos à Comissão de Direitos Humanos", direcionando a Declaração para a universalidade, em termos de procedimento e âmbito.

O delegado da URSS Vladimir Kortsy propôs a criação de um pequeno grupo de trabalho temporário, que foi aceito e composto por representantes da França, do Líbano e do Reino Unido. Este pequeno grupo pediu a Cassin que apresentasse "um arranjo lógico dos artigos do Projeto de Esboço fornecido pela Secretaria" e "sugerisse uma reformulação dos vários artigos à luz das discussões do Comitê de Redação".⁷⁶⁷

Cassin apresentou dois documentos, que foram combinados em um. Três

⁷⁶⁵ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. p. 7.

⁷⁶⁶ *Idem*, p. 8.

⁷⁶⁷ *Idem*, p. 8.

quartos do texto de Cassin foram retirados do texto de Humphrey, em que acrescentados apenas três artigos completamente novos: 28, 30 e 44.⁷⁶⁸

No final da décima reunião, o Comitê de Redação pediu a Cassin que preparasse um rascunho revisado de sua proposta de artigos a serem incluídos na Declaração, o que veio a fazê-lo na décima segunda reunião.⁷⁶⁹

Cassin havia sido membro da delegação francesa na Sociedade das Nações (SDN) entre 1924 e 1938, como representante oficial do movimento dos veteranos franceses, e também um deles. Por ter atuado, naquela ocasião, em prol de um interesse humanitário, e não simplesmente estatal, alcançou uma especial autoridade moral, naquela missão, em torno dos direitos humanos. De outro lado, isso também despertou, nele, uma maior sensibilidade quanto à necessidade de reconhecimento do indivíduo como um sujeito de direito internacional.

Os horrores do regime nazista criaram um consenso sobre a necessidade de mudar o equilíbrio de poder do Estado em relação à sociedade civil e o indivíduo. Nenhum Estado, partido ou indivíduo, deveria mais ficar acima da lei.⁷⁷⁰

O dogma da soberania estatal estava obsoleto. Afinal, foi com base naquele dogma que a Liga das Nações havia fracassado na década de 1930; e, por esse motivo, encontrava-se, ali, para resolver esse problema e criar restrições ao poder estatal.

No âmbito da Liga das Nações, quando a Assembleia invocou princípios gerais voltados a justificar uma intervenção da comunidade internacional para proteger os direitos humanos, num espaço descoberto por algum tratado especial sobre minorias, Hitler aproveitou da soberania absoluta do Terceiro Reich e negou à Liga das Nações qualquer direito de inspeção, vindo a abandonar a Liga em outubro de 1933. Após essa experiência, nesse novo contexto de 1948, essa posição tinha se tornado insustentável. A competência legal das Nações Unidas para intervenção, a partir de então, a princípio, tinha se tornado incontestável de acordo com a Carta.⁷⁷¹

O caminho escolhido foi o de estabelecer um novo padrão moral internacional, que dispusesse meios hábeis o suficiente para frear o rolo compressor do Estado contra o indivíduo, mediante o desafio de elaborar um novos conceitos de

⁷⁶⁸ *Idem*, p. 8.

⁷⁶⁹ *Idem*, p. 9.

⁷⁷⁰ WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration**. Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 238.

⁷⁷¹ *Idem*, p. 248.

soberania limitada para a teoria jurídica e a paz internacional.⁷⁷² Agora que o indivíduo era um sujeito ativo da lei internacional, "qualquer programa para a implementação internacional dos direitos humanos deve, no estágio atual da lei das nações, estar em uma forma aceitável para os Estados".⁷⁷³

Inspirado nisso, Cassin começou a desenvolver uma abordagem original quanto ao problema da soberania, buscando justapor o direito de domicílio ao direito de nacionalidade, e introduziu, no documento, o reconhecimento do indivíduo como sujeito de direito internacional. Ademais, foi o problema da soberania em si que foi o cerne dos fracassos da Liga das Nações na década de 1930. Foi para resolver esse problema e criar restrições ao poder do Estado que, agora, um novo tipo de ordem moral internacional haveria de ser implementado.⁷⁷⁴

O princípio da nacionalidade havia cumprido um papel importante no período de formação do Estado, mas havia sido desenvolvido, maleficamente, por meio de doutrinas destrutivas para a comunidade internacional e opressivas para o indivíduo.

A prevalência do domicílio sobre a nacionalidade serviria como principal meio de defesa das minorias vulneráveis, perseguidas por poderosos movimentos nacionalistas, em estados preocupados sobre sua composição étnica. Isso ajudaria a corrigir o desequilíbrio do então vigente direito internacional e apontar o caminho para estabelecer a posição do indivíduo, dentro desse domínio.⁷⁷⁵

René Cassin dava grande importância à reação dos intelectuais de todas as tradições nesse projeto. Previamente àquilo, Jacques Maritain, filósofo cristão francês, havia escrito trabalhos sobre direitos humanos e despertou nele grande interesse. Durante toda a guerra, de Nova York, ele havia trabalhado em prol da França Livre, influenciando classes intelectuais e dirigentes norte-americanas, e melhorado a imagem de Charles de Gaulle nos EUA.⁷⁷⁶

Ciente da complexidade da tarefa, a UNESCO buscou aconselhar-se com um grupo de filósofos acerca dos fundamentos teóricos dos direitos humanos, dentre eles o próprio Maritain.

O grupo começou os trabalhos em Março de 1947, enviando um

⁷⁷² *Idem*, p. 224.

⁷⁷³ *Idem*, p. 248.

⁷⁷⁴ *Idem*, p. 234.

⁷⁷⁵ *Idem*, p. 225.

⁷⁷⁶ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 154.

questionário para Chefes de Estado e personalidades do mundo todo, inclusive para personalidades notáveis como Mohatma Gandhi, Pierre Teilhard de Chardin, Benedetto Croce e Aldous Huxley, e solicitou-lhes pontos de vista sobre a teorização de uma declaração universal dos direitos do homem. O relatório do Comitê foi publicado contendo o questionário e muitas das respostas.⁷⁷⁷

Nos contornos gerais, a filosofia dos direitos humanos de Jacques Maritan se aproxima, em termos de direito e lei natural, à de Vico. Ambos assentam sobre as bases da filosofia cristã-católica na abordagem divina da natureza humana, a partir da qual se desdobram a conformação de direitos, bem como no valor transcendente do pessoa humana, com base nisso.

Cada um, contudo, pertenceu a épocas distintas, marcados por problemas, contextos e questionarem específicos, que demandaram, em certos pontos, diferentes abordagens, mas sempre encaradas, em seus fundamentos, pela fonte bíblica da teologia cristã, com destaque para o criacionismo, a doutrina do pecado e da salvação, e a trajetória histórica do homem. Jacques Maritain, inclusive, no que se refere a este último, dedica uma obra específica à filosofia da história.⁷⁷⁸

Segundo Jacques Maritain, dizer que o homem é uma pessoa, significa dizer que ele é mais do que mera parcela de matéria, é afirmar ter uma superexistência espiritual, ser um universo em si mesmo e, nele, viver uma alma, que é espírito, tendo um valor maior do que todo o universo físico. A pessoa humana existe em virtude da existência da sua alma. É o espírito que é a raiz da personalidade.

A noção de personalidade envolve a de totalidade e independência. Não importa o quanto uma pessoa venha a ser pobre e esmagada. Pela sua condição de pessoa, constitui um todo, que subsiste de maneira independente. No seu ser, ele é mais um todo do que uma parte, e mais independente do que servil. É para este mistério da nossa natureza que aponta o pensamento religioso quando diz que a pessoa humana é a imagem de Deus.

Esta descrição, entretanto, não seria exclusividade da filosofia cristã, pois se tem em comum com todas aquelas que, de uma forma ou de outra, reconhecem a existência de um Absoluto superior a toda a ordem do universo e ao valor supratemporal

⁷⁷⁷ O relatório foi publicado como: **Human Rights: Comments and Interpretations**. A Symposium edited by UNESCO. Introduction by Jacques Maritain. London: Allan Wingate, 1949, 288 pp.

⁷⁷⁸ MARITAIN, Jacques. **On the Philosophy of History**. New York: New York: Charles Scribner's Sons, 1957.

da alma humana.⁷⁷⁹

Segundo o filósofo, existe uma natureza humana, que é a mesma em todos os homens. A concepção de sociedade política, por isso, deve se basear na realidade dessa natureza, impondo-se como a única filosofia política verdadeira, pelas características de uma filosofia política humanista, sob a forma de um humanismo político.⁷⁸⁰

Para ele, a sociedade de homens livres apresenta quatro características: é personalista, comunitária, pluralista, e teísta ou cristã, não no sentido de acreditar em Deus e ser cristão, mas no de reconhecer que, na realidade das coisas, Deus, princípio e fim da pessoa humana, é o primeiro princípio da sociedade política e da autoridade. Os que não crêem em Deus, ou não professam o cristianismo, se no entanto acreditam na dignidade humana, na justiça, na liberdade, no amor do próximo, podem cooperar também na realização de tal conceito na sociedade, e ao bem comum, mesmo que apoiando-se em princípios deficientes.⁷⁸¹

A ideia de direito natural é uma herança do pensamento cristão e clássico. A consciência da dignidade e dos direitos da pessoa permaneceram implícitos na antiguidade pagã, sobre a qual a lei da escravidão lançava a sua sombra. Foi a mensagem do Evangelho que despertou subitamente esta consciência, de forma divina e transcendente, revelando aos homens que são chamados a ser filhos e herdeiros de Deus no Reino de Deus.⁷⁸²

O homem, um ser dotado de inteligência, age consciente, com o poder de determinar por si mesmo os fins que busca. Os fins do homem correspondem à sua constituição natural e são os mesmos para todos. Deve portanto, ser colocado em sintonia com os fins necessariamente exigidos pela sua natureza. Existe, em virtude da natureza humana, uma ordem ou uma disposição que a razão humana pode descobrir e, segundo o qual, a vontade humana deve agir para se sintonizar com as necessidades do ser humano. A lei não escrita, ou lei natural, nada mais é do que isso.

A lei natural não é uma lei escrita. O único conhecimento prático que todos os homens têm natural e infalivelmente em comum, é que todos devemos fazer o bem, e evitar o mal. A lei natural é o conjunto de coisas a fazer e a não fazer, voltadas a esse fim, e que daí decorrem de maneira necessária.

⁷⁷⁹ MARITAIN, Jacques. **The Rights of Man and The Natural Law**. London: Centenary Press, 1945, p. 7.

⁷⁸⁰ *Idem*, p. 29.

⁷⁸¹ *Idem*, p. 15.

⁷⁸² *Idem*, p. 34.

A verdadeira filosofia dos direitos da pessoa humana baseia-se, portanto, para ele, seguindo o pensamento cristão, nessa ideia de “lei natural”. Essa mesma lei que estabelece nossos deveres mais fundamentais, em virtude da qual toda lei é vinculativa, é a que nos atribui os direitos fundamentais.⁷⁸³

A distinção entre o direito natural, como direito das nações, e direito positivo, é central na tradição civilizada. Os preceitos do direito não escrito são em si mesmos, ou na natureza, das coisas universais e invariáveis.

O direito das nações é difícil de definir com exatidão, porque é intermediário entre o direito natural e o direito positivo. É em virtude do direito natural, contudo, que o direito das gentes, e o direito positivo, assumem força de lei e são impostos à consciência, e constituem um prolongamento, ou extensão, da lei natural, que passa para zonas objetivas cada vez menos determinadas pela constituição simples e intrínseca da natureza humana. Ao cabo desse pensamento, entende que a história dos direitos humanos se confunde com a história da lei natural

A pessoa humana, na sua totalidade, faz parte da sociedade política, na condição de cidadã e, no entanto, transcende a ela em razão de todo e qualquer valor absoluto com o qual a pessoa está relacionada. Esse fato de, mesmo na própria ordem natural, a pessoa humana transcender o Estado, há de ser sempre sublinhado pelo pensamento cristão-católico.

A descrição de Maritain da dignidade humana nas estruturas metafísicas escolásticas muitas vezes não consegue abranger as suas exigências existenciais que exigem que a dignidade da pessoa humana seja realizada em esferas sociais, económica e política concretas da vida.⁷⁸⁴

No final, Maritain conclui que, devido à pluralidade de tradições culturais, seria inútil procurar uma justificação racional comum a esses direitos. O que tinha de ser feito, urgentemente e, acima de tudo, era torná-los uma prática.

Essa conclusão foi a mesma apresentada no relatório apresentado à UNESCO, que concluiu pela impossibilidade de ser apresentado um rol de direitos universais, atemporais e válidos para todas culturas, por meio de um fundamento lógico, que não ficasse reduzidos, no máximo, aos direitos do homem na história, ou seja, direitos aceites como universais do homem em um determinado período, por conjunturas

⁷⁸³ *Idem*, p. 36.

⁷⁸⁴ PHILIP, Jiji. **The Human Rights Discourse between Liberty and Welfare. A Dialogue with Jacques Maritain and Amartya Sen.** Munich: Nomos, 2017, p. 29.

históricas, de uma determinada época.⁷⁸⁵

Diante dessa conclusão, o trabalho teria sido, então, descartado pela Comissão.

Várias das ideias de Jacques Maritain apareceram no documento final da DUDH, contudo sua contribuição nunca foi reconhecida pela Comissão.

Apesar do caráter teocêntrico, o Humanismo Integral de Jacques Maritain, que significa um pensamento, como construção filosófica, católico-cristão, é coerente com os direitos humanos, como discurso de fundamentação, o que destampa o caráter aberto e a indeterminação ontológica dos direitos humanos, na forma em que objetivados como direitos escritos na DUDH.

Apesar do paradigma humanista antropocêntrico dos direitos humanos, o grau de abertura e generalidade de sua linguagem (impressa como medida para aparentar um retrato multicultural que sustentasse a defesa de sua universalidade) permite que sejam fundamentados por diversas linhas de pensamento, inclusive em direções aparentemente antagônicas, como é o caso da compatibilidade discursiva de uma fundamentação teológica, ao lado da oficial em que se baseia, qual seja, a antropológica.

Em outros, termos, a possibilidade discursiva de uma fundamentação coerente dos direitos humanos com base teológica (aqui apresentada como a fundamentação discursiva cristã-católica, através desenvolvida por Vico, e atualizada em Jacques Maritain) evidencia que ele não tem qualquer fundamento preciso, e o humanismo que defende estrutura-se sob as bases de uma fragilidade linguística que suporta variadas linhas de argumentação.

A referência ao grupo ou ao povo, contudo, não agradava Cassin, pelo receio que a evolução da tendência a uma coletivização do homem no conjunto dos países do Terceiro Mundo, pudesse desaguar na fatalidade de um regime totalitário.

Segundo ele, “a essência mesma da ideologia dos direitos humanos é a afirmação da dignidade da pessoa humana e sua transcendência. A confusão que alguns dos novos direitos empreendem entre direitos do homem e direitos dos povos enfraquece essa afirmação.”⁷⁸⁶

⁷⁸⁵ JOAS, Hans. **A Sacralidade da Pessoa. Nova Genealogia dos Direitos Humanos**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: UNESP, 2012, p. 187; CROCE, Benedetto. **Um debate sobre os princípios da dignidade humana**. O correio da UNESCO, p. 11, outubro-dezembro, 2018. Disponível em: https://en.unesco.org/sites/default/files/cou_4_18_por.pdf. Acesso em 05 de dezembro de 2023

⁷⁸⁶ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 159.

Em meio a essa encruzilhada, entre o transcendente e o imanente, o centro do debates redundava em torno da necessidade do respeito ao homem se impor, não somente para além do dever primordial, presente no pensamento religioso, onde encontra similitude de ideias, mas também e principalmente o secular, por necessidade imperativa, mas onde a vala da metafísica, após Hegel, já havia sido fechada.

O cuidado com o sagrado esteve sempre presente no espírito dos redatores da DUDH, pois, para eles, não bastava proclamar que a pessoa humana é eminentemente respeitável: era preciso saber, antes de tudo, por que o ser humano é respeitável. Se tal é o caso, é porque o próprio homem pode responder por seus atos e, por isso, deve ser livre. Ser livre é poder ser responsabilizado, e a liberdade é condição de responsabilização.⁷⁸⁷

Essa necessidade inarredável com que os redatores da DUDH se depararam em ter de utilizar uma gramática transcendente aos direitos humanos, agradou à Igreja, ao visualizar, naquela encruzilhada, ser consagrada a necessidade de uma base teórica de fundo religioso, para sustentar, teoreticamente, a proteção integral da pessoa humana.

Para além disso, nesse alinhamento de mentalidades, a Igreja imaginava que o reencontro do homem com a liberdade, pela ideia contida na DUDH de libertação a todo tipo de autoridade, levaria os homens a uma adesão mais voluntária à fé religiosa, mediante uma maior adesão de fiéis.⁷⁸⁸

Variadas interpretações teológicas da DUDH passaram, então, a ser defendidas. João Paulo XXIII considerou a DUDH uma verdadeira carta da humanidade. Na Encíclica *Mater et Magistra*, ligou a presença do Estado no campo econômico com a tarefa de garantir direitos essenciais da pessoa humana, relacionando-o a direitos elementares voltados ao problema da desigualdade social e do desenvolvimento econômico.⁷⁸⁹

Sob outro ângulo, tornar explícito, no documento, sua inspiração na Declaração Francesa de 1789, iria abrir outro flanco às críticas que já haviam sido feitas, por basearem-se em teorias ligadas ao direito natural dos séc. XVI, XVII e XVIII, historicamente superadas, e que não teriam mais como serem sustentadas.

⁷⁸⁷ *Idem*, p. 177.

⁷⁸⁸ *Idem*, p. 179.

⁷⁸⁹ BOAS, Alex Villas. As interpretações teológicas da DUDH nas mensagens comemorativas dos Pontificados Pós-conciliares (1968-2018) Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor; Curitiba, v. 11. N. 1, 051-076, jan./abr, 2019. Disponível em: https://ciencia.ucp.pt/ws/portalfiles/portalfiles/portal/29488539/24775_48491_1_PB.pdf. Acesso em 13 de dezembro de 2023.

De outro lado, tampouco se poderia argumentar a partir do conteúdo moral de tais direitos, pois no campo da ética não se reconhecem direitos que não sejam, ao mesmo tempo, correlacionados a deveres; deveres que, por sua vez, encontraram fortes resistência em serem colocados naquele documento, conforme observado, na época, por Benedetto Croce:

As Declarações de Direitos (dos direitos naturais e inalienáveis do homem, citando a Declaração Francesa de 1789) são todas baseadas em uma teoria que a crítica de vários lados conseguiu destruir: a saber, a teoria do direito natural, que teve seus próprios fundamentos ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, mas que se tornou filosófica e historicamente bastante insustentável. Tampouco podemos argumentar a partir do caráter moral de tais direitos, vez que a moralidade não reconhece direitos que não sejam, ao mesmo tempo, deveres, e nenhuma autoridade se não a sua isso não é um fato natural, mas o primeiro princípio espiritual.⁷⁹⁰

Para Cassin, contudo, os direitos humanos, uma vez redigidos, assumindo com isso uma fórmula oficial internacionalmente reconhecida, dispensariam fundamentação.

Ele não queria que a Declaração aparecesse como um texto moralmente ligado apenas aos governos que o votaram, como um ato internaional, nem mesmo intergovernamental, mas que fosse dirigida a toda a humanidade e concernia a todos os seres humanas, fundada numa concepção única da condição humana.⁷⁹¹

Por entender que “a laicidade da declaração está diretamente relacionada com a sua universalidade,”⁷⁹² queria que a declaração não fosse reconhecida como um ato “internacional”, nem mesmo “intergovernamental”, mas “universal”, apontando uma conotação de dirigir-se à humanidade, como um todo, ao mesmo tempo que a todos os homens, individualmente.

Cassin sonhava com uma verdadeira sociedade das nações de todos os povos, portadoras de interesses supranacionais, superiores aos dos Estados.⁷⁹³ Uma declaração, válida em qualquer lugar e em qualquer circunstância, haveria de fixar os princípios universais dos direitos da pessoa, sob a forma de apelo, para concretizar-se numa série de obrigações imputáveis aos Estados por meio de indivíduos.⁷⁹⁴

Para realizar isso, Cassin introduziu uma emenda no projeto a ser votado,

⁷⁹⁰ CROCE, Benedetto. **Um debate sobre os princípios da dignidade humana**. O correio da UNESCO, p. 11, outubro-dezembro, 2018. Disponível em: https://en.unesco.org/sites/default/files/cou_4_18_por.pdf. Acesso em 05 de dezembro de 2023.

⁷⁹¹ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 160.

⁷⁹² *Idem*, p. 156.

⁷⁹³ *Idem*, p. 76.

⁷⁹⁴ *Idem*, p. 77.

para substituir a expressão “internacional”, que constava no texto, por “universal”. Ele entendia importante assinalar que “a laicidade da declaração está diretamente relacionada com a sua universalidade”, e alegrou-se ao perceber que as delegações mais ligadas à religião não fizeram questão que fossem mencionado, expressamente, a evocação da “providência”, ou “origem divina do homem”.

Nessa questão, René Cassin dispensava a maior importância para a Declaração Francesa de 1789, como base, como uma frente de resistência à moda de sua cultura, ao mesmo tempo francesa e universal.⁷⁹⁵ O caráter sagrado da pessoa humana, contudo, fundamento de seu próprio pensamento, o remeteria constantemente à problemática espiritualista.⁷⁹⁶

Liberdade e igualdade são, ao mesmo tempo, conceitos políticos e termos de antropologia metafísica. É nesse sentido que a DUDH seria apresentada, tal como a Declaração Francesa, como um texto fundador.⁷⁹⁷

A visão espiritualista dos direitos humanos e, em particular a de Jacques Maritain, encontravam alinhada ao que formalmente inscrito na Declaração Francesa de 1789 como “direitos naturais, inalienáveis e *sagrados* do homem.”

O termo “sagrado”, aplicado aos direitos, a partir dessa Declaração, passou a significar invioláveis, eminentemente respeitável, ligados ao seu conteúdo de verdade que, por isso, tem a necessidade excepcional de ser garantido, e não mais como divinos.⁷⁹⁸

De resto, os artigos primeiro e segundo da Declaração insistiam expressamente nessa unidade do gênero humano.⁷⁹⁹

Essa iniciativa contou com a adesão dos demais, embora motivada por razões opostas àquela defendida por Cassin, por notarem que, caso a DUDH fosse apresentada como um ato “internacional”, haveria o risco de ser entendida como obrigatória, vinculante aos Estados votantes. Ao considerá-la um documento “universal” (dotada do caráter de universalidade), não haveria assim o risco de vincular os Estados pela mera adesão individual, passando a significar apenas alguns princípios permeada por uma linguagem com alto grau de generalidade.⁸⁰⁰

⁷⁹⁵ *Idem*, p. 157.

⁷⁹⁶ *Idem*, p. 156.

⁷⁹⁷ *Idem*, p. 178.

⁷⁹⁸ *Idem*, p. 159.

⁷⁹⁹ *Idem*, p. 160.

⁸⁰⁰ *Idem*, p. 212.

Por esse raciocínio, a porosidade e abertura da linguagem inscrita na sua redação seriam os fatores que viabilizariam a universalização, ao fecharem as portas a interpretações compatíveis com diversas culturas. Nesses termos, pode-se inferir que a universalidade dos direitos humanos não é um atributo de seu conteúdo, mas o vazio semântico de sua redação, que permite ser vista sob diversas perspectivas, limitantes, mas permissivas, de diversas interpretações e visões de mundo.

Esta segunda revisão foi o documento a partir do qual foi elaborada a recomendação final do Comitê de Redação à Segunda Sessão da Comissão.

A partir disso, todas as revisões, tanto exclusões quanto acréscimos, nunca mais foram associadas a qualquer pessoa ou país. Embora numerosos documentos tenham sido apresentados ou mencionados, o documento básico para discussão foi sempre aquele que foi repassado pela fase ou órgão de redação anterior.⁸⁰¹

O problema do que a universalidade, em termos de direitos humanos, poderia significar num mundo multicultural, contudo, assombrou o projeto desde esse período, e levantou questionamentos acerca da possibilidade de existência de valores universais.

Em junho de 1947, quando a notícia dessa proposta de declaração de direitos humanos chegou à Associação Antropológica Americana (AAA), seu conselho executivo enviou um longo memorando à Comissão de Direitos Humanos alertando que o documento não poderia ser “uma declaração de direitos concebida apenas em termos dos valores predominantes nos países da Europa Ocidental e da América.”⁸⁰²

Sua preocupação era com o problema do etnocentrismo, ou seja, de considerar os valores de uma cultura como superiores aos de outras. A tarefa a que se propunha mostrava-se, de plano, extremamente difícil de evitar resultar nisso considerando que cada nação se desenvolve e identifica com valores de seu próprio grupo ou sociedade.⁸⁰³

Em outros termos, o projeto aparentemente inofensivo envolvendo uma aparente aculturação harmoniosa entre nações em torno de valores tidos por comuns da humanidade, teoricamente decorrente do compartilhamento de valores pela interação

⁸⁰¹ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. p. 9.

⁸⁰² GLENDO, Mary Ann. **A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights**. New York: Random House, 2001.

⁸⁰³ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. IX.

espontânea entre diversas culturas, acarretaria o previsível risco de, na verdade, restultar numa enculturação, e conseqüente fortalecimento dos valores de um grupo restrito de países centrais ocidentais, a que as demais haveriam de experimentar uma adaptação.

A AAA disse à Comissão que isso é “tão sutil, e os seus efeitos tão abrangentes, que só depois de uma formação considerável é que nos tornamos conscientes dele,” e lançou à Comissão o seguinte questionamento: “Como pode a Declaração proposta ser aplicável a todos os seres humanos e não ser uma declaração de direitos concebida apenas em termos de valores prevaletentes em os países de Europa Ocidental e América?”⁸⁰⁴ A AAA estava preocupada que este problema tivesse nenhuma boa solução.⁸⁰⁵

Os antropólogos destacaram três proposições para a Comissão ponderar: a) “o indivíduo realiza a sua personalidade através da sua cultura, portanto o respeito pelas diferenças individuais implica o respeito pelas diferenças culturais”; b) “o respeito pelas diferenças entre culturas é validado pela fato científico de que nenhuma técnica de avaliação qualitativa de culturas foi descoberta”; c) “os padrões e valores são relativos à cultura da qual derivam, de modo que qualquer tentativa de formular postulados que surjam das crenças ou códigos morais de uma cultura deve, nessa medida, prejudicar a aplicabilidade de qualquer Declaração dos Direitos Humanos à humanidade como um todo”.⁸⁰⁶

De duas dessas premissas (“nenhuma técnica de avaliação qualitativa de culturas foi descoberta” e “os padrões e valores são relativos à cultura da qual derivam”), permite-se deduzir a convicção do relativismo cultural, ou seja, o que uma determinada sociedade tem por direitos humanos pode não ser para outro povo (entre nações), ou pelo mesmo povo (dentro da mesma nação), em momentos diferentes da história, seja de uma só nação, ou de diversas nações em conjunto, pela ideia de humanidade.

Em síntese, a AAA considerou que ainda não tinha sido encontrada nenhuma forma qualitativa de comparar culturas.

Os redatores da Declaração, ao invés, meramente comparando Cartas políticas e leis de diferentes sistemas de valores, que moldam diferentes estilos de vida,

⁸⁰⁴ American Anthropological Association, "Statement on Human Rights," in *American Anthropologist* 49, no. 4 (1947): 539-543. *apud* MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. IX.

⁸⁰⁵ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. IX.

⁸⁰⁶*Idem*, p. IX.

entenderam que sim.

c) Estágio 3: a Segunda Sessão da Comissão

A terceira fase de redação consiste na segunda sessão de dezembro de 1947 da Comissão plena. Diversas Ongs acompanharam as reuniões. Os pareceres dos grupos que não tinham estatuto consultivo chegaram a ser transmitidos à Comissão pelo Secretariado em forma de resumos.

Esta Segunda Sessão da Comissão, que se reuniu em Genebra, produziu o chamado “Projeto de Genebra.” Para tentar contornar a baixa representatividade que desafiava a legitimidade dos trabalhos (dos cinquenta e seis membros das Nações Unidas, apenas oito integravam a Comissão e, dentre estes, apenas oitos de fato atuavam diretamente na redação), buscaram-se alternativas para contornar esse flanco comprometedor da universalidade.⁸⁰⁷

Para isso, compararam dispositivos do projeto com as Cartas políticas dos estados membros, e franquearam a qualquer um deles apresentar o seu próprio projeto de lei. A partir disso receberam, também, sugestões de alguns países, que vieram a ser incluídas no debate, e foram convidados a comentar o projeto de Genebra, que tinha sido divulgado na Segunda Sessão da Comissão.⁸⁰⁸

Para a proteção do indivíduo contra a opressão, mediante a evocação de uma “revolta na consciência da Humanidade”, foi tido por necessário, antes de tudo, definir o que é indivíduo, considerando que, entre a humanidade e o homem, ainda que se visualize uma linha de continuidade, há diferença de natureza.

Para esse fim, buscou-se encontrar, na Declaração Francesa de 1789, a base teórica de maior importância para aquela construção, como expressão da resistência que entendia de sua pátria e, ao mesmo tempo, universal.

Devido ao seu caráter revolucionário, a Declaração Francesa havia proclamado o “direito de resistir à opressão” (art. 2º). Partindo da distinção entre os direitos dos cidadãos e os direitos dos homens (todos os homens), introduziu uma dimensão filosófica, em substituição àquele pensamento monárquico da vocação humana

⁸⁰⁷ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. p.9.

⁸⁰⁸ *Idem*, p. 9.

de obediência e da criatura divina. Ao proclamar a soberania do povo, os revolucionários transformaram os súditos do reino em “cidadãos ativos”, igualmente livres para se emancipar da tutela de religião.⁸⁰⁹

Assim, a dissociação entre homem e cidadão, contida naquele documento, não havia sido acidental. Os revolucionários propuseram através disso uma nova concepção do homem, diferente das linhas religiosas predominantes do séc. XVIII, bem como da própria declaração americana, tida como um texto fundador dos EUA, que proclamava a igualdade de todos os homens para a finalidade particular de proclamar a independência política. A consagração daqueles direitos foi a de uma nova ideia de humanidade⁸¹⁰

Na revolução francesa, a intenção, de um lado, era libertar-se da submissão política da tradição autoritária e conservadora da Igreja, mediante a separação e instauração do Estado laico. De outro, havia uma dimensão filosófica que substituiu aquela, peculiar à monarquia, que tendia a impor ao homem a obediência divina em razão de sua criatura divina.⁸¹¹

Agora essa ideia foi utilizada para uma nova libertação: a do estado totalitário, pois aquilo que antes visava a construção de um espaço de cidadania voltou-se contra esse propósito, por deixar escapar a consolidação do nacionalismo e do totalitarismo.

A DUDH, dessa maneira, reafirmou o espírito da Revolução Francesa, utilizando-o como simbologia de libertação quando, na verdade, buscava-se livrar-se de uma das consequências, a do imperialismo territorial nacionalista, propulsor de guerras (valorizando-o como um ente abstrato, há muito secularizado, mas agora retomando a ideia de torna-lo um ente quase divino).

Os delegados franceses, na ONU, desejavam que aquelas três vigas mestras da república (liberdade, igualdade, fraternidade) figurassem, expressamente, no art. 1º. da declaração; contudo, a fraternidade não foi entendida como um direito propriamente dito, pois não existem meios de garanti-lo. Para muitos membros da ONU, tratar-se-ia de um dever.⁸¹²

⁸⁰⁹ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 172.

⁸¹⁰ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. 172.

⁸¹¹ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 172.

⁸¹² *Idem*, p. 166.

Essa questão da introdução de deveres, na DUDH, foi objeto de debates do comitê de redação. Eleanor Roosevelt expressava o individualismo, próprio do sentido americano de Estado, que toma as liberdades individuais como fundamento em sua base política, o que acabou por influenciar, especialmente, as noções de Estado e de dever ao final contidas na DUDH.⁸¹³

Assim, no texto francês os direitos são declarados, ao mesmo tempo, naturais, isto é, coextensivos à espécie humana; inalienáveis, ou seja, não passíveis de abolição; e sagrados, por serem tido por invioláveis. Por outro lado, a Declaração Francesa não levou em conta o direito de solidariedade.

Os membros socialistas do Comitê de redação, por outro lado, viam nela apenas conquistas da burguesia.⁸¹⁴ Apesar disso, não acreditavam em qualquer probabilidade daquele documento vir a ter êxito. Tudo aquilo, ali, era visto como um enfrentamento Leste-Oeste, na disputa pelo controle dos países mais populosos que viria a determinar a nova ordem geopolítica mundial.⁸¹⁵

Para eles, ao fundar a Declaração sobre a base do modelo individualista-burguês da Revolução Francesa, o Ocidente estaria conferindo uma importância excessiva aos direitos civis e políticos, à liberdade e à igualdade em direitos. Os direitos sociais e econômicos é que atenderiam à aspiração dos povos e dos indivíduos oprimidos, inclusive dos que proclamavam as liberdades fundamentais, no que deveria se refletir em direitos de outra natureza: direito ao trabalho, segurança social, padrão de vida decente.⁸¹⁶

De outro lado, embora aderissem aos princípios da ONU e participassem de todas as conferências internacionais sobre DH, praticavam uma política de opressão sistemática com relação a opositores e privavam de liberdades elementares o conjunto dos povos que viviam sob sua autoridade.⁸¹⁷

Os direitos visados da ONU não coincidem com os que deveriam ser proclamados para proteger os homens pertencentes às sociedades em desenvolvimento. Os países do Terceiro Mundo africano, por exemplo, enxergavam o indivíduo com outra visão, não dissociada do povo.⁸¹⁸

⁸¹³ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. p. 166.

⁸¹⁴ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 256.

⁸¹⁵ *Idem*, p. 217.

⁸¹⁶ *Idem*, p. 217.

⁸¹⁷ *Idem*, p. 218.

⁸¹⁸ *Idem*, p. 256.

Esse é o caso da filosofia Ubuntu.

A palavra Ubuntu, não traduzível, aproxima-se de “Eu sou porque nós somos”, mentalidade que exprime a consciência da relação entre o indivíduo e a comunidade, e caracteriza uma filosofia dos povos bantus, um grupo étnico da África Subsaariana.

Boa parte das pessoas escravizadas, e levadas ao Brasil, tiveram origem nesse grupo. Pela noção forte de fraternidade, implica compaixão e abertura de espírito, pela ideia de que, para sermos humanos, precisamos reconhecer a responsabilidades que temos uns com os outros foi descartada.”

O filósofo Mogobe B. Ramose recebe crédito pela definição de Ubuntu como senso de humanidade, uma ética, e por enxergar, nela, uma visão tradicional do sul da África, uma qualidade humana, um atributo da alma, sensível às cicatrizes deixadas pelos fatores culturais e históricos específicos da colonização europeia, e que ainda era defendida naquela ocasião pelas potências do velho continente:

A espiritualidade africana é expressão concreta, é a experiência vivida da realidade do sentimento de imanência e transcendência na vida de um povo africano. A espiritualidade africana é então mundana, está aqui e agora no sentido de que é a manifestação da expressão concreta do sujeito engajado ou consciente da realidade da experiência de transcendência. Mas a expressão subjetiva concreta não é uniforme nem homogênea em toda e para toda a África. África é uma entidade cultural heterogênea, embora semelhanças culturais sejam por vezes observáveis na vida do povo africano. (...) existe uma unidade subjacente (semelhanças) na diversidade da cultura africana. Por outro lado, a abordagem leva a sério a história da subjugação, colonização e aculturação de África, bem como a subsequente restauração da independência soberana (descolonização) e a tensão contínua entre uma cultura indígena africana e uma cultura estrangeira, principalmente da Europa Ocidental. Levar estes factos a sério como um coletivo é reconhecer que eles contribuíram, à sua maneira peculiar, para a ascensão e estabelecimento do Afro-Cristianismo contemporâneo e, nesse sentido, também do Afro-Islão. Numa palavra, os factos definem o nosso contexto, nomeadamente, o Afro-Cristianismo.⁸¹⁹

Um perfil de mentalidade como esta, solidarista, foi descartado pela Comissão redatora, por carregar o substancialismo moral que pressupõe uma noção de dever ligada e contraposta a qualquer direito. Essa filosofia mostra-se incompatível com o narcisismo e o individualismo ocidental e, coincidentemente ou não, dos EUA e da Grã Bretanha, que lideravam o processo na ONU, sob a presença dúbia da URSS.

Várias foram as influências perceptíveis da filosofia cristã na conformação dos direitos humanos mas seu o resultado de sua redação imprimiu uma feição liberal-individualista de proteção dos direitos humanos (direitos sem correspondentes deveres),

⁸¹⁹ RAMOSE, B. Mogobe. **African Philosophy from Ubuntu**. Zimbabwe: Mond Book, 2005, p. 56.

menos cristã. “É por serem um individualismo que os DH tendem a modificar profundamente a sociedade que aceita regulamentá-los.”⁸²⁰

A doutrina católica, por outro lado, é essencialmente solidarista, vinculada à caridade, ou *caritas* (e assim praticado pela igreja, por exemplo, através da “Caritas Internacional”), portanto mais próxima de pensamentos comunitaristas, ligados a uma efetiva fraternidade não somente nominal, mas que reconhece deveres morais ao indivíduo perante o outro, o que não é o caso dos direitos humanos, que reconhecem direitos, sem deveres correspondentes, conforme apontado por Jacques Maritain (e aqui já exposto).

Com base nesse pilar cristão-católico que Joseph Ratzinger (Papa Bento XVI), como teólogo contemporâneo, escreveu na Carta Encíclica *Deus Caritas Es* sobre o amor cristão, como “o amor ao próximo, radicado no amor de Deus” e, a caridade, “o elemento da comunhão (*koinonia*) (...) que consiste precisamente no fato de os crentes terem tudo em comum,” em que não subsiste a diferença entre ricos e pobres.”⁸²¹

Vale lembrar que, pouco antes da aprovação da DUDH, um grupo político de centro-direita havia se reunido em Haia determinado a criar um Conselho da Europa, que veio a ser formado no ano seguinte, e resultou na Convenção Europeia de Direitos Humanos, que por sua vez deu início à Corte Europeia de Direitos Humanos. A inclinação ideológica de muitos dos fundadores era mais à direita do que a de Cassin e de Humphrey, sob a companhia de Winston Churchill, um conservador. Isso se deu, principalmente, como uma iniciativa da Guerra Fria, determinada a proteger os direitos dos europeus contra qualquer invasão soviética, algo que se contradiz, nessas condições, a pretensão de universalidade dos direitos humanos envolvidos.⁸²²

Inicialmente, “a interpretação e a linguagem dos direitos humanos eram tão individualistas que o Terceiro Mundo protestou contra a exclusão do comunitarismo do discurso dos direitos humanos.”⁸²³

Em confronto com os direitos humanos, a teologia cristã de perfil

⁸²⁰ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 234.

⁸²¹ BENTO XVI. Carta Encíclica *Deus Caritas Est*. Disponível no site do Vaticano em https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em 29/03/2024.

⁸²² WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration**. Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 255.

⁸²³ HENKIN, Louis. The Universality of the Concept of Human Rights. **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, vol. 506, Human Rights around the World (Nov., 1989), pp. 10-16.

essencialmente solidarista, nessas condições, aproxima-se mais, por exemplo, da filosofia africana (país periférico) Ubuntu, do que um perfil essencialmente individualista de direitos humanos, o qual desloca a solidariedade basicamente como tarefa estatal, sem imputar deveres correspondentes ao cidadão.

Na África do Sul, essa filosofia ganhou um simbolismo importante, pela experiência da segregação racial, pela luta de Nelson Mandela contra esse regime, que atraiu a atenção do mundo, pela iniciativa de modo pacifista de resistência: “para sermos humanos, precisamos reconhecer a responsabilidades que temos uns com os outros.”

Era um conceito que fornecia uma base filosófica para o ideal de união entre negros e brancos, e mesmo entre negros de diferentes comunidades. A filosofia Ubuntu fala sobre estar aberto e disponível para os outros, apoiar os próximos, não se sentir ameaçado quando outros são capazes e bons, unir forças para conseguir melhores resultados e entender que a diferença entre nós é que gera o verdadeiro crescimento.

Diferentes concepções do indivíduo, mais solidaristas, foram manifestadas por outros países do Terceiro Mundo, que se mostravam, contudo, entusiasmados apenas pelo fato de ficar ao lado deles, para aderir ao direito dos povos de dispor de si mesmos e de seus recursos naturais.⁸²⁴

Ademais, a contradição entre o que as delegações diziam e seus países faziam com os cidadãos, não era exclusividade dos soviéticos. O problema do poder colonial complicava a discussão sobre a conformidade da França e do Reino Unido com qualquer futuro convênio das Nações Unidas que respeitasse os direitos humanos.

No caso da Grã-Bretanha, aquilo conflitava com sua própria tradição, consolidada em torno da supremacia do parlamento, bastante diferente daquele ideal jusnaturalista de garantia da pessoa humana, que pairava difusamente pela Comissão, bem como da ideia de supremacia da Constituição, que ficava subentendida aos signatários para defesa e prevalência daqueles direitos, uma tradição norte-americana não compartilhada entre os rígidos costumes ingleses.

Nesse episódio, Cassin chegou a pedir a seus colegas que reconhecessem impossível a separação entre os direitos das pessoas na França metropolitana, em relação aos direitos nos territórios sob administração francesa. O princípio, segundo ele, deveria ser aplicável a "todos ou a ninguém".

O mal-estar chegou ao ponto da ruptura quando a delegação francesa

⁸²⁴ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 159.

posicionou-se contrariamente ao direito de petição individual (a que Cassin estava trabalhando diretamente no seu reconhecimento), por verem naquilo uma possível porta aberta a para protestos contra os abusos praticados nas colônias francesas.⁸²⁵

d) Estágio 4: a Segunda Sessão do Comitê de Redação

Em maio de 1948 ocorreu a Segunda Sessão do Comitê de Redação. A maior parte desta fase foi para discutir se a declaração funcionaria como um pacto vinculativo, como parte da declaração internacional de direitos, ou apenas uma declaração sem caráter obrigatória. Esse assunto foi fonte de grande tensão dentro da Comissão e consumiu muito tempo.⁸²⁶

A inquietação agravou-se quando passou-se a tratar seriamente acerca da eficácia dos Pactos, dos mecanismos de implementação e do aspecto jurisdicional que podia recobrir a Carta, como um documento internacional dos direitos humanos.⁸²⁷

As ideias de René Cassi entravam em rota de colisão com o tradicional princípio da soberania dos Estados, considerando que o fortalecimento do indivíduo no plano internacional, ao reconhece-lo como sujeito de direitos *ultra muros*, munido de um processo de natureza supranacional, reduziria proporcionalmente o poder estatal, implicando a redução de outra regra internacional: a da não ingerência em assuntos alheios.⁸²⁸

A evolução das discussões da Comissão, contudo, induziu o ressurgimento de preocupações sobre a soberania do Estado. As “medidas eficazes” (*effective measures*), recomendadas pela Comissão, em 1946, foram bloqueadas, assim como a ideia de uma “agência internacional de implementação” (*international agency of implementation*).

Foi acordado, então, logo de início, que fosse retirada a ideia de que a declaração de direitos se tornasse um pacto de força vinculativa para implementação entre os participantes.

⁸²⁵ WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration**. Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 252.

⁸²⁶ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. p. 10.

⁸²⁷ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 212.

⁸²⁸ *Idem*, p. 213.

Diante desse clima de desconforto, em maio de 1948 os delegados tomaram a decisão de não avançar em direção ao caráter vinculativo. Cassin recuou nessa questão. A Declaração, disse ele, seria uma recomendação, não uma obrigação legal.⁸²⁹

A própria Eleanor Roosevelt foi forçada a seguir instruções estritas nesse sentido e recebeu, a partir disso, um guarda do Departamento de Estado para “ficar de olho nela”.⁸³⁰

No final das contas, “a Comissão estava disposta a reduzir a Declaração a um conjunto lacônico de preceitos, transparente em seu significado e disponível como um guia para professores e estadistas.”⁸³¹

e) Estágio 5: a Terceira Sessão da Comissão

As reuniões da Terceira Sessão da Comissão prolongaram-se até meados de junho de 1948. As discussões nesta quinta fase foram muito intensas porque a Comissão estava disposta a reduzir o que muitas delegações consideraram ser o projecto excessivamente complicado que saiu da Segunda Sessão da Comissão, conhecido como “Projeto de Genebra.”

O maior desafio veio de uma série de propostas conjuntas do Reino Unido e da Índia que reduziram quase todos os artigos ao mínimo. A Comissão, a partir desse momento, decidiu que a declaração deveria a ser posta em prática pela Terceira Assembleia Geral. Tanto o convénio como as medidas de implementação foram adiadas.⁸³²

f) Estágio 6: a Terceira Comissão da Assembleia Geral

As reuniões da Terceira Comissão da Assembleia Geral, em torno da matéria social e humanitária, foram realizadas de setembro a dezembro de 1948.⁸³³

⁸²⁹ WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration.** Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 248.

⁸³⁰ MAZOWER, Mark. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959.** *The Historical Journal.* v. 47, n. 2, p., 396.

⁸³¹ WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration.** Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 248.

⁸³² MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights.** Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. p. 11.

⁸³³ *Idem*, p. 11.

Estas reuniões do Terceiro Comité proporcionaram uma nova oportunidade para as nações que não tinham representação na Comissão manifestarem suas opiniões. Embora a Declaração tenha sido aprovada na Segunda e Terceira Sessões da Comissão, nesta fase foram realizadas oitenta e cinco reuniões. A Declaração foi aprovada por 29 votos a 0, com 7 abstenções.

No início dos trabalhos a Terceira Comissão, Cassin expressou a esperança de que "a Declaração dos direitos humanos deveria ser a expressão dos direitos de todos os povos do mundo e não apenas das cinquenta e oito nações que então constituem as Nações Unidas." ⁸³⁴

g) Estágio 7: a Sessão Plenária da mesma Assembleia de 1948

A sétima etapa de redação foi o debate na Sessão Plenária da Terceira Assembleia Geral, nos dias 9 e 10 de dezembro de 1948, que levou à aprovação da DUDH.

Após quase três anos de trabalho, “e com um intenso lobby continuando nos bastidores”, chegava o momento da DUDH ser olocada em votação. ⁸³⁵

Cerca de metade do tempo foi gasto em explicações das abstenções. A outra metade foi ocupada com discursos autocongratulatórios sobre o que os delegados achavam que tinham feito. ⁸³⁶

Rene Cassin discursou:

Nossa declaração representa o protesto mais vigoroso e essencial da humanidade contra as atrocidades e a opressão que milhões de seres humanos sofreram ao longo dos séculos e, em particular, durante e após as duas guerras mundiais. (tradução livre) ⁸³⁷

O presidente da Assembleia Geral, Herbert Evatt, representante da Austrália, defendeu que toda a humanidade tinha sido representada no processo de redação:

foi a primeira ocasião em que a comunidade organizada das nações fez uma declaração dos direitos humanos e das liberdades fundamentais. Esse documento foi apoiado pelo corpo de opinião da ONU como um todo e milhões de pessoas, homens, mulheres e

⁸³⁴ *Idem*, p. 11.

⁸³⁵ WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration**. Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 250.

⁸³⁶ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. p. 12.

⁸³⁷ WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration**. Cambridge: Cambridge University, 2013, p. 250.

crianças em todo o mundo recorreriam a ela em busca de ajuda, orientação e inspiração.⁸³⁸

Por outro lado, em seu discurso na Assembleia Geral, Eleanor Roosevelt buscou tranquilizar os governos que temiam ter avançado muito em seu compromisso:

Não se trata de um tratado, não se trata de um acordo internacional, não se trata e não se tratará de uma enunciação legal ou de uma obrigação jurídica. Trata-se de uma declaração de princípios fundamentais de direitos humanos e liberdades que deve ser validado com a aprovação da Assembleia Geral por um voto formal de seus membros e servir de modelo a todos os povos e a todas as nações.⁸³⁹

Esta Terceira Assembleia Geral aprovou a Declaração por volta da meia-noite de 10 de dezembro de 1948, com uma votação de 48 a 0 e 8 abstenções.

O mundo socialista absteve-se em conjunto, assim como a África do Sul e a Arábia Saudita.

No texto, os redatores prestaram homenagem a Roosevelt, servindo-se de seu discurso de 1941, em que apelou à proteção de quatro liberdades essenciais (*Four Freedoms*): de expressão, culto, da miséria e do medo (conforme já visto no item 3),⁸⁴⁰ ao incluírem no Preâmbulo:

Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da humanidade e que o advento de um mundo em que mulheres e homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do ser humano comum.

Os redatores da DUDH repetiram grande parte da linguagem presente na Carta das Nações Unidas e fizeram, também, constar do preâmbulo a seguinte referência:

Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos fundamentais do ser humano, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos do homem e da mulher e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla ...⁸⁴¹

A partir de sua promulgação, a integração dos novos Estados independentes às Nações Unidas (outras “nações menores”, “menos desenvolvidas”...) passou a implicar também sua ratificação automática, expandindo-se, dessa maneira, como um pacto por adesão.⁸⁴² As potências consideravam seu conteúdo um padrão de civilidade, tornando-a,

⁸³⁸ *Idem*, p. 12.

⁸³⁹ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 169.

⁸⁴⁰ Association, T. E. B., *American Anthr. Statement on Human Rights*. *American Anthropologist*, vol. 49(4), 1947, 539–543.

⁸⁴¹ MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights**. Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. p. 2.

⁸⁴² ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 171.

assim, também um meio de ação civilizatória sobre os povos.

A origem da ideia de direitos humanos, nessas condições, não foi consensual. “No mundo contemporâneo, as reivindicações de direitos humanos são justificadas retoricamente, como exigido pela humanidade, e por objectivos de liberdade, justiça e paz.”⁸⁴³

Quanto à implementação dos princípios de direitos humanos, “o mínimo que se pode dizer é que os Pactos e as convenções das Nações Unidas não cumpriram suas promessas, a exemplo dos diferentes comitês criados com o intuito de eventualmente denunciar as faltas”, mediante infundáveis relatórios que não resultam em nada.⁸⁴⁴

O sistema de relatórios periódicos para as Nações Unidas sobre a observância dos direitos humanos pelos Estados-membros não permite a outros Estados-partes dos Pactos e Convenções intervir na prática de outro Estado, salvo se o relatório desse mesmo Estado evidenciar uma falta própria relacionada aos direitos humanos. Diante disso, um país só pode ser criticado ou condenado se antes criticar a si mesmo.⁸⁴⁵

As delegações, quando atuam nas Nações Unidas, muito dificilmente se dispõem a comprometer os interesses nacionais, que representam, voltados para a realização de um bem comum à humanidade. O funcionamento da Comissão de Direitos Humanos, no formato inicial, foi caracterizado pelo predomínio de interesses nacionais. Em meio a tanto descrédito, no ano de 2006 foi substituída pelo “Conselho de Direitos Humanos.”⁸⁴⁶

A Assembleia Geral, por sua vez, a despeito de composta, majoritariamente, por “nações menores”, apenas detém um poder retórico de constrangimento midiático, e as resoluções não contam com força executória. Apenas os cinco membros permanentes do Conselho de Segurança podem, sozinhos, impor resoluções, salvo se um deles exercer o poder de veto.⁸⁴⁷

Na época de promulgação da DUDH, não havia a ilusão em torno de sua eficácia, devido à falta de perspectiva que fossem criados mecanismos de implementação e controle das normas aceitas pelos Estados. Na ausência de uma força supranacional, encarregada da manutenção da paz, entre países potencialmente em conflito, ninguém

⁸⁴³ HENKIN, Louis. *The Universality of the Concept of Human Rights*. The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 506, Human Rights around the World (Nov., 1989), pp. 11.

⁸⁴⁴ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 217.

⁸⁴⁵ *Idem*, p. 227.

⁸⁴⁶ *Idem*, p. 235.

⁸⁴⁷ *Idem*, p. 234.

poderia esperar um progresso duradouro.⁸⁴⁸

Diante dos crimes inomináveis, cometidos na Iugoslávia e Ruanda, o Conselho de Segurança criou, sozinho, duas instâncias judiciárias (um Tribunal Penal Internacional para cada qual), instituídas por resolução imposta a todos os Estados-membros da ONU (Resolução 827, de 25 de maio de 1993, do Conselho de Segurança das Nações Unidas).

Os EUA, depois de participarem nas negociações da Convenção de Roma, recusaram-se a ratificá-la, a fim de impedir que seus soldados ficassem sujeitos a uma jurisdição internacional.

No final das contas, os EUA, após os ataques de 11 de setembro, foram os maiores responsáveis pela ineficácia dos direitos humanos no plano internacional. As tomadas de decisão quanto ao uso da força da superpotência com o maior poderio militar da humanidade passaram a ignorarem qualquer proporcionalidade em relação aos custos humanitários de sua ação, para alcançar o propósito de combater qualquer suspeito de ligação direta ou indireta com o terrorismo no globo.

Isso será analisado mais a frente, após a abordagem do fundamento dos direitos humanos.

5. O paradoxo do fundamento dos direitos humanos

A justiça humana, conforme visto na mitologia, foi fundada a partir do direito divino, sobre a ideia de lei como um modelo celeste e transcendente, bem como de normas cósmicas, nos tempos mais primitivos (*Themis, Diké, tao, artha, rta, tzedek, etc.*).⁸⁴⁹

De expectador da divindade transcendente, o homem se proclama senhor da história e do destino na imanência de seu existir. A cena histórica da coroação de Napoleão Bonaparte, quando toma a coroa das mãos do papa Pio VII e coloca sobre sua própria cabeça, simboliza bem essa passagem, nos primórdios da era revolucionária.

Na história da rivalidade entre Deus e o Homem, com a secularização pela modernidade a religião deixou de ser a principal referência da vida social para se recolher à esfera privada. A razão iluminista passou a aspirar a substituição da religião tradicional

⁸⁴⁸ *Idem*, p. 236.

⁸⁴⁹ ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. M. Torres. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 37.

pelo pensamento metódico e tornar-se, assim, uma fonte de tradição por si mesma.⁸⁵⁰

No fim da modernidade, contudo, essa rivalidade, já ultrapassada, deu lugar a outra: a do homem e a natureza, nos debates ambientais.

Esses três rivais, contudo, estiveram sempre sob uma ameaça comum: a do demônio do nada, o nihilismo moral.⁸⁵¹

E ainda estão.

Os direitos humanos foram fundados, na modernidade, sobre as bases daquele humanismo antropocêntrico. Essa nova rivalidade é um dos reflexos da contradição interna, necessária de ser explicitada, para a validação da legitimidade, em torno do seu fundamento.

No imediato pós-guerra, tanto na Europa, como nos EUA, prevalecia a necessidade de adesão ao jusnaturalismo, em sentido amplo, pelo reconhecimento, entre as nações ocidentais vencedoras (não a ex-URSS), em torno de alguns princípios de caráter geral: a recusa do estatismo, a crítica ao positivismo jurídico e a afirmação da centralidade e da inviolabilidade de alguns direitos fundamentais, diretamente vinculados à subjetividade humana.⁸⁵²

Em geral, os direitos humanos, tal como a tradição das religiões, fundou-se em torno do indivíduo, sob a idealização de uma visão de mundo que, com ele, encontrasse correspondência.

A essência da ideologia dos direitos humanos é a afirmação da dignidade da pessoa humana e sua transcendência. A confusão que alguns dos novos direitos empreendem entre direitos do homem e direitos dos povos, contudo, por vezes obscurece isso, em certa medida.⁸⁵³

A DUDH universalizou o paradigma “humanista antropocêntrico”, ao centralizar toda forma de proteção em torno do indivíduo, depois de um tempo de luta eurocêntrica pela supremacia entre nações nos séculos XIX e meados do séc. XX, que colocou o indivíduo como mero parafuso da engenharia social, consumindo - e

⁸⁵⁰ HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002, p. 18.

⁸⁵¹ WOLF, Francis. **Em defesa do Universal**: para fundar o humanismo. trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2021, p. 72. Conforme lembra Nalini, “o niilista por excelência chega a afirmar que a justiça humana equivale à vingança. In: NALINI, José Renato. **Justiça. Reflexões sobre o Justo e o Injusto Humano**. São Paulo: Canção Nova, 2008, p. 11.

⁸⁵² COSTA, Pietro. **Os direitos para além do Estado. A declaração de 1948 e a sua retórica “universalista.”** Trad. Ricardo Sontag. Revista da FD da UFMG. Belo Horizonte, n. 81, p.485-504, jul./dez. 2002, p.

⁸⁵³ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Trad. Renata N. e Laurent S. São Paulo: EDUSP, 2010. p. 163, 215.

suprimindo -, sua individualidade.

Ao inverter essa lógica, a DUDH foi um divisor de águas, no *ius gentium*, na medida em que, até então, a tradição do direito internacional era a de reconhecer somente aos Estados a condição de sujeitos nas relações internacionais, enquanto o indivíduo mantinha-se confinado às relações internas nas nações em que mantinha vínculo de cidadania.

A resistência antitotalitária, florescida na segunda metade do séc. XX, foi o fator histórico que impulsionou o indivíduo, do plano interno para o internacional.

Para isso, projetou-se, jurídica e idealmente, um modo de existir do humano através da normatização de sua coexistência (do existir compartilhado), o que constitui no plano normativo um modo humano específico de ser-no-mundo e de se relacionar, de ser-com-o-outro, enraizado nas vicissitudes daqueles acontecimentos.

Os direitos humanos, como uma percepção global da dignidade humana, fundamentam-se na “humanidade do indivíduo”.⁸⁵⁴ A justificação da universalidade dos direitos humanos, no plano da imanência, significa que eles tomam por base a natureza humana, num sentido secularizado.⁸⁵⁵

Não há consenso, contudo, em termos antropológicos, em torno da natureza desse indivíduo, ou uma essência que sirva de base para se afirmar o caráter universal dos direitos humanos. Conforme visto no item anterior, a Associação Antropológica Americana chegou a enviar, naquela época, uma carta à Comissão alertando que o documento não poderia expressar apenas os valores culturais do Velho Continente e dos EUA, mas ela própria, naquele ato, não se atreveu a, de qualquer maneira, traçar qualquer caminho universalista que não incidisse nesse abismo.

Nem os fundamentos intelectuais e espirituais dos direitos humanos constituíram, de resto, uma preocupação primordial da Assembleia Geral das Nações Unidas.⁸⁵⁶ Ainda assim, o caráter de universalidade foi incluído no documento da DUDH de 1948, no apagar das luzes, e sem qualquer debate teórico. Ao invés, bastou, para isso, a consideração dos efeitos práticos quantos aos compromissos estatais dela decorrentes.

No final das contas, como as coisas foram colocadas, a universalidade foi

⁸⁵⁴ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Trad. Renata N. e Laurent S. São Paulo: EDUSP, 2010. p. 241.

⁸⁵⁵ *Idem*, p. 163.

⁸⁵⁶ *Idem*, p. 239.

aprovada baseando-se na projeção de que, sendo assim, ter-se-ia a a garantia de sua ineficácia. Fato histórico este que, por sua vez, muito se distancia do discurso daqueles que defendem, ali, ter sido consequência valores comuns da humanidade, deduzidos da natureza humana, sobre os quais se compartilha a convicção em torno da necessidade de serem efetivados.

Esse impossibilidade, contudo, não dispensa a necessidade de serem analisadas as diversas correntes jurídicas e filosóficas que, mesmos dissidentes, lhes sirvam como fundamento de legitimação, e se mostrem coerentes com os propósitos por ela afirmados.

A análise dessas correntes pode viabilizar o reconhecimento, inclusive, mesmo entre aqueles que rejeitam os direitos naturais, de uma efetiva intuição moral comum em torno do fundamento dos direitos humanos, a partir de uma certa identidade na multiplicidade de construções jurídicas.

Em termos teóricos, a retórica de fundamentação e justificação segue usualmente segue dois caminhos. De um lado, o da *dessacralização*, pela orientação cientificista contemporânea ascendida, na velocidade inversa, à ruína da tradição religiosa na cultura ocidental.

Por esse caminho de esterilização da divindade, a justificação dos direitos humanos desaguam numa variedade correntes de pensamentos pós-modernas que, a despeito da pluralidade, compartilham a rejeição de todo sentido transcendental no ser humano, fechando-se sobre si mesmo em uma forma de humanismo positivo, cuja experiência decisiva acaba por projetar-se num horizonte mítico.⁸⁵⁷

O resultado é um dissenso absoluto que se afunila em duas alternativas, ambas entrincheiradas em sua própria negatividade: o positivismo e o relativismo, ambos como negação de qualquer essência ou natureza humana.

Para o *positivismo*, nenhum valor é imanente à realidade natural e, por isso, não pode ser deduzido da realidade. Segundo Kelsen, normas que contenham regras de moralidade e direito são significadas por uma autoridade moral ou legal; portanto, o valor que nele prevalece é aquele decidido, emocionalmente, pelos sentimentos ou desejos do sujeito que decide. Somente se a autoridade que emite as normas for

⁸⁵⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **Ateísmo e Mito: A propósito do ateísmo do jovem Marx**. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 26, Fasc 1-2, Aspectos do Problema de Deus na Filosofia Actual, Jan.-Jun., 1970, p. 49.

supostamente Deus, um ser absoluto e transcendental, os valores que consistem na conformidade com essas normas são considerados valores absolutos.⁸⁵⁸

De outro, o *relativismo*, a exemplo do historicismo, em que todo valor reconhecido ao humano é relativo e contingente. Pela ótica de um relativismo histórico, que constitui uma forma de ceticismo, os direitos humanos seriam fruto de um momento contingente na história, como todos os outros e que, portanto, não conteriam qualquer verdade acerca da natureza humana, apenas um rol de direitos declarados internacionalmente, ao aguardo de serem superados.

Ambas correntes supramencionadas, contudo, ao negarem toda e qualquer essência ou natureza acerca do humano, contradizem-se a si mesmas, performaticamente, resultando em uma positividade, qual seja, a de afirmar a universalidade do humano como uma pura indeterminação.

Negar a essência é afirmar, universalmente, sua indefinição - mesma conclusão, aliás, a que chega a metafísica de Pico Della Mirandola: o homem é um ser que livremente por determinar e escolher seu próprio destino, porque a sua marca distintiva é o fato de estar privado de propriedades fixas.

Estabeleceu o ótimo artífice que àquele a quem nada de especificamente próprio podia conceder, fosse comum tudo o que tinha sido dado parceladamente aos outros. Assim, tomou o homem como obra de natureza indefinida e, colocando-o no meio do mundo, falou-lhe deste modo: “Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão.”⁸⁵⁹

Por outro lado, afirmar que todo valor é relativo equivale a afirmar que sua essência é, como tal, universalmente relativizável, portanto, no que incide em contradição, de propriedade universal.

Em meio a esse dissenso, outra alternativa é a de recusa sobre o próprio posicionar-se, ou seja, a atitude de calar-se, pelo silenciamento dessa questão. Foi o que fez a DUDH, ao positivar direitos como sendo universais, sem apresentar qualquer fundamento ou justificativa.

De fato, essa foi a estratégia adotada pela comissão que redigiu a DUDH e, depois, pela Assembleia: uma estratégia que afirma o primado do indivíduo e dos seus

⁸⁵⁸ KELSEN, Hans. **The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science**. The Western Political Quarterly, p. 483, vol. 2, n. 4, Dez., 1949.

⁸⁵⁹ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 57.

direitos, mas silencia o seu fundamento. O resultado foi uma marca jusnaturalista difusa e indefinida (“todos os seres humanos nascem livres e iguais”), ao mesmo tempo que imbrincada de implicações teóricas embaraçosas.⁸⁶⁰

Vale lembrar que, na Declaração de Independência dos EUA (1776), o fundamento contém a referência a “leis da natureza”, “Deus”, ao “Criador” e à “Providência divina”:

Declaração de Independência dos EUA de 1776: “Quando, no curso dos acontecimentos humanos, se torna necessário a um povo dissolver os laços políticos que o ligavam a outro, e assumir, entre os poderes da Terra, posição igual e separada, a que lhe dão direito as *leis da natureza* e as do *Deus da natureza*, o respeito digno para com as opiniões dos homens exige que se declarem as causas que os levam a essa separação. Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, dotados *pelo Criador* de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade (...) E em apoio desta declaração, plenos de firme confiança na proteção da *Divina Providência*, empenhamos mutuamente nossas vidas, nossas fortunas e nossa sagrada honra.”

A Declaração francesa de Direitos do Homem (1789) também trata do seu fundamento ao referir-se, no preâmbulo, aos direitos do homem como “direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem”:

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. “Os representantes do povo francês, constituídos em Assembleia Nacional, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos Governos, resolveram expor em declaração solene os *Direitos naturais, inalienáveis e sagrados do Homem.*”

Essa questão veio à tona, na época, no âmbito da assembleia. Nas primeiras versões ficou escrito: “Eles (os seres humanos) são dotados de razão e consciência...”, a frase incluía o termo “natureza”, como a que provia os seres humanos de razão e consciência. Porém, não houve acordo sobre o sentido da expressão ‘natureza’.

Falar de natureza humana deixaria aberta ou fecharia a possibilidade de mencionar um Deus criador? Muitos sustentaram ser preferível mencionar Deus, na assembleia, mas acabou por prevalecer a solução não só de omitir qualquer referência à divindade, mas também à natureza, como fundamento da dignidade do ser humano e dos seus direitos, que apareceriam, assim, como ‘fato’ originário irrefutável.⁸⁶¹

Essa discussão em torno da natureza humana, surgida no contexto da

⁸⁶⁰ COSTA, Pietro. **Os direitos para além do Estado. A declaração de 1948 e a sua retórica “universalista.”** Trad. Ricardo Sontag. Revista da Faculdade de Direito da UFMG. Belo Horizonte, n. 81, p.485-504, jul./dez. 2002.

⁸⁶¹ *Idem.*

elaboração da Carta, é um questionamento de caráter ontológico, metafísico. Se descartada a via escatológica, místico-religiosa do recurso à transcendência divina, essa meta, enquanto buscada na imanência, mostra-se inalcançável pela análise da “imedatidade de seu ser”. Pela via “positivo-científica” de sua imediatidade empírica, redundando na mera corporeidade ou abstração, destituída de sentido, como em Kelsen; pela “ontologia do ser” finito, por outro lado, incide na pura indeterminação da compreensão pela historicidade do “ser-aí”, como em Heidegger; por outra via, a da razão prática, como postulada de uma liberdade transempírica, fora do alcance do mundo, pressupõe uma racionalidade a-histórica, vazia de concretude, *a priori*, como em Kant.

Eis um paradoxo que permeia o dissenso.

Fechadas as alternativas da via imediata, a “via curta” a que alude Paul Ricoeur,⁸⁶² resta o caminho da “via longa” através da mediação, pelo desvio necessário dos signos, símbolos e textos por meio dos quais o sujeito deixa as marcas, pegadas de seu ser, portanto da tradição histórica. Nessa tarefa a existência só se oferece à linguagem, à palavra, ao sentido, pela exegese das significações que vêm à luz no mundo da cultura: a existência torna-se humana apropriando-se deste sentido que reside inicialmente fora nas obras, instituições, monumentos de cultura onde a vida do espírito está objetivada.⁸⁶³

Essa via longa, pelo caminho da transcendência na imanência, é a da *sacralização* da pessoa humana, ao conceber os direitos humanos como um direito natural de caráter metafísico-teológico, “inalienáveis e sagrados do homem” e, à essência do ser humano, um caráter transcendente, substituindo-se o misticismo religioso, de base teológica, por uma racionalidade profana transhistórica.

Como ‘valor fático’ (pois historicamente demonstrável, em termos absolutos ou relativos, dialeticamente ou pelo *verum-factum*), originário e irrefutável, a DUDH encontra como alternativa de fundamento o significado cíclico de um eterno retorno, como expressão de uma renovação periódica do Criador (“Deus”, “Criador” ou “Providência Divina”), ou a consumação de uma síntese da tradição (a ocidental), entronada como ponto de partida de uma nova era, a que passa a ser orientadora por significar sua síntese, forma de tradição por si mesma, que assim dispensa recorrer ao

⁸⁶² RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: Rés, 1989. p. 8.

⁸⁶³ *Idem*, p. 18

passado. O que se inicia como via ascendente do Absoluto, caminha para a via descendente do positivo, que se faz autoridade por si mesmo, e a partir daí passa a reger o mundo *ex nihilo tempore*.

Esse caminho é o de recorrer à filosofia da histórica, originariamente um recurso à teologia do humanismo cristão (Agostinho, com a Cidade de Deus), passa pelo humanismo renascentista (Vico, com a *Sn44*), e se torna a radicalização da razão, como Saber Absoluto (*Das absolute Wissen*) do idealismo alemão (Hegel, com a Fenomenologia do Espírito e a Filosofia do Espírito da Enciclopédia), e passa por Herder e Voltaire. Em todos, resulta em uma ciência da cultura, ou ciência do espírito.

Hegel, de um lado, expressão da filosofia e, Vico, da história primitiva.

Hegel consoma o projeto filosófico de uma ontoteologia especulativa que projeta, na história, um horizonte da demiurgia humana, através da racionalização sistêmica da totalidade histórica pela apoteose de um saber absoluto. Nele o Saber é Saber do Saber e a Ciência, Ciência do Absoluto.⁸⁶⁴

Nessa razão absoluta em que se constrói a filosofia da história hegeliana, contudo, todas as contingências históricas são suprimidas, naquilo que são tomadas por um significado “meramente” particular, contingente. Apenas o particular, que encontre um significado universal no plano da ideia, encontra relevância.

Nessa ordem de ideias, a DUDH seria inserida no eixo significativo da dialética histórica como momento da justiça universal.

Como direitos idealizados, contudo, ou seja, apenas como ideia abstrata de exortações morais enquanto não efetivados, não encontram concretude histórica, nem se tornam realidade enquanto não efetivamente fruídos por um sujeito de direito universal, ou seja, por todos os cidadãos, de todas as nações.

Nesse sentido, “a declaração universal dos direitos do homem, contida na Carta, somente encontrará efetividade no momento da fruição dos mesmos direitos fundamentais por todas as pessoas de todas as nações.”⁸⁶⁵

Antes de Hegel, porém, Vico já havia elaborado, a seu modo, uma filosofia da história, a qual aqui já foi exposta.

Situado na interseção entre o final do período renascentista e a aurora da

⁸⁶⁴ VAZ, Cláudio Henrique L. A significação da Fenomenologia do Espírito. In HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 2ª. ed. São Paulo: Vozes, 2003. p. 14.

⁸⁶⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça no mundo contemporâneo. Fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 261.

modernidade, entre o discurso teológico e o profano, Vico foi um dos percursores da “ciência da cultura”, na linha de que Wilhem Dilthey veio a distanciá-la, numa dualidade teórica, pela autonomia epistemológica frente as “ciências da natureza”.

No entanto, Vico antecedeu a era das revoluções, enquanto Hegel viveu, apenas, seu início.⁸⁶⁶ Nessas condições, a filosofia da história de nenhum dos dois levou em conta a era dos direitos humanos, no sentido contemporâneo. No entanto, cada qual elaborou uma reconstrução histórico-filosófica própria da história humana, a partir da qual extraíram um sentido de humanidade, incomparável, subjacente aos direitos humanos, servindo-lhe como importante fonte de fundamentação.

Uma leitura atualizada dos direitos humanos a partir da filosofia da história subentende essa ideia comum de formação dos direitos como fruto da racionalização de um processo histórico-cultural que se desdobra em direitos. Direitos humanos esses que, encarados como a síntese histórica da sabedoria humana, na forma de direitos, tornam-se, a partir da epifania de sua consagração, fonte *a priori* da tradição.

A DUDH foi construída com base na filosofia da guerra e da resistência, projetada para moldar um futuro, imaginando uma nova ordem fundada nos direitos fundamentais, onda em que embarcaram tanto a DUDH como as Constituições europeias do pós-guerras, e imposta à Alemanha Ocidental.

Tornados tradição por si mesmos, projetados para reger monoliticamente o futuro, os direitos humanos se despregam do evento histórico de sua gestação, para perpetuar algo que não mais permite, sob o aspecto formal, atualização no tempo, que não seja por expansão, significando o futuro a partir do significado do que foi um evento no passado.

Quando o homem moderno faz isso em relação aos direitos humanos, contudo, descartando o fundamento religioso, utiliza-se, direta ou indiretamente, de uma filosofia da história implícita para se afirmar como verdade transhistórica. Em seguida, contudo, contraditoriamente, abandona essa atitude.

Toda e qualquer filosofia da história é retrospectiva. Nenhuma tem a

⁸⁶⁶ Hegel chegou a testemunhar Napoleão após a vitória na batalha de Iena em 1806, a quem expressava grande admiração: “Vi o Imperador – essa alma do mundo – deixar a cidade para fazer o reconhecimento das suas tropas; é efetivamente uma sensação maravilhosa ver um tal indivíduo que, concentrado assim em um ponto, montado em seu cavalo, estende-se sobre o mundo e o domina”. HEGEL, G. W. F. **Carta a Niethammer, de 13 de outubro de 1806.** In: Briefe von und an Hegel. Editado por J. Hoffmeister, vol. 1, Hamburgo: Felix Meiner Verlag GmbH, 1952, p. 120.

pretensão de especular qualquer tipo de futurologia. Como pensamento *ex post*, voltado a traduzir o passado em conceito, requer contínua atualização reflexiva.

Hegel, o filósofo de seu tempo, nunca tratou de um fim da história, num sentido revelador de uma verdade atemporal do Espírito Objetivo, que anule a temporalidade, abarcando a projeção do tempo histórico futuro. Pelo contrário. Deu sinais disso pela metáfora do vôo da coruja: “Quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida envelheceu, e com cinza sobre cinza ela não se deixa rejuvenescer, porém somente conhecer; a coruja de Minerva só começa seu voo enquanto irrompe o anoitecer”⁸⁶⁷

Essa, inclusive, é a ideia utilizada nesta tese ao tratar do tempo histórico pós-Vico como idade autônoma dos direitos humanos.

Os que recaem nesse encruzilhada buscando fundamentar os direitos humanos simplesmente na filosofia da história secular, buscando com isso dispensar o fator divino, silenciam, contudo, essa questão. A verdade do fundamento dos direitos humanos é que nem a história sagrada, tampouco a secular, servem para fundamentá-los em termos inquestionáveis. Ambos podem ser utilizados como um discurso coerente de fundamentação, o que evidencia que nenhum dos dois o é em termos absolutos, tampouco definitivos.

A DUDH, por outro lado, flertando com a teoria da lei natural e o jusnaturalismo, sem explicitar bases seguras acerca da linha de seu fundamento, acabou caindo numa nova expressão do positivismo, que nada remete para além do que fazer, de si mesmo, a própria tradição, que traduz e, ao sintetizar, descarta, a história que lhe justifica. Essa indeterminação, que se traduz na repetição de uma hipotética norma fundamental, que o sustenta - que senão por uma virtual e suposta “revolta da consciência da Humanidade contra atos de barbárie (que continuaram a serem perpetrados após ela) -, como direitos humanos, um direito positivo de axiologia linguística aberta e indefinida, tendente a potencializar o decisionismo.

O descompasso entre o hiato histórico do evento de positivação como cristalização de direitos e o momento da aplicação provoca uma diacronia entre uma visão de mundo que não mais subsiste, mas tornada jurídica, e uma realidade que a ela não mais se amolda, tornada presente.

⁸⁶⁷ HEGEL, G. W. F. **Linhas Fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado no seu traçado fundamaental**. Trad. Marcos Lutz Muller. São Paulo: editora 34. 2022, p. 148.

Reflexo disso é uma tendência ao constante atrito na separação de poderes, e a convulsão social pela acusação da sociedade civil aos excessos de um decisionismo, como expressão de um suposto “ativismo judiciário”. Com direitos que cada vez menos se mostram compatíveis de serem aplicados pela fórmula tradicional do silogismo e da subsunção (o da lógica formal do fato gerador), a tendência à resistência social contra decisões do Judiciário torna-se cada vez mais aguda.

Essa nebulosidade social provocada pela roupagem quebrada dos direitos humanos, confere a eles uma estrutura simbólica, quase mítica, por proporcionar uma lógica própria que lhe permita ser aceita em diversos planos, sem se limitar nem esgotar-se em qualquer deles.

Nessa ordem de ideias, a tradição humanística de valorizar a formação do ser humano, naquele sentido grego de *paideia*, como educação espiritual, assume um relevo especial nessa tarefa de encontrar um sentido específico a cada situação, pela sua recontextualização e atualização histórica como meio de lhes proporcionar uma significação atual.⁸⁶⁸

Coerentes ou degradados, os direitos humanos permanecem com a função invariável de constituir um ato de reconhecimento ético de direitos, mesmo que diferentes daqueles que são efetivamente praticados na sua experiência jurídica. Seu caráter simbólico consiste em representar uma fonte inesgotável de sentido, ao se fazer atualizar na aplicação, como evento de particularização.

Em oposição ao seu caráter transhistórico, como norma fixa de caráter abstrato universal, a aplicação torna-a concreta pela sua atualização ao momento da decisão, o que particulariza e adapta esses direitos para cada ambiência social em que lhe é encontrado sentido.

Essa inesgotabilidade de sentido dos direitos humanos é o seu traço decisivo; o de constituir uma fonte de significados, sem ultimação, revelados, progressivamente, no percurso histórico, sem nunca se esgotarem no exaurimento de um conceito; por isso, reivindicam permanente atualização, o que confere um importante papel para todas as nações: o de significar, à humanidade, algo diferente do que é, e de como foram constituídos, para a construção de uma experiência jurídica global, voltada

⁸⁶⁸ Conforme Gadamer, “o que faz das ciências do espírito uma ciência é mais compreensível com base na tradição do conceito de formação do que da idéia de método da ciência moderna. Trata-se da tradição humanística.” GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio P. M. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 59.

ao universal.

O silêncio em torno de seu fundamento não prejudica seu significado como tradição do tempo presente, desde que atualizado no momento da aplicação. A escrita opera uma ocultação do mundo circunstancial, pelo “quase-mundo” do texto, mediante a dissociação da significação verbal do texto (seu significado) e a intenção mental do autor (sua intencionalidade).⁸⁶⁹ Aquilo que é escrito (inscrito), passa a encontrar autonomia semântica. O que o texto significa desvincula-se do que o autores da Carta quiseram dizer, conforme bem esclarecido por Paul Ricoeur ao tratar da interpretação objetiva, o que significa, no direito, o combate à *mens legislatoris*.⁸⁷⁰

O papel dos autores da DUDH, entretanto, não é suprimido (anulado), mas mantido, no espaço de significação traçado e inscrito, pela escrita, como auxílio eventual à orientação teleológica, no momento da aplicação; ele é instituído, pelo texto, como o lugar onde sobrevive, mas sem colocar-se como determinante ao seu sentido.⁸⁷¹

Isso será desenvolvido no último capítulo desta tese, e aqui rapidamente tratado, por envolver questão que parte do caráter universal e abstrato dos direitos humanos, traduzidos sob a forma de direito positivo.

É nessa linha que o valor jurídico da DUDH foi pensado, e se fez redigido no preâmbulo, não como uma garantia, mas como esperança, pela convicção moral nela depositada, ou seja, como reafirmação, entre os povos, da “sua *fé* nos direitos fundamentais do ser humano, na dignidade e no valor da pessoa humana”⁸⁷², e como um “ideal comum a ser atingido” (*common standard of achievement*”).

“Fé” porque, mais do que qualquer elaboração ou construção artificial de direitos, o verdadeiro respeito aos direitos humanos depende do progresso moral da humanidade, ou seja, de uma efetiva consciência moral que seja retratada por ações efetivas, e não pela prática formal e anestesiante de uma consciência jurídica contemporânea que diz o que não faz.

Fé que, como ideal, ainda não foi realizado, conforme será tratado na exposição do item a seguir.

6. A barbárie regressada na idade dos direitos humanos

⁸⁶⁹ RICOEUR, Paul. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Tradução de Alcino C. e Maria J. S., Porto: RÊS, 1990, p. 145.

⁸⁷⁰ *Idem*, p. 143.

⁸⁷¹ *Idem*, p. 145.

⁸⁷² Preâmbulo da DUDH/1948, na redação original: “Whereas the peoples of the United Nations have in the Charter reaffirmed their faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of human person.”

Os jusnaturalistas despertaram nos modernos o interesse sistemático pelos problemas que implicavam o bárbaro, associando-o ao selvagem, além dos problemas relativos às origens e ao desenvolvimento da civilização.

O bárbaro é representado, na cultura ocidental, como a aquele que é visto, em sua alteridade, como alguém distante do modelo ideal da *humanitas*. Nessa condição, reflete o distanciamento, antitético e hostil, entre os povos e nações, pelo estranhamento de não compartilharem as mesmas características, costumes essenciais; por isso, não são reconhecidos pela dimensão da *civitas*.⁸⁷³

O bárbaro, como arquétipo do homem primitivo, remete à dinâmicas de uma humanidade crua, própria da gênese dos povos, nos primeiros desenvolvimentos das nações gentias, e constitui a primeira forma de humanidade. Com isto, a barbárie está situada na gênese própria do humano, e na humanidade de toda nação, até mesmo naquelas mais orgulhosas que se afirmam representantes da mais elevada *humanitas*.⁸⁷⁴

Segundo Nuzzo, Vico realizou uma recontextualização sistemática do conceito de barbárie por meio de três caminhos: a) o da barbárie, como desprezo pela alteridade (a hostilidade peculiar ao limiar da barbárie); b) a barbárie, considerada como desmesura, ou incivilidade; c) a barbárie, como condição natural, fixa, imutável e ahistórica.⁸⁷⁵

Nesta última condição, a barbárie nunca deixa de se fazer presente; faz-se presente na humanidade de modo perene, em estado de latência. Ao lado da bandeira do progresso, empunhada pela civilização ocidental (a de uma nação evoluída por uma humanidade consumada que supera, ao mesmo tempo que abandona, a primitiva), percebe-se o regresso cíclico da barbárie, como algo que acompanha o homem em toda sua trajetória. Nessa visão, ao invés de se enxergar alternativamente o bárbaro e o civilizado (este como expressão ultimada da evolução, num horizonte do ponto de chegada daquele), visualiza-se uma perene tensão entre esses polos, que convivem, nessa oposição, em perpétua continuidade e descontinuidade, como oscilante manifestação, tanto de barbárie, quanto de civilização, mito e *logos*, instinto e pensamento.

É nessa dialética, entre barbárie e civilização, que se costura toda a trama,

⁸⁷³ NUZZO, Enrico. **Lugares e tempos da barbárie em Vico**. In: GUIDO, Humberto (org.) Embates da razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico. Uberlândia: EdUFU, 2012. p. 38.

⁸⁷⁴ *Idem*, p. 42.

⁸⁷⁵ *Idem*, p. 38.

e o drama, presente no itinerário histórico da humanidade.

Nem mesmo o status de aculturado, civilizado, consegue deixar para trás um hipotético estágio primitivo natural, mantendo-o afastado, para longe de si. O recurso à violência contra o outro, à guerra, à vingança, expressões do não-direito pelo puro uso bruto da força, continua sendo praticado como uma alternativa para a solução de conflitos e, na ausência de pistas que isso um dia cesse de acontecer, mantém-se como traço da humanidade, e da própria natureza humana, ainda presente no homem contemporâneo.

Essa alternativa, contudo, é reservada àquelas nações que tem poder para segui-la. A diferença da idade dos homens, do direito humano (no que se inclui a dos direitos humanos), para a obscura do direito divino, é que, entre o homem primitivo (o *bestione*), a violência, como luta bestial por dominação, dava-se por impulso, pela humanidade encontrar-se em idade infantil e, o homem, dominado pela animalidade do instinto.

Na idade dos direitos humanos, a violência da barbárie mantém-se, mas guiada pelo uso da razão tecnológica, em que a relação de dominação deixa de ser física, bruta, superficial, para se tornar algo mais profundo e sutil: a cultural e espiritual.

O quadro atual de beligerância e selvageria entre nações (radicalizado pelo terrorismo, mas persistente em todo o período pós-DUDH), reproduz a aporia não resolvida pelos jusnaturalistas acerca da problemática da persistência do estado de natureza inter-estatal (entre nações).

Hugo Grotius foi quem deu origem ao jusnaturalismo moderno, a partir da escola de jusnaturalismo clássico, além de ter sido um dos fundadores do direito internacional público, cujas reflexões ajudaram na compreensão da justiça como fundamento legitimador do direito, como senso ético comum da humanidade, e como obrigação de responsabilidades supranacionais.

Grócio concebeu um jusnaturalismo abstrato, pela abordagem do direito natural como algo imutável, comparando-o às normas dos axiomas matemáticos, buscando explicação de tudo no próprio homem, na razão humana, atitude objetivista que desconsiderava a realidade social, a história, pela crença na divindade absoluta da razão humana.

Foi contra esse tratamento abstrato, ahistórico do direito, que Vico posicionou-se, ao opor a ele um direito natural concreto, historicizado pelas bases do direito romano.

Sob a idéia de construir uma noção humanizada do direito natural e do *jus*

gentium, interligando direito e justiça no âmbito interno e externo das nações, bem como da sociedade internacional, ou sociedade “dos povos”, Grotius tratou da justiça da guerra entre nações, na obra clássica *O direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis)*.

Entre os vários aspectos da guerra abordados, Hugo Grotius destaca a legitimidade (juridicidade) da guerra, quando voltada à defesa de um direito.

A guerra é um meio para a defesa da vida e dos direitos inerentes a ela:

Entre os princípios naturais primitivos não há um sequer que seja contrário à guerra. mais ainda, eles são antes favoráveis, pois que sendo o objetivo da guerra assegurar a conservação da vida e do corpo, consertar ou adquirir as coisas úteis à existência, este objetivo está em perfeita harmonia com os princípios primeiras da natureza. Se for necessário empregar a violência em vista desses resultados, nada há que se oponha a esses princípios primitivos, porquanto a natureza dotou cada animal de forças físicas que possam lhe bastar para se defender e para providenciar o de que tenha necessidade.⁸⁷⁶

No Direito da Guerra, Hugo Grotius apresenta quatro causas legítimas para o recurso à força e, conseqüentemente, a guerra é justa quando: a) a causa da guerra é uma afronta recebida (principal causa legítima); b) por meio das armas busca-se recuperar um bem que foi injustamente retirado; c) a ação bélica serve para se buscar o que é devido; d) quando é um modo de aplicar uma punição.

A guerra preventiva ou defensiva, por outro lado, tem como fundamento o temor de sofrer um ataque. O uso da força e o direito de se empreender a guerra se justificam em um dano sofrido, no temor de sofrer um dano, pela iminência de violação do direito e, de modo excepcional, em um dano temido e não sofrido.

Essa questão da guerra e da paz entre nações era central no jusnaturalismo, mas sempre recaía num mesmo paradoxo.

O jusnaturalismo defende que a saída do estado de natureza entre nações constitui um imperativo moral e político para os povos civilizados modernos, organizados juridicamente pelo princípio da soberania estatal.

Segundo o *jus gentium*, contudo, não pode valer para os Estados o que vale para o homem no estado desprovido de leis, segundo o direito natural, porque os Estados já contam internamente com uma constituição jurídica. Em outros termos, a antinomia jusnaturalista se dava devido à ausência de uma vontade universal supra-estatal dotada de poder coercitivo.

Em resposta a isso, Kant e Hegel vieram a propor, cada um a seu modo,

⁸⁷⁶ GROTIUS, Hugo. *O direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis)*. Trad. Ciro Mioranza. vol. I. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 101

uma Filosofia da História orientada por um “fio condutor *a priori*”, passível de adquirir “realidade objetiva” nas ações que visam implementar o fim último político, a paz perpétua ou união civil perfeita. Ao lado disso, voltaram-se para uma fundação racional e universalista do direito e a teorização de uma razão presente na “história mundial”.⁸⁷⁷

Pelo conceito kantiano de “paz perpétua”, e o hegeliano de “tribunal do mundo”, contudo, cada um dos pensadores elaborou caminhos diferentes à questão da coexistência de uma pluralidade de Estados soberanos, no quadro do *jus gentium*, visando uma saída à aporia do estado de natureza inter-estatal.

Kant procura resolver essa aporia com a ideia normativa e reguladora da paz perpétua, ou “união civil perfeita do gênero humano”; e de uma “federação dos povos” : ou de “uma constituição política interna e externamente perfeita”, que a ela possa conduzir.

A paz perpétua enquanto “sumo bem político” é, antes de tudo, um conteúdo que a lei moral nos determina a querer como objeto da nossa ação política, que visa fomentá-la e efetua-lo historicamente.

Trata-se de uma espécie de, na expressão de Marcos L. Muller, “razão estratégica providencial”, que opera como uma teleologia natural promotora do nosso processo civilizatório e jurídico. Ela funcionaliza a “social insociabilidade” do homem, o seu egoísmo, o antagonismo social e as próprias guerras não só como meios civilizatórios.⁸⁷⁸

Ricardo Terra aborda a contradição subjacente a esse ideal kantiano de paz perpétua:

“a condição que deve ser cumprida para que a paz perpétua não seja uma ideia vazia, mas, em vez disso, algo que possa realisticamente ser apresentado como uma tarefa, é a realização do “estado de direito público”. Mas este estado de direito é também ao mesmo tempo uma tarefa e um objetivo, e *aumenta a confusão o facto de Kant nem sequer garantir a possibilidade de uma conclusão bem sucedida desta tarefa, que ele afirma.*”(itálico nosso)⁸⁷⁹

A tentativa hegeliana de resolver a aporia jusnaturalista, por sua vez, substitui o normativismo kantiano, da ideia reguladora de paz perpétua, por uma concepção dialética de razão processual, que é a unidade dialética de aplicação e invenção da norma, e que atua na história mundial na forma da ampliação da consciência da

⁸⁷⁷ MULLER, Marcos Lutz. **Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal**. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 10, n.18, 2013, p. 18.

⁸⁷⁸ *Idem*, p. 22.

⁸⁷⁹ TERRA, Ricardo. Algumas questões sobre a Filosofia da História de Kant. In: **A ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2022.

liberdade e do aperfeiçoamento das instituições que favorecem o reconhecimento recíproco e a universalização da liberdade.⁸⁸⁰

O núcleo especulativo da soberania é a autorregulação negativa e infinita do todo o ético (o povo organizado estatalmente) a si mesmo.

Segundo Hegel, na ausência de um acordo ou consenso no “jogo” entre os atores estatais, prevalece a vontade particular de cada Estado, em que os interesses conflitantes acabam sendo resolvidos pelas forças da guerra.⁸⁸¹

A ausência de poder universalmente reconhecido pelos Estados, por uma instância supranacional, lança-os em uma situação análoga à do estado de natureza entre os indivíduos, dando forma a um estado de natureza interestatal. A guerra é, nesses termos, qualificada como “situação de ausência de Direito, de violência e contingência”.⁸⁸²

À semelhança do estado de natureza hobbesiano entre os indivíduos, que antecede o estágio da sociedade civil, “a guerra é determinada como algo que deve ser passageiro.”⁸⁸³ A essa contingência inerente a toda vontade particular de um determinado Estado se opõe a objetividade e universalidade da forma do dever-ser externalizada pelo Direito.⁸⁸⁴

Esse direito, como federação, baseia-se em um consenso entre os Estados, cujas vontades ficam sujeitas à contingência, volátil e instável, na resolução de conflitos. Em razão dessa contingência, a relação entre os Estados pode abrigar tanto o que é em si Direito (o dever-ser), quanto a violência e a guerra.

A oscilação e indeterminação entre direito e violência (guerras), justiça e vingança, dever-ser e ser, nas relações internacionais, constituem uma contingência. Para Hegel a guerra, enquanto resolução de conflitos não baseada no Direito, mas vivenciada pelas vontades de Estados e indivíduos, oscila entre a *díke* do dever-ser e a *hýbris* da violência.⁸⁸⁵

Ambos, Kant e Hegel, pensam (tratam suas teorias), contudo, com idéia, no plano do normativo, teleológico do dever-ser. Passados três séculos, contudo, essa

⁸⁸⁰ *Idem*, p. 17.

⁸⁸¹ VIEIRA, Leonardo Alves. **Hegel e a História Mundial**. Veritas, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 70, março-2006.

⁸⁸² HEGEL, W. F. **Linhas Fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado no seu traçado fundamental**. Trad. Marcos Lutz Muller. São Paulo: editora 34. 2022, p. 680.

⁸⁸³ *Idem*, p. 677.

⁸⁸⁴ *Idem*, p. 675.

⁸⁸⁵ VIEIRA, Leonardo Alves. **Hegel e a História Mundial**. Veritas, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 72, março-2006.

ideia continua não sendo; mantém-se como o que deveria ser, e que não se encontram, hoje, defensores de que um dia virá a ser.

Numa visão realista frente à história (pelo que sempre foi e que dá sinais de continuar sendo), a regra moral, em conflitos, é não se recorrer à violência; é a diplomacia:

a guerra não deve acontecer, mas como acontece com todo dever ser, aquilo que não deve ser pode, no entanto, ser. A contingência – a história mundial não pode prescindir da contingência, da vontade particular de cada Estado e de cada indivíduo, vontades sujeitas ao ser e não-ser da escolha – ínsita em toda vontade particular de um determinado Estado se opõe à objetividade e universalidade da “forma do dever-ser” externalizada pelo Direito, assim como o imperativo categórico, objetivo e universalmente válido, não pode anular a contingência da vontade subjetiva e transformar o que é prescritivo (dever ser assim) em algo descritivo (ser assim).⁸⁸⁶

Vico, diferentemente deles, não enxerga na guerra uma contingência do não direito. Devido à perene relação de dominação entre as nações, esse conflito é a regra que persiste, como tal, imutável, perene, indefinidamente idêntica a si, na trajetória da humanidade. A persistência da *hýbris*, como violência, quando a guerra vem à tona, traz ciclicamente o regresso da barbárie, cujas certas características mostram-se presentes no mundo contemporânea.

A teoria da dominação e sujeição entre particulares não foi exclusividade de Vico. O que Vico fez em termos históricos, Hegel teorizou em termos filosófico-especulativos, na parábola do senhor e do escravo, e Marx, como exploração de classes na relação capital-trabalho.

Vico não se situa no plano normativo, mas no fático, governado pela providência, em que o conflito de ordens aparece como o topos fundamental de uma relação assimétrica entre nações, situado no plano de numa história ideal eterna e, como tal, de ordem metafísica, ideal, mas ao mesmo tempo perente, e não como mera contingência a ser superada.

Colocado nesses termos, a idéia de Vico, de um estado de conflito perente entre nações (numa espécie de arquétipo do Conflito de Ordens), de dominação e barbárie, ainda apresenta sinais de persistência no mundo contemporâneo, pela manipulação do conceito de “guerra justa” no plano internacional (âmbito interestatal).

Em 1928, quinze países assinaram um Pacto Multilateral contra a Guerra. Nesse Tratado constou a distinção, do direito internacional, entre a guerra legal (ou justa), e a ilegal (ou injusta), entre os signatários. Esses conceitos, contudo, não eram

⁸⁸⁶ *Idem.*

correlacionados com eventuais transgressões aos direitos humanos em eventuais conflitos armados, por considerar-se que a guerra era travada apenas entre Estados, e não pessoas.

Naquela época prevalecia o modo tradicional de funcionamento do direito internacional moderno, contemporâneo ao surgimento dos Estados nacionais europeus nos séc. XVII e XVIII, em que os direitos das nações confundiam-se com direitos interestatais (entre Estados nacionais).⁸⁸⁷

Nesse paradigma restritivo de guerra, limitado à relação exclusiva entre Estados, o conceito de guerra justa, no qual se permite o uso legítimo de força letal contra as tropas inimigas, alcança um amplo espectro, independentemente do grau de envolvimento da população adversária, o que por consequência autoriza, também, “danos colaterais” desproporcionais, isto é, a morte prevista mas não intencional de não-combatentes.

Nesse modelo, é justo que uma força aérea, por exemplo, bombardeie um prédio, se ele contiver um alvo militar, independentemente do número de vítimas inocentes que nele se encontrem no momento da explosão. Um soldado em operação, nesse modelo de combate, não precisa mais do que uma dúvida razoável de que alguém seja um soldado inimigo antes de atirar, capturar, prender e mantê-lo preso.

Para terminar um conflito, nesse modelo tradicional, mostra-se justificável lançar bombas atômicas contra cidades para matar centenas de milhares de civis inocentes, com o fim de dissuadir o inimigo à rendição.⁸⁸⁸

Após a Segunda Guerra Mundial, contudo, a DUDH lançou um olhar humanista sobre os conflitos armados, passando a considerar, a partir de então, que a guerra, travada por Estados, era lutada, também, por homens e mulheres, o que criou uma lacuna em torno do fator moral determinante daquilo que qualifica uma guerra como justa ou injusta.

A doutrina da guerra justa (*jus ad bellum*) foi formulada, principalmente, por teólogos e juristas, a fim de fornecer um cânone aplicável a uma variedade de situações práticas, com base numa compreensão moral do conflito violento.

Para isso, utiliza-se, em termos jurídicos, de uma teoria da agressão, para

⁸⁸⁷ LUBAN, David. **Just War and Human Rights**. Philosophy & Public Affairs, vol. 9. n. 2, p. 166, 1980.

⁸⁸⁸ “Hiroshima: 77 anos do bombardeiro que matou mais de 70 mil pessoas.” Disponível em <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/hiroshima-77-anos-do-bombardeiro-que-matou-mais-de-70-mil-pessoas/>. Acesso em 07 de dezembro de 2023; Nagasaki: 77 anos do bombardeiro que matou milhares e pôs fim à Segunda Guerra.” Disponível em <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/nagasaki-77-anos-do-bombardeiro-que-matou-milhares-e-pos-fim-a-segunda-guerra/>. Acesso em 07 de dezembro de 2023.

explicar quando a luta constitui crime, e quando é admissível ou, talvez, até mesmo desejável em termos morais, fazendo analogia da agressão com a situação interna. O Estado vítima da agressão pratica guerra, em estado de legítima defesa, defendendo não somente a si próprio, pois a agressão constitui um crime contra a sociedade, como um todo.

Michael Walzer resume a teoria da agressão em seis proposições, a seguir resumidas em: 1. existe uma sociedade internacional de Estados independentes; 2. essa sociedade internacional tem uma lei que estabelece os direitos da integridade territorial e da soberania política; 3. qualquer uso da força ou ameaça iminente de uso da força por parte de um Estado contra a soberania política ou a integridade territorial de outro Estado constitui agressão e é um ato criminoso; 4. a agressão justifica dois tipos de reação violenta: uma guerra em legítima defesa por parte da vítima e uma guerra para fazer vigorar a lei por parte da vítima e qualquer outro membro da sociedade internacional; 5. nada a não ser a agressão pode justificar a guerra; 6. uma vez militarmente repellido o Estado agressor, ele também poderá ser punido.⁸⁸⁹

Na prática internacional, contudo, essa doutrina traz o perigo de que seu conteúdo moral, aplicado ao campo da política e da diplomacia, seja retoricamente articulado de modo a substituir definições voltadas para justificar agressões injustas, voltadas à realização de interesses nacionais, de contingência.

Quanto a isso, alerta João Maurício Adeodato:

Nas controvérsias políticas atuais, o problema é que a retórica dos direitos humanos globalizados, ao mesmo tempo que exige a proibição de armas nucleares, tortura ou do genocídio, pode também ser usada em benefício dos Estados mais bem-sucedidos economicamente e revelar um eurocentrismo ou norte-americanismo ético arrogante, quando não mero oportunismo e estratégias de dominação. Em outras palavras: se a ética do capitalismo democrático, circunstancialmente mais poderoso, pode impor seus padrões; e por que as regras que valem para uns não valem para outros.⁸⁹⁰

Sendo assim, o conceito da teoria tradicional de guerra justa pode servir como um ponto de partida errado para questões morais relevantes desse tipo.⁸⁹¹

Um exemplo perigoso de analogia com o direito interno, é o da doutrina da incapacidade (do direito civil, envolvendo crianças, doentes mentais etc.), para

⁸⁸⁹ WALZER, Michael. **Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations**. 4ª. ed. New York: Basic Books, 2006, p. 60-62.

⁸⁹⁰ ADEODATO, João Maurício. **A Retórica Constitucional. Sobre Tolerância, Direitos Humanos e outros Fundamentos Éticos do Direito Positivo**. 2ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 176.

⁸⁹¹ LUBAN, David. **Just War and Human Rights**. *Philosophy & Public Affairs*, vol. 9. n. 2, p. 160, 1980

justificar o não preenchimento dos requisitos para a não-intervenção.

Foi o que fez Stuart Mill, ao defender a existência de povos incapazes, bárbaros, o que justificaria serem conquistados e mantidos em estado de sujeição, por considerar que “os bárbaros não têm nenhum direito enquanto nação”, ou seja, enquanto comunidade política. Com base nisso, defendeu que princípios utilitaristas são aplicáveis a eles. O burocratas imperialistas, no caso, estariam trabalhando legitimamente para o seu aprimoramento moral.⁸⁹²

Caso leve em consideração os direitos humanos envolvidos, contudo, um crime contra um Estado traz a consequência moral de ser praticado também contra seus cidadãos, ou seja, envolve também os cidadãos dos Estados de maneira moralmente compulsória. Isso é o que o conceito de legitimidade supostamente faz.⁸⁹³

Um Estado legítimo tem o direito à não agressão, na mesma medida que o povo tem direito a um Estado legítimo. Disso decorre que a formulação de uma doutrina do *jus ad bellum*, na idade dos direitos humanos, passa, necessariamente, a encarar a agressão sem justificativa de um Estado no direito internacional não mais apenas como um crime de guerra, mas também contra os indivíduos em especial, as vítimas civis inocentes que não servem de alvo direto dos ataques, mas que ficam sujeitas a sofrerem as consequências, como um dano colateral da ação militar.

Partindo dessa linha dos direitos humanos, a analogia com o direito interno ganha outro rumo. Se, no âmbito interno, a polícia não pode explodir um prédio cheio de pessoas para prender um criminoso, uma força aérea também não poderia bombardeá-lo para atingir um alvo militar.

Atualmente a concepção de guerra na ONU, contudo, reflete aquela antiga teoria do direito internacional ultrapassada, supramencionada, que não incorpora à definição do *jus ad bellum* a realidade moral da guerra. Como consequência, os debates da ONU são, em geral, ineficazes para solução dos conflitos, caindo em “discussões vazias em termos de agressão e defesa, deterioram-se numa retórica cínica e hipócrita e são amplamente reconhecidos como tal.”⁸⁹⁴

Essa dinâmica da ONU é mantida desde sua criação, o que motiva o fato de a sociedade internacional funcionar sob as bases de uma “estrutura radicalmente

⁸⁹² WALZER, Michael. **Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations**. 4ª. ed. New York: Basic Books, 2006, p. 89.

⁸⁹³ LUBAN, David. **Just War and Human Rights**. Philosophy & Public Affairs, vol. 9. n. 2, p. 167, 1980.

⁸⁹⁴ *Idem*, p. 167..

imperfeita.”⁸⁹⁵

Na idade dos direitos humanos, uma guerra considera-se justa, quando praticada: a) em defesa dos direitos humanos socialmente básicos, com proporcionalidade, ou; b) uma guerra de autodefesa, contra uma guerra injusta.⁸⁹⁶

Define-se como injusta uma guerra, nesses termos, como: a) uma guerra que subverte os direitos humanos, socialmente básicos ou não e, também, b) uma guerra que não seja em defesa de direitos humanos.

Essa tentativa do direito internacional contemporâneo, de reformulação do conceito de agressão, coloca-se como necessária, para que seja tida mais como um crime contra pessoas, do que contra Estados, pois uma guerra “agressiva e desproporcional” é uma guerra contra os direitos humanos.

Ocorre que, a partir da DUDH, aquele antigo conceito tradicional de guerra justa, que desconsiderava os efeitos colaterais devastadores da guerra sobre os não combatentes, continuou sendo praticado como antes.

Os interesses estatais conflitantes continuaram sendo resolvidos pelo uso da força, recorrendo-se à guerra, quando entender necessário, para fazer prevalecer a vontade particular do mais forte. Aquele estado de natureza barbárico entre os Estados, que alude Hegel, em que a guerra é qualificada como “situação de ausência de Direito, de violência e contingência”, não foi superado (*aufheben*) pela forma de uma federação entre Estados como poder supranacional de decisão.⁸⁹⁷

Hegel, especificamente, acredita que o estado de natureza interestatal seria suprasumido numa forma racionalizada de relações interestatais mediada por uma federação de Estados, portanto, de um poder supranacional que hoje, dois séculos depois, não existe, nem se cogita que venha a acontecer. Anda assim, essas relações interestatais, a que ele se refere, seriam pautadas pela razão sob a ótica dos Estados, e não pelos direitos humanos, pela ótica de seus cidadãos, como habitantes. Nesse aspecto, inclusive, ao tratar do direito e centrar-se sobre o Estado, o invés da pessoa, faz uma filosofia política, e não uma filosofia do direito.

A declaração de um direito humano à paz entre nações, como direito (dever ser), por se encontrar fora do alcance das nações mais fortes, devido à mais absoluta

⁸⁹⁵ WALZER, Michael. Guerras Justas e Injustas (1977). In: ISHAY, Micheline R. (org.) **Direitos Humanos: Uma Antologia**. Trad. Fábio D. Joly. São Paulo: EdUSP. 2013, p. 579.

⁸⁹⁶ LUBAN, David. **Just War and Human Rights**. Philosophy & Public Affairs, vol. 9. n. 2, p. 175, 1980

⁸⁹⁷ HEGEL, W. F. **Linhas Fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado no seu traçado fundamental**. Trad. Marcos Lutz Muller. São Paulo: editora 34. 2022, p. 680.

incoercibilidade a elas, além da ineficácia (ser) entre nações menores, quando estejam em jogo interesses daqueles, desafia qualquer um que se lance a defender sua existência, no mundo contemporâneo.

O ano de 2023 foi um dos mais violentos, desde a Segunda Guerra Mundial, com um número de mortes superado, somente, pelos registrados em 1950, devido à Guerra da Coreia, e em 1994, pelo genocídio de Ruanda.⁸⁹⁸

Na segunda guerra do Congo (1998 a 2003), estima-se terem morrido entre 3,8 e 5,4 milhões de pessoas, o maior número desde a Segunda Guerra Mundial.⁸⁹⁹

Cerca de 450 milhões de crianças (uma a cada seis no mundo), vivem atualmente em zonas de conflito.⁹⁰⁰

Estima-se que, em meados de 2022, pelo menos 100 milhões de pessoas tenham sido forçadas a se deslocarem em razão de conflitos armados.⁹⁰¹ Naquele ano, a guerra na Ucrânia causou internamente mais de 7 milhões de deslocamentos forçados, mais de 5,6 milhões de refugiados, metade dos quais foram crianças. Ao todo, estimam-se 37 milhões de crianças deslocadas, o maior número já registrado.⁹⁰²

Com o fim da Guerra Fria, inicialmente houve um arrefecimento dos conflitos. Ainda assim, foram registrados um total de 115 conflitos armados, no período de 1989 a 2001. No ano 2001, somente, mantiveram-se ativos conflitos em 28 países.⁹⁰³ Em 2003, as despesas militares atingiram o equivalente a 2,7% do produto bruto mundial, cifra próxima à registrada em 1987. Esse número, de lá para cá, só cresceu.⁹⁰⁴

Como se vê, os direitos humanos, a DUDH não foi capazes de conter a escalada dos conflitos violentos, sempre acompanhadas das catástrofes humanitárias, a exemplo de Kosovo.

O fim da Segunda Guerra Mundial, ao invés de diminuir, com a Guerra

⁸⁹⁸ “Mundo tem um dos anos mais violentos desde a Segunda Guerra Mundial”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2023/12/mundo-tem-um-dos-anos-mais-violentos-desde-a-segunda-guerra-mundial.shtml>. Acesso em 28 de dezembro de 2023.

⁸⁹⁹ COGHLAN, B; BRENNAN, RJ; NGOY P; et al. (Janeiro de 2006). «Mortality in the Democratic Republic of Congo: a nationwide survey». Disponível em: http://conflict.lshtm.ac.uk/media/DRC_mort_2003_2004_Coghlan_Lancet_2006.pdf. Acesso em 10 de dezembro de 2023.

⁹⁰⁰ *Idem*, p. 89.

⁹⁰¹ *Idem*, p. 178

⁹⁰² *Idem*, p. 181.

⁹⁰³ GLEDITSCH; WALLENSTEEN, Peter; ERIKSSON, Mikael; SOLLENBERG, Margareta. **Armed Conflict 1946-2001: A New Dataset**. Set. 2002. Journal of Peace Research. Vol. 39, n. 5, 2002, pp.615-637. Sage Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi).

⁹⁰⁴ COMPARATO, Fábio. **Ética, Direito, Moral e Religião no mundo moderno**. 3ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras: 2006, p. 420.

Fria polarizou os conflitos violentos, direta ou indiretamente, em torno dos EUA e da ex-URSS.

Em meio a essa polarização, o mais determinante deles, para o curso da história no séc. XXI, foi o da invasão do Afeganistão pela URSS em 1979, de cuja sucessão de catástrofes pode se extrair uma cadeia de acontecimentos até resultar nos ataques terroristas do 11 de setembro de 2001.

Os EUA, em resposta, apoiaram a resistência, investindo bilhões de dólares nos anos de 1984, 1985, 1986 a favor dos *mujahidin*.⁹⁰⁵ Em 1985, de uma população de 13 milhões de afegãos, cerca de um milhão de deles estavam mortos, um milhão e meio feridos ou mutilados, um milhão exilados no Irã, e mais dois milhões no Paquistão. Ou seja, um terço de sua população foi morta, exilada ou ferida.⁹⁰⁶

A Al-Qaeda era um dos grupos étnicos e tribais afegãos, que se favoreceram do apoio americano contra os soviéticos, até a desocupação em 1989, que contava com Osama Bin Laden como líder.

O Vice-Presidente Dick Cheney alertou, imediatamente após os ataques no 11 de setembro, que EUA lançariam mão do “lado negro”. O mundo entendeu o recado de alertando acerca do uso desmedido da força que passaria a ser empregada a partir de então.⁹⁰⁷

Em seguida, o Presidente G. W. Bush lançou a “Doutrina Bush”, lançada como estratégia de Segurança Nacional dos EUA, declarando a intenção dos EUA em agir militarmente, por conta própria e decisão unilateral, mediante ataques preventivos e antecipados, sob o pleito de legalidade da legítima defesa *preemptiva*.⁹⁰⁸

⁹⁰⁵ *Jihad* é a luta muçulmana contra a opressão, a ditadura, o autoritarismo, e contra os não-muçulmanos que cobiçavam seus territórios. *Mujahidin*, que eram afegãos que se insurgiram inspirados nos islã para libertar o país contra a dominação soviética. TARZI, Amin; CREW, Robert. **The Taliban and the Crisis of Afghanistan**. Boston: Harvard University Press, 2009, p. 168-195. Ainda: GIUSTOZZI, Antonio. **War, Politics and Society in Afghanistan, 1978-1992**. Georgetaown: Georgetaown University Press, 2000.

⁹⁰⁶ RASHID, Ahmed. *Descend into Chaos. The United States and the Failure of Nation Building in Pakistan, Afghanistan, and Central Asia*. New York: Viking, 2008; RASHID, Ahmed. **Taliban. The power of militarnt Islam in Afghanistan and Beyond**. Yale: Yale University Press, 2022.

⁹⁰⁷ Em entrevista concedida a Tim Russert, repórter da NBC, nas dependências da Casa Branca no dia 16 de setembro de 2001: “I’m going to be careful here, Tim, because I – clearly, it would be inappropriate for me to talk about operational matters, specific options or the kinds of activities we might undertake going forward . . . **We also have to work, though, sort of the dark side, if you will.** We’ve got to spend time in the shadows in the intelligence world. A lot of what needs to be done here will have to be done quietly, without any discussion, using sources and methods that are available to our intelligence agencies, if we’re going to be successful. That’s the world these folks operate in, and so it’s going to be vital for us to use any means at our disposal, basically, to achieve our objective.” Disponível em <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/vicepresident/news-speeches/speeches/vp20010916.html>. Acesso em 07 de dezembro de 2023.

⁹⁰⁸ PINHEIRO DIAS, Caio Gracco. **Contra a Doutrina “Busch”: Preempção, Prevenção e Direito Internacional**. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Direito da USP, 2007, p. 161.

O inimigo, no caso, não seria somente a Al-Qaeda, responsável direta pelos ataques. A guerra não terminaria “até que todos os grupos terroristas de alcance global tenham sido encontrados, detidos e derrotados.”⁹⁰⁹

Este discurso originou a famosa frase “guerra ao terror” e deu início à doutrina Busch ao passar a tratar, como inimigo, qualquer pessoa no mundo que acusada de ser terrorista, independentemente de encontrar-se relacionada com os ataques do 11 de Setembro.

Após os ataques, o ofendido assumiu o protagonismo do conflito, passando o ofensor a ocupar um papel secundário, características próprias de uma vingança, no lugar de justiça.⁹¹⁰

O governo americano logo argumentou que as Convenções de Genebra não abrangem a Al-Qaeda, nem os prisioneiros talibãs, e desconsiderou qualquer proteção humanitária para adotar práticas de tortura, retoricamente anunciadas como “técnicas aprimoradas de interrogatório”, em condições extremas (privação de sono, enforcamento, afogamento simulado, ou *waterboarding*, música alta, alimentação forçada, olhos vendados, isolamento prolongado, manipulação de temperaturas extremas, banho gelado, celas escuras, nudez forçada, abuso retal, espancamento, humilhação sexual, execução simulada, entre outras técnicas).⁹¹¹

⁹⁰⁹ Disponível em: <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>. Acesso em 07 de dezembro de 2023.

⁹¹⁰ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Justiça e vingança**. Revista da OAB: Advocacia Hoje, p. 63/67, Junho/2019.

⁹¹¹ Essas técnicas aprimoradas de tortura praticadas pelos EUA em Guantânamo aos apontados como suspeitos de qualquer tipo de ligação com o terrorismo, foram denunciadas por diversas fontes, admitidas (Disponível, por exemplo, em: “CIA admite uso de técnica de afogamento em interrogatórios”. Disponível in: https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2008/02/printable/080205_ciasuspeitosfn. Acesso em 23 de janeiro de 2024.) e, por vezes, até defendidas pelos EUA (como por discurso de Donal Trump: 'Temos que combater fogo com fogo': como é o polêmico interrogatório com afogamento defendido por Trump. Disponível in <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-38755507>. Acesso em 23 de janeiro de 2024). Essas técnicas de tortura foram minuciosamente descritas por uma de suas vítimas, Mohamedou Ould Slahi no livro *The Mauritanian*, inicialmente publicado como *Guantanamo Diary* em 2015, publicada quando ainda encontrava-se detido, apesar de a Justiça Federal estadunidense já ter decidido, anteriormente, pela sua soltura. Mohamedou O. Slahi, um mauritano, permaneceu preso sem ser processado, e nem formalmente acusado de terrorismo, por mais de 14 anos (desde 2002, até sua libertação em 17 de outubro de 2016). Ele foi o primeiro detento a publicar um livro de memórias enquanto ainda estava preso, que se tornou um “best seller” internacional. Apesar da forte resistência dos EUA, os escritos vieram a ser parcialmente divulgados, sob uma enorme censura prévia, e numerosas revisões, para a versão que veio a público, e traduzida em diversas línguas, inclusive para o português. Na Introdução desta obra, o editor descreve a dificuldade encontrada para sua publicação: “No verão e no início do outono de 2005, Mohamedou Ould Slahi escreveu à mão um rascunho — com 466 páginas, 122 mil palavras — deste livro, em sua cela solitária numa cabana isolada do Campo Echo, Guantânamo. Ele escreveu intermitentemente, começando não muito tempo depois de ter afinal obtido permissão para se encontrar com Nancy Hollander e Sylvia Royce, duas advogadas da sua equipe jurídica voluntária. Sob os rigorosos protocolos de varredura do regime de censura, cada página que ele escrevia era considerada material confidencial a partir do momento de sua criação, e cada novo trecho era submetido à revisão do governo dos Estados Unidos. Em

Mais centros de detenção secretos foram criados, pelos EUA, em outros países para obter informações, utilizando-se dessas “técnicas”.⁹¹²

Os detentos passaram a ser julgados em tribunais de exceção, comissões militares especiais recém-criadas, com proteções processuais mínimas, fora do alcance de tribunais nacionais ou cortes marciais militares.

Em suma, os direitos humanos foram sistematicamente suspensos em Guantânamo, um buraco negro jurídico construído para realizar esse propósito, como uma “prisão *offshore*” criada “precisamente para contornar as regras do sistema legal dos EUA”⁹¹³. Nem mesmo a condição de prisioneiros de guerra foram-lhes reconhecidos.

Essa violação à Convenção de Genebra foi objeto de pesadas críticas do Comitê Internacional da Cruz Vermelha (CICV), e Ongs Internacionais ligadas a direitos humanos, o que não surtiu qualquer efeito.⁹¹⁴

15 de dezembro de 2005, três meses após ter assinado e datado a última página do manuscrito, Mohamedou interrompeu seu testemunho durante uma audiência da Junta Administrativa de Revisão em Guantânamo para dizer aos funcionários que a conduziam: Quero só mencionar que escrevi recentemente um livro enquanto estava na prisão aqui recentemente sobre toda a minha história, o.k.? Eu o enviei ao distrito [de] Columbia para ser liberado para publicação, e quando for liberado eu aconselho a vocês camaradas que o leiam. Uma pequena publicidade. É um livro muito interessante, eu acho. Mas o manuscrito de Mohamedou não foi liberado. Recebeu o carimbo de “SECRETO”, um nível de sigilo para informação passível de causar sério dano à segurança nacional caso se tornasse pública, e de “NOFORN” [*no foreign nationals* — vedado a pessoas de nacionalidade estrangeira], significando que não poderia ser partilhado com quaisquer pessoas ou serviços de inteligência de nacionalidade estrangeira. Ele foi depositado numa instalação de segurança perto de Washington, DC, acessível apenas aos que tivessem autorização total de acesso a material relativo a segurança e de uma “informação imprescindível” oficial. Durante mais de seis anos, os advogados de Mohamedou moveram processos e negociações para ter o manuscrito liberado para acesso ao público. Durante aqueles anos, forçado em grande medida pela Lei da Liberdade de Informação brandida pela União Americana de Liberdades Civis, o governo dos Estados Unidos liberou milhares de documentos secretos que descreviam o tratamento dado a prisioneiros sob custódia dos Estados Unidos desde os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001. Muitos desses documentos davam indícios da provação de Mohamedou, primeiro nas mãos da CIA, e depois nas mãos dos militares americanos em Guantânamo, onde uma “Equipe de Projetos Especiais” o submetia a um dos mais obstinados, lentos e cruéis interrogatórios de que se tem registro. Alguns desses documentos continham algo a mais: perturbadoras amostras da voz de Mohamedou.” SLAHI, Mohamedou Ould. O diário de Guantânamo. Trad. Donaldson M. G. E Paulo Geiger, São Paulo: Cia das Letras, 2015, 464 p. A obra apresenta diversas técnicas de tortura para interrogatório a que teria sido submetido, como beber água salgada, ser molestado sexualmente, submetido a execução simulada e repetidamente espancado, chutado e socado no rosto, tudo sob ameaças de que sua mãe seria trazida para Guantânamo e estuprada por uma gange. A obra foi explorada pela indústria cultural estadunidense, com o retrato desses detalhes, no filme “O Mauritano” (2001), protagonizado pelas estrelas de Hollywood Jodie Foster e Benedict Cumberbatch, atualmente disponível no streaming Netflix.

⁹¹² Por vezes, quando levados a julgamento, isso chocava o próprio júri: “O chocante testemunho de presos de Guantânamo para o qual júri pediu clemência nos EUA”. Reportagem da BBC News Brasil. Nesse caso o réu foi ao final condenado, sem prejuízo de graves violações ao devido processo legal, cuja nulidade não foi reconhecida. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-59139039#:~:text=Entre%20outras%20t%C3%A9cnicas%2C%20al%C3%A9m%20do,nudez%20for%C3%A7ada%20ou%20abuso%20retal>. Acesso em 07 de dezembro de 2023.

⁹¹³ A expressão é de Daphane Eviatar, especialista em Anistia Internacional, na reportagem intitulada “Os prisioneiros eternos de Guantânamo”, disponível em <https://www.dw.com/pt-br/os-prisioneiros-eternos-de-guant%C3%A1namo/a-60391612>. Acesso em 22 de março de 2024.

⁹¹⁴ LUBAN, David. **The War on terrorism and the end of human rights**. Torture, Power and Law, Georgetown University, Washington DR, p. 4, sept., 2014.

Em 2005, no caso *Hamdan v. Rumsfeld*, a Suprema Corte americana declarou que a guerra contra o terrorismo era abrangida pelas Convenções de Genebra.⁹¹⁵

O Congresso respondeu retirando dos tribunais federais a jurisdição do habeas corpus sobre Guantánamo. Cada vez que o Judiciário determinava que o governo tinha exagerado, o Congresso (controlado pelo partido de Bush) respondia com leis, retirando Guantánamo de sua jurisdição. Mesmo quando o Judiciário dificilmente ordenava uma libertação, o detido permanecia em Guantánamo enquanto outro país não o aceitasse, porque os tribunais dos EUA consideraram que não têm autoridade para ordenar a sua libertação dentro dos Estados Unidos. O habeas corpus tornou-se, assim, naquele período, um direito, mas não um remédio.⁹¹⁶

Vale aqui um parêntesis para destacar que Guantánamo não foi um caso isolado. O mais recente foi a inauguração, em janeiro de 2023, do Cecot (Centro de Confinamento do Terrorismo), cadeia chamada de “Alcatraz da América Central”, uma prisão de segurança máxima construída pelo presidente Nayib Bukele para “chefes das principais gangues de El Salvador”, que conta com a capacidade de “acomodar” até 40 mil pessoas, número que não se mostra destinado somente àquela classe de criminosos.

Miguel Sarre, ex-membro do Subcomitê das Nações Unidas para a Prevenção da Tortura, descreve a megaprisão como um “buraco negro dos direitos humanos” e um “fosso de concreto e aço onde existe um cálculo perverso para se desfazer de pessoas sem aplicar formalmente a pena de morte.”

Questionado acerca dessa política de encarceramento, o presidente Bukele, após a reeleição, justificou: “De quem são os direitos humanos: não das pessoas honestas. Talvez tenhamos priorizado os direitos das pessoas honestas em detrimento dos direitos dos criminosos, foi o que fizemos.”⁹¹⁷

Continuando a abordagem da acerca da nova dinâmica das guerras, por envolver um conflito armado contra uma organização não estatal que opera além-fronteiras em diversos países, a luta contra o terror foi considerada o primeiro conflito armado transnacional. Segundo David Luban, ficou caracterizado como um “modelo híbrido de guerra e direito (guerra-lei)” com “suspensão implícita dos direitos humanos.”

⁹¹⁵ Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/548/557/>. Acesso em 10 de dezembro de 2023.

⁹¹⁶ *Idem*, p. 6.

⁹¹⁷ “Não olhe nos olhos deles”: como foi minha visita à megaprisão de Bukele, símbolo da guerra contra facções em El Salvador.” Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c72gz6k2154o>. Acesso em 10 de fevereiro de 2024.

A “guerra ao terror” não foi uma operação americana, discreta e bem enquadrada, contra um novo tipo específico de guerra. Ao invés, tornou-se um modelo de política, uma visão do mundo com as suas próprias premissas e consequências, incluindo um novo modelo de ação estatal, compartilhado por outras potências, para justificar a guerra, como Rússia (para atacar a Chechénia), China (contra os separatistas uigures) e Israel (contra palestinianos).⁹¹⁸

Apesar de desterritorializado e despersonalizado, os objetivos políticos dessas novas guerras continuam geralmente ligados à reivindicação de poder, em torno das identidades, aparentemente tradicionais, de nação, tribo e religião.

O que se percebe, nessa nova realidade, é uma radicalização do choque entre diversas culturas e civilizações, seguindo a lógica da oposição tradicional entre uns, tidos por bárbaros, e outros, como civilizados: de um lado culturas universalistas, que seguem o ritmo da globalização, e, de outro, identidades particularistas, que são excluídos desse processo, e resistem à sua ação.

O surgimento dessa política agressiva de identidades particularistas, contudo, não envolve a repetição de fatores tradicionais. Para sua compreensão é necessário levar em consideração a crescente dissonância cultural entre aqueles que participam em redes transnacionais, agentes ativos da aldeia global econômica e tecnológica (smartphone, compartilhamento de experiências culturais, robótica, eletrônica, trabalho remoto, etc), e os excluídos desses processos universalistas, presos aos limites impostos pelo enraizamento de sua identidade local.⁹¹⁹

Parcela dos que apoiam políticas de identidade particularistas lançam mão da violência para reagir contra os fatores da globalização, enquanto os que defendem uma abordagem universalista mais tolerante e multicultural fazem parte de uma nova classe global.

Ao contrário disso, porém, dentre os globalistas são encontrados nacionalistas e fundamentalistas da diáspora, “realistas” e neoliberais que se comprometem com o nacionalismo, por entender oferecer a melhor esperança para a estabilidade, bem como grupos criminosos transnacionais que, por meio das novas guerras, visam lucrar com os conflitos. Embora muitos dos territorialmente ligados se agarrem às identidades tradicionais, há também grupos que recusam particularismos e

⁹¹⁸ *Idem*, p.17.

⁹¹⁹ KALDOR, Mary. **New & Old Wars. Organised violence in a Global Era**. 3ª. ed. Cambridge: Polity Pressa, 2012. P. 71-79.

exclusividade.⁹²⁰

A realidade das guerras absorve esse rompimento da globalização, ao promover divisões culturais e socioeconômicas que moldam novos comportamentos, definem padrões políticos e civilizacionais que fragmentam a aparente unidade global.

As novas formas de luta desterritorializada pelo poder podem assumir a aparência do nacionalismo tradicional, do tribalismo ou do fundamentalismo religioso, mas demonstram ser, no fundo, fenômenos contemporâneos diferenciados, que surgiram de causas contemporâneas e guardam novas características.⁹²¹

Todo esse cenário complexo, fragmentado e diluído, contudo, sob todos os ângulos, provoca, ao lado da relativização, uma evidente erosão dos direitos humanos.

Alguns até, que antes os defendiam, chegam a anunciar seu fim⁹²², o que faz de Vico um pensador atual, caso se considere sua leitura de que confusão e retorno entre idades da humanidade, que não se sucedem num simples desenvolvimento contínuo. Nessas condições, apesar de ultrapassado os tempos obscuros (a Idade das Trevas), pode-se ainda hoje testemunhar, em meio a toda modernidade envolta ao homem moderno, esteriótipo do racional, o acontecimento de uma regressão da barbárie ou, na expressão de Vico, uma “barbárie regressada”, pelos “tempos bárbaros últimos.”

O “cinismo” referido por Mazower,⁹²³ acerca do tratamento seletivo dos direitos humanos pelas nações (sejam centrais ou periféricas), devido ao pragmatismo ideológico que relativiza sua universalidade para fazer prevalecer interesses egoísticos, vai ao encontro da relatório recentemente divulgado pela *Human Rights Watch*, Ong internacionalmente reconhecida pela atuação em defesa e promoção dos direitos humanos.

Em janeiro de 2024 foi apresentado o relatório anual sobre o status do direitos humanos em todo mundo (*World Report 2024. Events of 2023*),⁹²⁴ país por país, precedida de uma avaliação geral, divulgado sob o título “A indignação seletiva precisa acabar”:

⁹²⁰ *Idem*, p. 75.

⁹²¹ *Idem*, p. 79.

⁹²² LUBAN, David. **The War on terrorism and the end of human rights**. Torture, Power and Law, Georgetown University, Washington DR, p. 6, sept., 2014.

⁹²³ MAZOWER, Mark. **No Enchanted Palace. The end of Empire and the Ideological Origins of the United Nations**. Oxford: Princeton University Press, 2013.

⁹²⁴ Disponível no endereço eletrônico: https://www.hrw.org/sites/default/files/media_2024/01/World%20Report%202024%20LOWRES%20WEBSPREADS.pdf. Acesso em 01 de fevereiro de 2023.

Há uma indignação seletiva pautada por conveniências circunstanciais que põe em xeque a ideia de universalidade dos direitos humanos e a legitimidade das leis criadas para protegê-los. O relatório alerta para o dano causado à efetivação desses direitos quando governos passam a promover a politização do tema, ao invés de considera-lo um princípio acima de ideologias. A consolidação dos direitos humano depende da consistência das ações estatais ao longo do tempo. Como exemplos, governos que condenam Israel pelos crimes de guerra em Gaza mas não se manifestam sobre a já comprovada perseguição do governo chinês contra a minoria uigur no Xinjian. Os que pedem a condenação internacional da Rússia por crimes de guerra na Ucrânia minimizaram o impacto das ações dos EUA no Afeganistão. Os mesmos países que se orgulham de suas credenciais democráticas não vacilam em apertar a mão do príncipe da Arábia Saudita Mohammed bin Salman que mandou matar e dar sumiço ao corpo de um jornalista crítico. É, por exemplo, o que fazem os atuais governantes da Polônia, Itália e Hungria quando apontam para os países ricos da União Europeia por conta das divergências sobre como tratar a questão da imigração, e alianças com governos autoritários como Líbia, Turquia e Tunísia tornam-se totalmente aceitáveis desde que tais governos brequem as saídas de imigrantes pelo Mediterrâneo. A indignação seletiva mostra os EUA fazendo vistas grossas a uma série de abusos contra os direitos humanos cometidos no México do presidente Lopez Obrador, que aceitou fazer de sua fronteira uma barreira para os imigrantes vindos da América Central em busca do “sonho americano”. A indignação seletiva também tem marcado a maioria dos governos ditos de esquerda, sobretudo quando aparecem pautas espinhosas como Cuba, Venezuela, Nicarágua ou Coreia do Norte. Que ondas emigratórias, fome, aumento da violência interna fartamente documentados sejam simplesmente ignorados em nome de alianças políticas – de caráter muito mais simbólico que real – é um duro golpe para quem acredita nos valores humanitários enaltecidos em discursos por seus líderes. (destaquei)⁹²⁵

Esse pragmatismo ideológico, agravado por circunstâncias de “suspensão dos direitos humanos”, associado à ação, política e militar, civilizacional de nações centrais, leva e repensar o papel dos direitos humanos para os países periféricos, como atualmente vem sendo encarados por alguns, como é o caso do Brasil em especial, cuja atitude é invariavelmente voltada a tratá-los como valores universais absolutos a serem fielmente incorporados à risca no direito interno.

O próximo capítulo irá tratar disso.

⁹²⁵ Reprodução da reportagem publicada em seu site: <https://declaracao1948.com.br/2024/01/29/a-indignacao-seletiva-precisa-acabar/>

CAPÍTULO 7 – DIREITOS HUMANOS E CULTURALISMO

1. A universalidade dos direitos humanos e a natureza histórica do homem

Os direitos humanos conduzem a uma reflexão acerca da própria natureza do homem, tal como o fazem as diferentes religiões numa interrogação última da sua visão de mundo.⁹²⁶

Ao tratar da natureza humana, o projeto de Vico inscreve-se na linhagem das reconstruções apologéticas das origens da humanidade, tradicionalmente guiadas pelo objetivo de salvaguardar a autoridade do relato bíblico, acerca do ato primordial de criação, e de sustentar as doutrinas ortodoxas da graça e do livre-arbítrio, uma e outra ameaçadas pelas controvérsias confessionais, pela submissão dos textos bíblicos à crítica racionalista e pelas explicações profanas do advento do direito e das instituições civis.

A *Sn44* apresentou, além de uma sucessão de formas sociais, também dos modos de funcionamento da mente humana, assentada numa versão que destoa do providencialismo cristão tradicional, guiado em direção a uma antropologia filosófica.⁹²⁷

A providência, associada à compreensão do desenvolvimento histórico, é ligada à noção de que a natureza humana se desdobra no tempo, o que implica numa nova forma de antropologia integral, distinta da tradicional dualidade metafísica entre corpo e alma, que perdurava, até então, desde os clássicos, cujos termos são apresentados em oposição e, de certo modo, incomunicáveis.

Essa natureza aponta a única propriedade que é constante no homem: a sua natureza social ou civil, pela propensão originária de viver em sociedade. A partir daí, são extraídos os princípios comuns dos quais brota o direito natural.⁹²⁸

⁹²⁶ ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 172.

⁹²⁷ LACERDA, Sonia. **O Vero e o Certo: A Providência na História segundo Giambattista Vico**. Pós-graduação em História da UnB. V. 3. n.1, 1995.

⁹²⁸ *Sn44*, § 2.

A natureza humana, em Vico, não é algo fixo, como para a metafísica tradicional, antiga e medieval, mas fluído, em constante mudança, conforme os diversos arquétipos por ele mentalizados, ao efetuar a divisão dos tempos na história da humanidade. O homem, dotado de vontade e paixão, não é puramente racional, nem repousa numa identidade constante, no percurso histórico da humanidade. Ao invés, varia conforme com as idades, ou tipologias, da natureza humana, sobre a qual correspondem instituições, costumes, política, direito e linguagem específicas.

Posteriormente, outras linhas de pensamento irão reafirmar a mutabilidade do humano no transcorrer dos tempos. Hegel foi um deles, trilhando um percurso epistemológico em todo distinto, e sem nada recorrer a Vico. Para ele, a individualidade (a consciência da individualidade como subjetividade moral), e a forma jurídica da individualidade (a personalidade), são constituídas histórica, política e socialmente. O homem é um produto da história, e não o seu substrato a-histórico. Entre outros, Dilthey, Heidegger e Gadamer, cada um a seu modo, irão seguir uma linha aproximada.

Essa “natureza” em Vico é trabalhada em um sentido antimoderno, que permite descartar a razão como base da justiça, sem fugir à exigência de um direito de valor universal.

Um dos axiomas da *Sn44*, que “servem para meditar este mundo das nações em sua ideia eterna”, enuncia: “a natureza das coisas outra não é que seu nascimento em certos tempos e de certos modos; sempre que estes são tais, assim e não outras são as coisas nascidas.”⁹²⁹

O modo como nasceu o homem, não o adâmico (criado perfeito), mas o da humanidade engendrada pelos *bestioni*, foi o ato de criação de instituições elementares no momento em que imaginou a terrível divindade dos auspícios.⁹³⁰

Esse modo qualifica a natureza humana como social, e também poética, levando em conta, na teoria viquiana das origens, o primado da imaginação sobre a razão.

Na história da humanidade, tal como na da vida individual, a idade da reflexão (razão) sucede à da imaginação (poética), esta categorizada como divina e

⁹²⁹ *Sn44*, § 147.

⁹³⁰ MOMIGLIANO, A. *Vico's Scienza nuova: Roman "Bestioni" and Roman "Eroi."* in *History and Theory*, New Jersey, vol. 5, p. 3-23, n. 1, 1996.

heroica. A cada uma dessas idades corresponde uma natureza humana, com características específicas.

Esse postulado desloca a definição de homem: de um ente com propriedades/ essência fixas, para o de um ente mutável, em devir, que se define pelo seu modo de existir intramundano. Ao deslocar a natureza humana de uma essência universal estática e metafísica para a existência, Vico historiciza a natureza humana, colocando-se em oposição aos pensadores que, até então, apresentavam-na como fixo e imutável.

Vale esclarecer que historicização não se confunde com relativização. A metafísica também prevalece em sua antropologia. A historicização da natureza humana significa o enraizamento histórico da existência humana, seu pertencimento à existência.

Utilizando-se da terminologia heideggeriana, o caráter de ser-no-mundo do ser-aí (mas não puramente imanente, pois o catolicismo de Vico é direcionado a Deus, pelo caminho, traçado pelo cristianismo, de peregrinação rumo à salvação), o homem como categoria ontologicamente histórica. A natureza humana é, assim, ontologicamente histórica. A historicidade a constitui em sua universalidade; o que tem de peregrino, fixo, imutável em seu modo de existir, é a mudança pelo tempo.

Essa lógica de buscar, no desenvolvimento histórico, a conexão entre ideias e coisas foi antitética a três jusnaturalistas, que partem da tradição contratualista (Hobbes, John Selden e Puffendorf), os quais Vico critica de maneira persistente.⁹³¹

Enquanto os contratualistas tomam como ponto de partida uma determinada ideia fundadora, por meio de uma determinada elaboração abstrata, fixa e objetiva, para deduzir a natureza humana, e justificar determinado estado de coisas, Vico a justifica interligando-a com seu próprio fluxo de desenvolvimento.

O individualismo metodológico dos jusnaturalistas toma, como pressuposto, o homem no estado de natureza, um ser atomizado gregário e em isolamento. Ocorre que, entendendo-o como um ente abstrato, concebe-lhe como sendo esta a sua natureza, mas que, em outro estágio, o da sociedade civil, passa a ser abandonado. Esse segundo estágio, assim, refuta o princípio lógico da natureza daquele outro, ao invés de confirmá-lo mediante sua efetivação, conforme observa o Jean-François Kervegan:

“As doutrinas jusnaturalistas se fundam num postulado, a liberdade “natural” do indivíduo humano, de modo que em seguida são necessariamente conduzidas a abandonar

⁹³¹ *Sn44*, §146, §310, §313, §318, §329, §396, §493, §974, §1109.

ou a relativizar, na medida em que representam a ordem jurídica e política como uma restrição, no extremo rigor como uma supressão, daquela liberdade primeira; com isso, a sociedade, enquanto sociedade política e sociedade de direito, aparece como a negação daquilo que é o seu princípio lógico, e não como sua efetivação.”⁹³²

Vico, por outro lado, no que se identifica com Hegel, toma o ser humano como um ser processual, e não substancial, em seu desenvolvimento histórico (social, político e jurídico). Vico segue, para isso, o princípio de determinação divina da providência, enquanto Hegel, o da determinação da liberdade, e o direito como reino da liberdade efetivada.

Ambos, por sua vez, identificam-se com o princípio fundamental da Escola Histórica de Savigny, segundo a qual “a matéria do direito é dada pelo passado inteiro da nação, decerto não por seu arbítrio, de modo que pudesse ser essa ou aquela de modo contingente; ao contrário, ela é resultante da essência mais íntima da própria nação e de sua história.”⁹³³

Seguindo essa linha, por força da origem de todas as coisas, divinas e humanas, Vico extrai, do curso das nações, três espécies de natureza humana uniformes, em todos os variados e diferentes costumes:

a) a natureza poética e divina dos primeiros homens: de mentes concretas, em nada abstratas nem espiritualizadas, porque imersas nos sentidos, reprimidas pelas paixões e presas à corporeidade. Pela limitação dos débeis raciocínios, eram enganados pela própria fantasia; por isso, foi uma natureza poética, criadora e, nesse aspecto, divina, por imaginarem as coisas como substâncias animadas por deuses - que, devido à propriedade corpórea das mentes, os imaginavam em feições antropomórficas.⁹³⁴

Devido a essa natureza, falavam por sinais, porque acreditavam que os raios e trovões seriam sinais de Júpiter; e a ciência dessa língua era a da adivinhação.⁹³⁵ Essa propriedade da mente humana explicaria o motivo de cada nação gentia ter seu próprio Júpiter.⁹³⁶

Essa natureza foi a dos poetas teólogos, os mais antigos sábios das nações

⁹³² KERVÉGAN, Jean-François. A instituição da Liberdade. In: **Linhas Fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado no seu traçado fundamaental**. Trad. Marcos Lutz Muller. São Paulo: editora 34. 2022, p. 55.

⁹³³ HATTENHAUER (ed.). **Savigny. Ueber den Zweck dieses Zeitschrift**, Ihre programmatischen Shriften. Munique: Vahlen, 1973, p. 264. Trad. de Jean-François Kervegan in: HEGEL. **Linhas Fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado no seu traçado fundamaental**. Trad. Marcos Lutz Muller. São Paulo: editora 34, 2020, p. 59.

⁹³⁴ *Sn44*, § 378.

⁹³⁵ *Sn44*, § 379.

⁹³⁶ *Sn44*, § 380.

gentias, cada uma fundada com base na crença de seus próprios deuses. Essa natureza humana era totalmente feroz e imane, mas temerosa dos deuses que tinham imaginado pelo erro da fantasia. Essa foi uma propriedade eterna da religião, como um meio poderoso para refrear a ferocidade dos povos.⁹³⁷

b) a segunda natureza foi a heroica, em que os nobres (heróis) acreditaram ser de origem divina, pois que tudo seria feito pelos deuses, e consideravam-se filhos de Júpiter - heroísmo sobre o qual assentava a nobreza natural, com o que foram os príncipes da geração humana.⁹³⁸

c) a terceira foi “a natureza humana, inteligente e, portanto, modesta, benigna e razoável, a qual reconhece por leis a consciência, a razão e o dever.”⁹³⁹ A natureza das mentes humanas (ao contrário da primeira natureza), é afastada dos sentidos, tomada pelas abstrações das línguas e seus vocábulos abstratos, tornada sutil com a arte de escrever, e espiritualizada com a prática dos números, contas e cálculos.⁹⁴⁰

Essas três naturezas uniformes, tomadas no curso de uma história ideal eterna, “confinam todas numa grande unidade geral”, que é a “a unidade do espírito, que informa e dá vida a este mundo das nações”.⁹⁴¹

Somente a sabedoria, contida na história das ideias, poderia conter o risco de a humanidade ser corrompida por uma regressão em sua natureza, de humana para uma barbárie. Daí a necessidade de, naquilo que veio a ser desenvolvido por Wilhelm Dilthey e Gadamer, na linguagem destes, uma consciência histórica e, também, filosófica, como forma de conscientização de sua própria humanidade.

Os homens teriam sido incapazes de compreender isso mas, dentro de seu projeto de teologia civil, os filósofos tornaram-se capazes de conceber Deus como uma mente divina, cuja providência é o suporte do mundo civil, o mundo das nações.⁹⁴²

Essa historicização da natureza humana, que o entende com diferentes propriedades no tempo e no espaço (inclusive, e especialmente, quanto ao desenvolvimento da mente), mostra-se compatível, com o que o atual paradigma da neurociência denomina de “plasticidade cerebral.”

A neurociência hoje trata da plasticidade cerebral como uma capacidade

⁹³⁷ *Sn44*, § 916.

⁹³⁸ *Sn44*, § 917.

⁹³⁹ *Sn44*, § 918.

⁹⁴⁰ *Sn44*, § 378.

⁹⁴¹ *Sn44*, § 915.

⁹⁴² GUIDO, HUMBERTO A. O. Providência Divina e Ação Humana, a Idéia de História na Scienza Nuova, de Vico. In: **História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau**. Ilhéus: Editus, 2006, p. 138.

adaptativa do cérebro de aprender e evoluir, que possibilita mudanças de características morfofuncionais de acordo com as exigências do ambiente. Por essa capacidade, o cérebro se modifica favoravelmente em sua estrutura e funcionamento, sob o efeito de estímulos apropriados e constantes.⁹⁴³

Nesses termos, a ideia de Vico, em torno da natureza histórica do homem, não se mostra algo ultrapassado, nem mesmo no campo da ciência.

Uma natureza humana histórica, mutável, pela qual o homem sofre modificações da mente pelo ambiente, exige que direitos humanos e fundamentais o acompanhem nessa mudança.

Nesse aspecto, a natureza do homem primitivo é diferente da antiga, que difere da medieval, não se confunde com a do homem moderno, que não mais se identifica como a do homem contemporâneo, essencialmente tecnológica.

Diante disso, o caráter universal dos direitos humanos, como direitos absolutos, alheios em qualquer medida à relativização, apresenta-se como algo passível de questionamentos.

Vale lembrar que, no processo de redação da DUDH, a participação das nações periféricas foi reduzida ou, na maior parte das vezes, ratificá-la quando já pronta, por adesão aos termos redifgidos que lhes foram previamente apresentados, sem a possibilidade de discutir o conteúdo desses direitos. Deixaram-se assim duas alternativas para quem já não fosse membro da ONU: vir a tornar-se um membro, para ter assento e poder ser ouvido pelas demais nações num palco mundial, e assim ser reconhecida como uma “nação civilizada” ou, do contrário, ficando de fora desse fórum mundial, tornar-se uma “nação bárbara”, não civilizada.

Nessa situação de direito internacional, as nações menores passaram, inclusive, a relativizar sua soberania, em maior medida do que as nações entrais e, com isso, ampliaram seu espectro de submissão ao controle dos compromissos assumidos.

No Brasil, por exemplo, o reconhecimento, como direito fundamental, da presunção de inocência, até o trânsito em julgado da sentença condenatória, obsta o debate público nacional acerca de sua consequência prática, além de gerar uma situação desumana. Quem tem recursos financeiros para prolongar o processo, ao máximo, nas

⁹⁴³ Entre diversos outros: McGAUGH, James; LYNCH, Gary; WEINBERGER. **Brain and Memory. Modulation and Mediation of Neuroplasticity**. New York: Oxford University Press, 1995; SCHARTZ, Jeffrey M.; BEGLEY, Sharon. **The Mind and The Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force**. HarperCollins, 2014; DOIDGE, Norman. **The Brain's Way of Healing: Remarkable Discoveries and Recoveries From the Frontiers of Neuroplasticity**. New York: Penguin, 2015.

instâncias extraordinárias, na maior parte das vezes faz o suficiente para atingir a prescrição penal. Quem não tem recursos financeiros para isso não.

De outro lado, nos EUA, cada Estado da Federação detém ampla autonomia na matéria, podendo estabelecer pena de morte ou perpétua. Isso demonstra que as limitações da soberania das nações mais fortes é diferenciada, e menor, do que das nações mais fracas, mesmo envolvendo regras substancialmente criadas e impostas por elas. Como consequência dessa maior limitação de soberania, as nações periféricas tornam-se sujeitas à intervenção das nações centrais, em maior medida, sob a retórica da violação de direitos humanos com base na inobservância de compromissos internacionais assumidos a partir da ratificação de Tratados Internacionais.

Essa diferença da realidade jurídica e social entre nações maiores (centrais) e menores (periféricas), bem como a possibilidade de maior intervenção pela ratificação de compromissos internacionais, leva a que o próprio direito, nos países de Terceiro Mundo, sejam encarado de modo diferente das nações de Primeiro Mundo, mesmo quando envolva a interpretação uma mesma norma internacional relativa a direitos humanos, conforme será tratado a seguir.

2. Multiculturalismo e direitos humanos: a necessidade de ação referencial sobre os direitos humanos pela filtragem constitucional de tratados internacionais pelos países periféricos

Seguindo a lição de João Maurício Adeodato:

uma teoria mais adequada ao Brasil contemporâneo precisa acentuar o caráter polissêmico, não apenas do direito aplicado, mas também da ciência do direito tradicional, questionando e modificando as perspectivas habituais sobre a constituição e sua interpretação.⁹⁴⁴

Partindo dessa premissa, pretende-se aqui cumprir esse objetivo de apresentar uma raciocínio que parta, e se desenvolva, atentamente à condição periférica do Brasil: um país de Terceiro Mundo na era da globalização, que compartilha regionalmente na América Latina uma problemática político-social em parte comum e, de outra, cultural específica, que se destaca de todas as outras, como expressão de uma

⁹⁴⁴ ADEODATO, João Maurício. Jurisdição Constitucional à Brasileira: situação e limites. In: TOLEDO, Cláudia (coord.). **Atual judiciário: ativismo ou atitude**. Belo Horizonte: Fórum, 2022, p. 306.

identidade nacional, frente à abstração planificadora dos direitos humanos.

Em outros termos, os direitos humanos não atendem o caráter de universalidade que anunciam, do que decorre a necessidade de adaptar os direitos humanos à realidade local dos direitos humanos como forma de efetivamente se observar a diversidade e o multiculturalismo entre nações.

Esse enfoque orienta-se pela necessidade de interpretar os tratados internacionais de direitos humanos sob a perspectiva plural de um multiculturalismo na sua própria maneira interação entre ordenamento jurídico interno (nacional) e externo (internacional), em função da diversidade entre a realidade local e a internacional, de onde são elaborados os direitos humanos, para se mitigar o efeito planificador e uniformizante da cultura local nos países periféricos, e atento à relação de dominação internacional a que se encontram submetidos.

A condição particular de um país periférico, que administra e se desenvolve em torno de suas próprias idiossincrasias, não foi imaginada pelo legislador dos direitos humanos, o que torna necessário sejam seletivamente incorporados, segundo uma prévia análise de sua compatibilidade cultural, bem como, uma vez ratificados, sejam submetidos a uma filtragem constitucional que lhe destaque, do caráter universal, um perfil identitário à realidade nacional.

A construção internacional universalista de direitos humanos foi desenvolvida sob condicionamentos histórico-políticos identificáveis, orientados a um sentido comunitarista, por vezes incompatível com as demandas sociais específicas de um país periférico como o Brasil.

Para cruzar esse caminho, é necessário levar em consideração outro postulado proposto por João Maurício por Adeodato:

O texto normativo genérico previamente dado, elaborado pelo poder legiferante, não constitui norma jurídica, mas apenas fornece um ponto de partida para a construção diante do caso. Isso não é uma pregação missionária por um aumento de importância do Poder Judiciário, mormente sua cúpula, nem uma tentativa de combate a esse fenômeno, mas sim uma simples verificação.⁹⁴⁵

Os tratados internacionais de direitos humanos conversam numa linguagem marcadamente plástica, ambígua, aberta, conferindo ampla latitude de conformação pelo legislador e pelo intérprete, o que permite sejam incorporados num perfil identitário nacional, que os tornem independentes, significativamente, de padrões

⁹⁴⁵ *Idem*, p. 293.

internacionais de regulamentação, segundo as necessidades sociais locais, sejam de maximização, ou se contenção.

Toda incorporação de tratados internacionais, mesmo que pretensamente idealizada para reproduzir direitos, perpassa uma fase de apropriação de sentido, ao ser incorporado ao âmbito interno, pela ação conformadora do intérprete, em sentido amplo (constitucional, legal, administrativo, jurisdicional, profissional, etc).

O sentido ao termo apropriação (*Aneignung*) aqui utilizado é aquele tratado por Paul Ricoeur: “é a luta por superar a distância cultural, a distância do próprio sentido, ou ainda, do sistema de valores sobre o qual o texto se organiza”, “é compreensão pela distância, compreensão à distância.”, pela mediação do “grande atalho dos sinais de humanidade nas obras de cultura”⁹⁴⁶:

Toda interpretação se propõe vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete. Ao superar esta distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu.⁹⁴⁷

Para ser mais exato, a proposta é a de uma compreensão dos direitos humanos que leve tanto à desapropriação, em termos de seu caráter universal em que se anuncia (mas que não efetiva), quanto de apropriação, pela impressão, neles, de um caráter identitário ao direitos nacional, portanto de uma ação referencial de reconstrução-recontextualização do texto normativo de tratados internacionais de direitos humanos, tornando-os uma totalidade singular para a perspectiva plural e diferenciada, em termos culturais, dos países periféricos.

Nesses termos, o passo adiante, ao ser incorporado, é o de imprimir alma à linguagem normativa, pelo avanço do sentido ideal (sem pertença ao mundo físico ou psíquico) para a referência (real), que a enraiza na realidade.

A mera reprodução cristalina ou tradução automática dos direitos internacionais, reproduz formalmente o texto, e categoriza sentidos ideais, sem enraizamento na realidade onde serão referenciados.

A busca incessante pela universalização de direitos silencia o fenômeno da linguagem e, com ela, a historicidade da pré-compreensão subjacente a todo modo de aplicação.

Segundo Canotilho, “a historicidade da constituição significa que os homens, através de ações materiais, tentam conformar o futuro, de acordo com os

⁹⁴⁶ RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Trad. Teresa Louro. Lisboa: edições 70, p. 58.

⁹⁴⁷ RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Porto: Rés, 1978, p. 18.

condicionamentos das circunstâncias concretas (lógica da situação).”⁹⁴⁸

Apesar de Canotilho ter mudado de posição quanto a várias ideias defendidas na sua tese de doutoramento, o “Canotilho II” não abandonou os traços gerais do esquema substantivo subjacente à ideia de Constituição Dirigente. Nessa questão, inclusivel, chegou a esclarecer que continuou não defendendo a ideia de procedimentalização.⁹⁴⁹

O abandono foi, na verdade, da ideia de que a Constituição nacional pudesse subsistir como fonte substantiva ilhada de direitos na nova ordem global, porque, segundo ele, “a Constituição dirigente era, fundamentalmente, a Constituição do Estado. Sobranceira na sua posição, dá-se mal com a perda do território e de funções soberanas.”⁹⁵⁰

Nessa linha, segundo Canotilho, “retira-se, assim, centralidade teórica em dogmática à Constituição Dirigente e sugere-se o caráter dirigente de tratados internacionais instituidores da União Europeia.”⁹⁵¹

Com isso, manteve a posição substantiva de direitos, especialmente quanto ao tratamento dos princípios, passando apenas a deslocar o centro, da Constituição nacional portuguesa, para o sentido comunitarista exigido pelo Pacto Europeu integracionista. Foi por esse motivo que Canotilho, no contexto integracionista da Comunidade Européia, passou a defender que “a imperatividade desloca-se do texto constitucional para os estatutos de organizações supranacionais.”⁹⁵²

Foi nesse sentido que “Canotilho II” “abandonou” a Constituição Dirigente para, em seu lugar, passar a defender a interconstitucionalidade em rede:

Em termos de inter-organizatividade, elas vêm “conversando” com outras Constituições e com esquemas organizativos supranacionais, vão desbancando algumas normas, alguns princípios das próprias Constituições nacionais. Neste aspecto, pode-se falar de fraqueza das Constituições nacionais: quem passa a mandar, quem passa a ter poder são os textos internacionais.⁹⁵³

Essa reviravolta levou em conta o papel da Constituição portuguesa, no

⁹⁴⁸ CANOTILHO, José J. Gomes. **Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador: Contributo para a Compreensão das Normas Constitucionais Programáticas**. 2 ed.. Coimbra: Coimbra, 2001, p. 488.

⁹⁴⁹ COUTINHO, Jacinto N. M. (coord.) **Canotilho e a Constituição Dirigente**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 24

⁹⁵⁰ CANOTILHO, J. J. Gomes. “**Brançosos**” e **Interconstitucionalidade. Itinerários dos Discursos sobre a Historicidade Constitucional**. Coimbra: Almedina, 2012, p. 219.

⁹⁵¹ *Idem*, p. 223.

⁹⁵² *Idem*, p. 16

⁹⁵³ *Idem*, p. 15.

momento de integração de Portugal na União Europeia e de especial prosperidade⁹⁵⁴.

Nesse raciocínio, contudo, Canotilho não pensou a realidade de países periféricos, como o Brasil nem, de outro lado, a virtual existência de uma teoria constitucional comum e universalista.

Pelo contrário. A defesa passou a ser a de várias teorias da constituição, diante de uma nova realidade plural:

Quando estamos a falar em direito mitigado, em direito reflexivo, em direito pós-moderno, em direito mite, em direito desregulado, *verdadeiramente estamos a passar por uma outra fase que ainda não é possível obter no Brasil*. No fundo, estamos a imaginar uma teoria constitucional já pós-moderna, em que eu não existe centro, em que o Estado é um herói local, em que o Estado é um herói humilde, em que nós somos já uma parcela de um outro esquema organizativo. *Estamos a esquecer que no Brasil a centralidade é ainda do estado de direito democrático e social, que a centralidade é ainda do texto constitucional, que é carta de identidade do próprio país*, que são estes direitos, apesar de pouco realizados, que servem como uma espécie de palavra de ordem para a própria luta política. (...) *confesso, por isso, meu embaraço, porque a sua pergunta é fatal*.⁹⁵⁵

Essa análise distintiva de Canotilho em relação à América Latina, mas pendente de maiores reflexões, apresentada ao se confrontar com a “pergunta fatal” feita pelo Ministro Luis Roberto Barroso, em 2001, veio a ser repetida dez anos depois, ao sugerir “o caráter dirigente de tratados internacionais instituidores da União Europeia”, mas deixando clara a diferença, novamente, uma década depois, em relação ao Mercosul: “Temos dúvidas quanto à transposição de plano desta ideia para o Mercosul, dado o caráter menos cogente do seu sistema de normas.”⁹⁵⁶

Nesses termos, o processo de globalização não prejudicou o pensamento, em termos jurídicos, da interação de ordenamentos jurídicos em termos globais, de inter-organizatividade regionais e, inclusive, nacionais. Estes, por sua vez, em todos âmbitos, podem se tratados por ângulos diversos, ao se efetuar sua referência, por países centrais (como a de países europeus), de maneira distinta ao que dos países periféricos (como o Brasil).

Em termos regionais, é o que se percebe nitidamente pelo contraste entre a tradição dos países periféricos da América Latina, e os centrais do velho continente, ou EUA.

A vocação dos dois últimos séculos do constitucionalismo latino-americano,

⁹⁵⁴ *Idem*, p. 33.

⁹⁵⁵ COUTINHO, Jacinto N. M. (coord.). **Canotilho e a Constituição Dirigente**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 35.

⁹⁵⁶ CANOTILHO, J. J. Gomes. “**Brançosos**” e **Interconstitucionalidade**. **Itinerários dos Discursos sobre a Historicidade Constitucional**. Coimbra: Almedina, 2012, p. 223.

contudo, foi de simplesmente importar direito estrangeiro.

Dentre eles, é o caso do Brasil, que segue firme no propósito de universalização de direitos humanos, mediante a incorporação crescente de tratados internacionais, bem como pela busca por oficializar interpretações internacionalistas sobre eles.

Essa iniciativa parte do consenso significativo em torno da existência de um “controle de convencionalidade”, baseada no que dispõem o 3º do art. 5º, da CR/88.

Tal atitude, contudo, que representa o atual discurso oficial do meio jurídico, é defendida como sendo “um método totalmente inovador de controle da produção normativa doméstica dos atos normativos do poder público, que tem como paradigma não somente a Constituição do Estado, mas também as Convenção Internacionais sobre direitos humanos ratificados pelo Estado e em vigor no Brasil.”⁹⁵⁷

Na prática, segundo essa leitura, o § 3º do art. 5º, da CR/88 horizontalizou a eficácia normativa da Constituição com os Tratados de direitos humanos ou, em outra vertente mais avançada, os Tratados Internacionais de Direitos Humanos chegam a ser defendidos como portadores de normas de eficácia ainda maior, por abrangerem valores universais.

Essa leitura repousa na persistência daquela vocação em importar direito estrangeiro, sem se atentar, antes de tudo, pela análise de sua compatibilidade cultural, e projeção de suas consequências derivadas do modo de funcionamento, para dizer no mínimo, “bem peculiar” da sociedade brasileira.

Essa maneira exógena de juridicidade externa e abstrata, alimentada pelo universalismo, acarreta consequências negativas, ligadas ao decréscimo da densidade normativa, inefetividade do sistema, como um todo, que se desdobra numa naturalização da programaticidade e indeterminação das normas, ao mesmo tempo que alarga o raio significativo do preceito legal, e potencializa a variante decisionista de toda interpretação que venha a ser operado sobre ela.

Esse atitude simplificadora de consagrar uma “religião dos direitos humanos” anula, ao mesmo tempo que faz desaparecer, a autoridade e a tradição, ocasionando relações sociais cada vez mais fragmentadas, em boa parte resultado de seus

⁹⁵⁷ É o caso, por exemplo, da obra MARINONI, Luis Guilherme; MAZZUOLI, Valério O. (org.), **Controle de Convencionalidade**. Gazeta Jurídica, 2013, que reúne diversos artigos de autores nacionais consagrados que defendem essa linha, que sugere a existência de controle de convencionalidade como isso fosse uma consequência lógica e necessária de paradigma determinado pela norma do art. 5º, § 3º da CR/88.

usos e abusos na sociedade democrática contemporânea, com efeitos espirituais (mente e coração) devastadores.⁹⁵⁸

A ilusão de um suposto florescimento de direitos sem limites alimenta um aumento desenfreado de expectativas, emparedando o Estado numa situação de exigências sem fim, algumas delas legítimas (ex.: direitos sociais como educação e alimentação em países periféricos), e outras nelas embaralhadas com incentivos de menor importância para a sociedade, que limitam as possibilidades de satisfação daquelas essenciais (no Brasil, por exemplo, a Lei 8.313/1991, ou Lei Rouanet). Direitos essenciais e inessenciais se embaralham, ao mesmo tempo que se confundem, numa mesma gramática denominada genericamente, e santificada, de “direitos humanos”.

A visão de norma subjacente a esse discurso oficial, é abstrata e positivista, que retira do discurso normativo sua temporalidade, por considerá-lo como algo independente do mundo e da ambiência cultural onde referenciada; e entende o intérprete, de outro lado, como um agente passivo reificado, refém de significados normativos pré-estabelecidos.

Ao tratar do âmbito da norma, João Maurício Adeodato chama a atenção para isso: “a equiparação entre texto e norma retira a temporalidade do direito. Todo acontecimento real é necessariamente inserido no tempo, a temporalidade é caráter essencial da realidade e o direito é um fenômeno real.”⁹⁵⁹

Essa tendência à universalização tende à anulação da cultural local, por efeito da abstração, ocasionando o funcionamento do direitos em ritmo de distopia e inefetividade.

Esse caso de estrangeirismo, contudo, descolado da historicidade local, incorre em contradição, ao traduzir uma norma que, no direito comparado, nunca foi aplicado dessa maneira: a Constituição dos EUA.

O direito norte-americano sempre foi praticado, em âmbito doméstico, em ostensivo desdém ao direito internacional (tal como nas relações interestatais).

A nona emenda foi introduzida na Constituição norte-mericana pelos "Pais Fundadores", pelo receio de que as gerações futuras viessem a desconsiderar direitos não previstos na Declaração de Direitos, com a seguinte redação:

Nona emenda (Os direitos enumerados): a enumeração de certos direitos na

⁹⁵⁸ LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves Pranchère. **Human Rights on Trial. A Genealogy of the Critique of Human Rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 1.

⁹⁵⁹ ADEODATO, João Maurício. Jurisdição Constitucional à Brasileira: situação e limites. In: TOLEDO, Cláudia (coord.). **Atual judiciário: ativismo ou atitude**. Belo Horizonte: Fórum, 2022, p. 304.

Constituição não deve ser interpretada no sentido de negar ou menosprezar outros retidos pelo povo.⁹⁶⁰

No entanto, esse dispositivo constitucional não desempenhou qualquer papel de relevância na história constitucional dos EUA, nem mesmo no pós-guerras, após a DUDH de 1949, e chegou a ser considerado, até a década de 1980, esquecido ou irrelevante por diversos juristas norte-americanos, conforme conta Kurt T. Lash, ao narrar a história desta emenda.⁹⁶¹

Ao invés do universalismo, os EUA mantiveram-se provincialistas, mesmo no pós-guerras, quando da difusão dos direitos humanos pelo mundo, conforme observou Bruce Ackerman (a citação é extensa, mas importante):

Somente uma coisa está clara: os constitucionalistas americanos tem tratado desse tema com surpreendente indiferença. Eles ficaram felizes em comemorar a queda do Muro de Berlim e em celebrar a ascensão do constitucionalismo mundial com uma orgia de excursões a países distantes que precisavam de conhecimento jurídico. Mas *a transformação global ainda não teve o menor impacto no pensamento constitucional americano.* O típico juiz americano não pensaria em aprender com uma decisão dos Tribunais Constitucionais da Alemanha ou da França. Nem o típico professor – supondo, contrafaticamente, que ele seria capaz de acompanhar a argumentação dos nativos no idioma original. *Se a prática e a teoria constitucionais americanas têm se movido em alguma direção, é na do enfático provincialismo.* Por toda última década, estivemos discutindo a compreensão original das Constituição de 1787, da Declaração de Direitos (Bill of Rights), e das Emendas da Reconstrução com renovada intensidade. Independentemente da sua utilidade para os americanos, *esse debate não enfrenta os textos de significado constitucional para o resto do mundo* – para quem os documentos paradigmáticos foram escritos por liberais ocidentais no traumático período pós-Segunda Guerra Mundial: a Declaração Universal de Direitos Humanos, ou a Convenção Europeia, ou a Constituição Alemã. *Esses marcos da nova era, porém, não aparecem nos radares americanos.* O juiz ou advogado padrão mal se abalariam quando informados, por exemplo, que as normas vigentes nos EUA sobre a pena de morte e direitos sociais violam princípios constitucionais fundamentais, no entendimento do resto do mundo. (...) por ora, estou mais interessado na forma pela qual *os professores americanos*, e não os advogados, *deveriam estar se orientando em relação à transformação mundial que está ocorrendo à nossa volta.*⁹⁶² (destaque nosso)

A ascensão da ideia de inter-organizatividade (interconstitucionalidade, intertextualidade, acoplamento estrutural, racionalidade transversal, etc), surgiu a partir do contexto regional da Comunidade Europeia, influenciado pela globalização, mas não retirou desta sua causa imediata, eis que passou a ter sentido somente num âmbito regional capaz de sustentar um forte apelo comunitarista, que nada se confunde com a adesão espontânea de tratados internacionais isolados, como é o caso do Brasil.

⁹⁶⁰ “Ninth Amendment (“The enumerated Rights”): The enumeration in the Constitution, of certain rights, shall not be construed to deny or disparage others retained by the people.

⁹⁶¹ LASH, Kurt T. **The Lost History of the Nith Amendment.** New York: Oxford, 2009.

⁹⁶² ACKERMAN, Bruce. **A Ascensão do Constitucionalismo Mundial.** In. NETO, Cláudio P. S; SARMENTO, Daniel (org) **A Constitucionalização do Direito: Fundamentos Teóricos e Aplicações Específicas.** Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2007, p. 90-92 .

A ideia supranacional foi fortalecida pelos compromissos comunitários decorrentes da integração à Comunidade Europeia, notadamente da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, que a partir de 2007 passou a ser vinculativa para todos os membros, exceto na Polônia e Reino Unido.

Por meio disso, todos os direitos até então distribuídos em diferentes instrumentos legislativos, foram reunidos num único documento, para proporcionar maior clareza e visibilidade aos direitos fundamentais e, através disso, desenvolver um conceito de cidadania da União.

Na época, “Canotilho II” descreveu esse processo da seguinte maneira:

As ideias sistêmicas luhmanianas influenciaram profundamente as construções intelectuais. (...) Foi apontando para a ideia de Constituição evolutiva, porque era uma ideia interessante a nível de inter-organizatividade. E esta é uma das premissas básicas de Luhmann, que veria na ideia de Constituição evolutiva uma possibilidade na própria evolução do constitucionalismo europeu. Não é por acaso que o Tribunal de Justiça das Comunidades começou a falar (antes do tempo, a meu entender) de “Constituição Europeia”, sem haver um poder constituinte a criá-la. Finalmente, a ideia de que, no contexto atual, a Constituição e o seu estado não respondem aos esquemas de organizações em centro e sem directividades, ou seja, esquemas de organizações sistêmicas, e uma organização sistêmica autopoietica é aquela que se constrói a si mesmo.⁹⁶³

Nesses termos, a ideia de inter-organizatividade é própria dos países europeus, diante do processo comunitarista e integracionista, que nada se confunde com outras realidades regionais (norte-americana, latino-americana, africana, dos países árabes, etc), as quais, por isso, por não se encontrarem inseridas no contexto de um processo de integração comunitarista, não se permite aventar a hipótese, senão utópica, da existência de direitos supranacionais, derivados de interações transversais, entre os países periféricos.

A era da globalização, portanto, continua sendo vivenciada por experiências e perspectivas diferentes, condicionadas por inúmeros fatores culturais, visões particularistas de mundo, por vezes contrastantes, retrógradas e conservadoras (por diversos aspectos de elitismo, desigualdade social, insegurança, violência, miséria, falta de acesso a redes e tecnologias, etc).

As nações periféricas da América Latina, de uma maneira geral, compartilharam experiências culturais, associadas a regimes ditatoriais, marcante desigualdade social, colonização, exploração, escravidão, segregação, etc.

Essa é uma realidade bem específica, não compartilhada pelo atual estágio das nações centrais, que assim vivem paralelamente, funcionando de maneira diacrônica,

⁹⁶³ COUTINHO, Jacinto N. M. (coord.). **Canotilho e a Constituição Dirigente**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 23.

em plena era da globalização.

A América Latina é um continente marcado por caudilhos autoritários. Como reflexo, as Constituições tenderam a serem vistas como expressões da arbitrariedade própria de líderes personalistas, com uma dinâmica conservadora.

O constitucionalismo norte-americano que lhe serviu de base, por outro lado, simbolizou um modelo de limites, de contenção do poder, de separação da Igreja e do Estado; foi um modelo pensado em termos de reorganização jurídica de uma nova sociedade numa escalada descolonização, mas nunca atingiu, de fato, a emancipação.

Entre as especificidades regionais, encontra-se a de uma organização desbalanceada do poder, concentrada no executivo, mediante um presidencialismo fortalecido, que encontra paralelo no constitucionalismo europeu, tampouco no norte-americano, que lhe serviu de base imediata:

A maioria das Constituições Liberais-Conservadoras favoreceu o tradicional sistema de divisão de poderes acompanhada de um sistema de pesos e contrapesos, na linha do modelo Constitucional Norte-Americano. Entretanto, como consequência de pressões conservadoras, as novas Constituições Latino-Americanas introduziram algumas mudanças significativas em relação ao inspirador exemplo os Estados Unidos. Tipicamente, eles criaram um poder executivo muito forte, que desafiou a estrutura dos equilíbrios que então caracterizou o tradicional sistema de pesos e contrapesos.⁹⁶⁴

É natural que, nessas condições, os mesmos direitos nominalmente considerados, encontrem uma estrutura e sentido nas nações periféricas, consideravelmente diverso do das nações desenvolvidas em questões que, para a realidade deles, de tão básicas nem sequer precisam ser reconhecidos, pois já pressupostos.

Nos EUA tem-se a ideia de “Constituição viva” (*Living Constitution*), ou pragmatismo judicial, em que a Constituição é referida como a lei viva do país, um documento vivo, cujo significado evoluiu com as mudanças de valores e normas de cada nova geração, transformados de acordo com as necessidades da época e da situação, tal como defendido por defensores do método vivo de interpretação, como Brice Ackerman⁹⁶⁵ e Michael Kammen. Por lá, ao lado da classe intelectuais, a massa dos cidadãos invoca regularmente direitos constitucionais, independentemente do nível educacional, tarefa facilitada pela própria extensão da Carta política, um texto sintético e efetivo.⁹⁶⁶

⁹⁶⁴ NINO, Carlos Santiago. **Fundamentos de derecho constitucional: análisis filosófico, jurídico y politológico de la práctica constitucional**. Buenos Aires: Astrea, 1992.

⁹⁶⁵ ACKERMAN, Bruce. Oliver Holmes Lectures. The Living Constitution. **Harvard Law Review**, Cambridge, n. 7, vol. 120, p. 1737-1812, May 2007.

⁹⁶⁶ No estado do Texas, por exemplo, o fazendeiro menos cultos, especialmente os republicanos, invocam constantemente, como direito individual, a segunda emenda da Constituição, para justificar e proteger os direitos dos proprietários de armas. Por lá, a barreira da necessidade de licenças para portar armas em público chegou ao ponto de ser suprimida por uma lei de “porte constitucional”. Disponível em:

Já no Brasil, a Carta político, minuciosamente analítica e em grande parte programática, é de fato conhecida, em toda sua extensão, por uma pequena minoria, mesmo dentro da classe dos bacharéis em direitos.

No âmbito da teoria da constituição, um exemplo prático desta abordagem culturalista a que aqui se faz referência, ou seja, que efetivamente enxerga e parte da historicidade regional da América Latina e, com ela, o padrão de cultura das nações periféricas, é a do constitucionalista argentino Roberto Gargarella.

Com uma abordagem historicista, Gargarella trata do constitucionalismo latino-americano a partir de seus próprios problemas e contradições, de maneira autônoma em relação ao constitucionalismo americano e europeu. Baseando-se nisso, seu pensamento alcança um horizonte teórico, destes países periféricos, incomparável, em relação aos vários juristas que se limitam ao discurso planificador da universalização. Essa visão avançada, por sua vez, é a única que alcança um real direcionamento da normatividade nacional para a solução de idiosincrasias locais, numa espécie de constitucionalismo de equilíbrio, sem fundamentar-se em construções abstratas e desconectadas com a realidade de países periféricos.

Gargarella, por exemplo, trilhando um caminho culturalista, ordena e classifica o constitucionalismo latino-americano em cinco períodos, diferentemente da tradição manualística nacional, pouco sintonizada com a realidade e a historicidade brasileira.⁹⁶⁷

Partindo dessa visão historicista do direito constitucional, Gargarella defende que, para introduzir mudanças sociais na Constituição, é necessário tomar como prioritário o trabalho sobre a área que hoje justamente descuidam; a da organização do poder, por ele denominada denomina de “a casa de máquinas da Constituição.”

Os constituintes tendiam a deixar intocada a “sala de máquinas” da Constituição, ou seja, a área da Constituição em que se define o processo democrático de tomada de decisão. As portas da “sala de máquinas” estavam trancadas com cadeados, como se o tratamento dos aspectos relacionados com a organização do poder só pudesse ser deixado aos grupos mais relacionados, ou mais directamente ligados, ao poder dominante.(tradução livre) ⁹⁶⁸

<https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/texas-aprova-lei-que-elimina-necessidade-de-licenca-para-portar-armas-em-publico/> (acesso em 28 de março de 2024).

⁹⁶⁷ “1º) Primeiro Constitucionalismo latino americano (1810-1850), da declaração de independência até meados do séc. XIX; 2º) Período fundacional do constitucionalismo de fusão (1850-1890): quando se produz o crucial pacto constitucional entre liberais e conservadores; período que ditaram as principais Constituições da região; 3º) Crise do constitucionalismo pós-colonial (1890-1930); 4º) Constitucionalismo Social (1930-1950): projetos dirigidos a converter as velhas Constituições em Constituições novas, dirigidas a retomar a “questão social”; 5º) Novo Constitucionalismo latino-americano (final do séc. XX em diante).” GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución. Dos siglos de Constitucionalismo em América Latina (1810-2012)**. Buenos Aires: Katz, 2016.

⁹⁶⁸ *Idem*, p. 334.

Esta é uma ótica regionalista que retrata bem problemas relacionados à realidade de países periféricos como o Brasil, que não podem ser alcançadas pela simples visão abstrata universalista de incorporação fria e tradicional dos direitos humanos.

A reprodução pura e simples de direitos humanos universais, da maneira em que são apresentados em tratados internacionais, por meio de linguagem genérica, ambígua, imprecisa, própria de direitos universalistas e universalizantes, com o propósito de, posteriormente, serem regulamentados segundo modelos internacionais pré-estabelecidos, ignora todas as circunstâncias do ambiente onde será aplicado e, juntamente com isso, diversas possibilidades de solução mais adequada e, portanto, justa, à questão que visa regular, pela necessidade de rebalanceamento normativo de uma situação originária desbalanceada.

Por outro lado, a simples internalização de direitos humanos, sob a forma de direitos sociais, por meio de normas programáticas, sem estipulação de prazo para efetivá-lo (seja o legislador, o executivo, o judiciário ou qualquer intérprete, seguindo a Ideia de sociedade aberta de intérpretes da constituição), consolida uma miríade de “cláusulas dormentes”, “inativas”, que comprometem a efetividade do ordenamento como um todo, ou seja, despotencializa a eficácia sistêmica da Constituição e do ordenamento jurídico, na medida em que naturaliza seu descumprimento, normaliza sua inobservância, e confere descrédito às promessas jurídicas positivadas.

A ambiguidade inerente a direitos universais (ou à universalidade de direitos), guarda o perigo, principalmente em países periféricos (mais volúveis às expressões concentracionistas de poder), de tornem-se sujeitos à realização de variados tipos de interesse, e abusos, facilmente passíveis de acobertamento, seja pela brisa humanitária do topos universalista, baseada na virtual ideia de senso de humanidade, como que pertencente a todos nós.

O discurso universalista no direcionado a uma internacionalização desmedida dos direitos, sugere que as nações periféricas estejam vivenciando, por ação dos direitos humanos, um “processo civilizatório” destinado a alcançar o patamar das nações “desenvolvidas”, o que sugere, também, a persistência da antiga ideia de aculturação de povos bárbaros e primitivos, mediante a catequese de direitos, baseados no sistema de dominação dos países centrais sobre os periféricos.

É com base nisto que, aqui, tem-se por mais adequado, ao caso do Brasil, o modelo de interação entre sistemas, a partir da idéia de *ius gentium* do período justinianeu,

retratado nas Institutas (**Inst. 1, 2, 1; Inst. 1, 2, 7 e D. 1, 1, 7**), desenvolvido e reelaborado por Vico a partir de sua epistemologia pessoal, “retórico-metafísica”.

Ao contrário do modelo autopoiético das teorias sistêmicas, baseadas no monismo epistemológico entre ciências sociais e ciências da natureza, subjacente aos modelos de internacionalização baseados na ideia de interorganizatividade, o humanismo aqui proposto permite conciliar a ideia retórica e transcendência, própria à noção de sacralidade da pessoa humana, ou seja, pensar ontologicamente os direitos humanos como valores absolutos, ao mesmo tempo que historicizados pelo direito nacional, pela visão própria identitária de direitos fundamentais, o qual permite a distinção, precisamente delimitada, entre as balizas do *ius civile*, o *ius gentium*, e o *ius praetorium*:

em época justinianeia, o *ius gentium* indicava não mais as normas do comércio (derivada dos costumes), mas preponderantemente as normas estabelecidas entre as nações, um *ius inter gentes*. (...) no contexto das Institutas, *ius gentium* é o direito da comunidade internacional. E, em contraposição, *ius civile* seria o direito da nação (ou povo) romana. Esta última expressão é em outros trechos das Institutas, empregada em oposição ao direito posto pelos pretores (o chamado *ius honorarum* ou *ius praetorium* – **Inst. 1, 2, 7**). Neste sentido mais estrito, *ius civile* é aquele que deriva de leis, plebiscitos, senatosconsultos, constituições imperiais ou da atividade dos jurisconsultos (D. 1, 1, 7) (destaque nosso)⁹⁶⁹

A atual confusão, no direito brasileiro, entre direito interno e externo, e da ideologia jurídica de aplicação do “controle de convencionalidade”, orientada à horizontalização de direitos humanos retificados em tratados internacionais com os direitos constitucionais fundamentais, e em abandono à centralidade identitária da CR/88 (atitude que esta tese toma como objeto de crítica), necessária e imperativa para a realidade periférica brasileira, veio a encontrar recentemente um exemplo significativo.

A CR/ 88 (art. 93, inciso III) e a Lei Orgânica da Magistratura (Lei Complementar 35, de 14 de março de 1974), regulam o acesso a tribunais, por promoção, pelos critérios alternados de antiguidade e merecimento. Não há previsão legal ou constitucional por qualquer outro critério.

A Resolução 525 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que trouxe modificações ao art. 1º da Resolução CNJ 106/ 2010, contudo, acrescentou o critério de gênero. Através disso, regulamentou diretamente, pela via administrativa, tratados internacionais que regulam a eliminação de discriminações contra as mulheres.⁹⁷⁰

⁹⁶⁹ MORAES, Bernarndo B. Comentários. In: **Institutas de Jusitiano**. trad. Bernarndo B. Moraes. São Paulo: YK, 2021, p. 63.

⁹⁷⁰ O site do CNJ não apresenta como fundamento jurídico da Res. 525 de 27/09/2023, no item “Legislação Correlata” a CR/88, nem a Lei Orgânica da Magistratura (LC 35/ 1974), mas apenas os seguintes Tratados Internacionais: Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra Mulheres

O jurista Ives Gandra da Silva Martins veio a ser consultado acerca dessa questão. Em parecer fundamentado de 49 páginas, respondeu à consulta, elaborada na forma de duas perguntas, da seguinte maneira:⁹⁷¹

1) Consulta: Considerando o Estatuto da Magistratura contemplado na Constituição Federal e na Lei Orgânica da Magistratura, desbordou ou não o Conselho Nacional de Justiça de suas atribuições constitucionais ao expedir a aludida Resolução n. 525/2023?

Resposta: Sim. A Resolução 525/2023 desborda completamente os limites de competência do CNJ ao criar novos critérios além daqueles previstos no Estatuto da Magistratura e no art. 93 da CF.

2) Consulta: À luz da Constituição Federal de 1988, da Lei Complementar n. 35, de 14 de março de 1979, e dos tradicionais parâmetros historicamente empregados pelo Eg. Tribunal de Justiça de São Paulo, pode o gênero ter-se com critério juridicamente válido para a aferição do merecimento para fins de acesso aos tribunais?

Resposta: Não. O critério de gênero não é um conceito objetivo, apto a se enquadrar como um critério de igualdade e de validade para ser aplicado na promoção de magistrados e, até mesmo, como regra para realização de concursos públicos.

Colocada a questão em termos epistemológicos de internacionalização de direitos, no processo de incorporação de tratados de direitos humanos ao direito interno, no item seguinte será tratado o passo seguinte, e derradeiro, de uma aplicação humanista dos direitos fundamentais.

3. A especificação cultural dos direitos humanos na aplicação

Ao serem positivados em documentos escritos, sejam como direitos fundamentais por Cartas políticas nacionais, seja por declarações internacionais, os direitos humanos assumiram um peculiar atributo de universalidade, diferente daquele que foi pensado e anunciado: ao assumir a forma escrita, como direito positivo, passa a encontrar-se em estado de latente abstração, ou seja, independe do contexto cultural em que reconhecido, mas que vem a se particularizar quando ganha ambiência social no momento da aplicação para sua fruição empírica pelo cidadão.

(CEDAW); Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial; Decreto n. 1.973, de 1º de agosto de 1996 – Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher – Convenção de Belém do Pará; Decreto n. 10.932, de 10 de janeiro de 2022 – Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância; Declaração e Plataforma de Pequim da ON. Disponível em <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/5277>. Acesso em 25 de março de 2024.

⁹⁷¹ Esse parecer foi juntado aos autos do Mandado de Segurança Cível (Processo 2079924-89.8.26.0000) impetrado perante o Órgão Especial do Tribunal de Justiça de São Paulo (TJSP) por 20 juízes estaduais, contra a legalidade de edital publicado pelo próprio TJSP para promoção ao cargo de desembargador pelo critério de gênero com base na Res. 525/2023 do CNJ. Disponível em: https://www.migalhas.com.br/arquivos/2024/3/F6309349D5EBBA_PARECERMAGISTRATURAVERS_AOPUBLI.pdf. Acesso em 27 de março de 2024.

É na pragmática, ao se efetuar a referência, que, absorvida pela consciência jurídica de uma nação, os direitos humanos são particularizados e, através disso, adaptados à cultura local. Uma vez aplicados por via da hermenêutica e retórica jurídicas, ganham ambiência, ao mesmo tempo que são relativizados, a um determinado modo particular de existir e se relacionar concretamente.

Pelo caminho da hermenêutica, busca atribuir máxima juridicidade (legitimidade) e mínima arbitrariedade à decisão jurídica, segundo o desígnio de mínimo arbítrio e máxima realidade jurídica. Esse recurso mostra-se necessário para que a determinação do sentido da lei não se realize de modo arbitrário. O intérprete traz a estabilidade da força do texto no momento da aplicação, e não de sua subjetividade, que é apenas passageira, contingente, conforme já advertido pela antiga hermenêutica tradicional metodológica.⁹⁷²

Ao fazer isso, o intérprete expõe uma compreensão que lhe é própria, acerca do sentido da norma jurídica, ao sintetizar o confronto entre o significado do fato com o do texto legal.

Esse ato se dá pelo rompimento da distância entre o horizonte cultural de elaboração da lei, e o presente, quando de sua aplicação. O texto legal, em si, isolado do intérprete, é uma abstração sem realidade, com significado apenas potencial. Como abstração, a norma é, em si, puro significante, destituído do evento da compreensão. O significado da norma é determinado pela unidade entre a significação imanente do texto legal e o evento de sua compreensão, quando o intérprete, retoricamente articula, ao auditório, argumentos voltados a persuasão de que aquela é a melhor interpretação a ser considerada, dentro da margem de imprecisão contida na ambiguidade da linguagem.⁹⁷³

Como um acontecimento, a interpretação realiza-se como apropriação do texto, ao negar-lhe como pura potencialidade de sentido, como norma efetivada no caso concreto. Sua tarefa é esta: tornar real, realizar, efetivar sentido àquilo que é, *a priori*, apenas potencialidade. É a negação da generalidade e abstração da norma pela

⁹⁷² “O direito é o domínio do mínimo arbitrio, e por definição. O seu conteúdo de realidade, como mínimo necessário, por natureza tem de ser realizar como mínimo arbitrário, ou melhor, como a mais perfeita conjugação com o sentido dominante de realidade, em máximo grau de identidade com o conteúdo infra individual de realidade, de realidade do meio.” CAMPOS, Carlos. **Hermenêutica tradicional e direito científico**. Imprensa Oficial, 1970, p. 237.

⁹⁷³ ADEODATO, João Maurício. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo**. 2ª. ed. São Paulo: Noeses, 2014, p. 287.

particularidade do caso concreto, ou seja, a determinação singular de sentido para cada caso a partir da significação imanente da norma.

Assim, o intérprete-aplicador opera a mediação entre a tendência generalizadora da significação normativa *a priori* – pela qual todos são formalmente iguais perante a lei, o que é próprio da abstração de um estado de sistema – e a tendência individualizadora da necessidade de justiça no caso concreto, obedecendo, para isso, a um processo de adequação valorativa para alcançar-se o justo concreto: a igualdade na lei.

Dessa maneira, além de, pela via hermenêutica, determinar o sentido da lei, há de lançar argumentos que, retoricamente, justifiquem aquele significado como o que mais se ajusta ao caso concreto, fazendo-se, para isso, guiar pela prudência, segundo os efeitos práticos decorrente de sua aplicação.

Assim, na linha do que preconizado por Nelson Saldanha, o intérprete funciona como um elemento ativo na aplicação jurídica, ao canalizar valorativamente, dentro da variedade significativa de um estado de sistema, aquele significado que se ajuste como próprio ao caso concreto:

“O sujeito é sempre ativo (*activus*), o ato é sua realidade específica, e o fato de ele ser sujeito do pensar e do compreender não desmente sua condição de sujeito do agir e do fazer [...] Ao atuar, dentro dos contextos e dos momentos, o sujeito (*cela va sans dire*) assume valores e cumpre opções. Ao conhecer seus próprios atos, o sujeito nivela a sua consciência com sua existência.”⁹⁷⁴

A aplicação é criativa no sentido de atribuição de sentido, mas não no de criação do direito, como invenção de sentido pelo intérprete – do contrário iria se desgarrar do direito posto, legislado –, mas de “descoberta do direito que existe já em *estado latente* no sistema positivo”,⁹⁷⁵ segundo a revelação adequada do sentido legal, e de qualquer um extralegal, que o justifique ser invocado para sua adaptação.

A aplicação representa, nesse aspecto, uma tarefa, contínua e incessante, de recontextualização-atualização do sentido objetivo do texto legal (a *mens legis*, ou *voluntas legis*), conforme se tem, por exemplo, na posição objetivista de Ferrara:

A lei é expressão da vontade do Estado, e tal vontade persiste de modo autônomo, destacada do complexo dos pensamentos e das tendências que animaram as pessoas que contribuíram para sua emanção. O intérprete deve apurar o conteúdo de vontade que alcançou expressão em forma constitucional, e não já as volições alhures manifestadas ou

⁹⁷⁴ SALDANHA. **Ordem e hermenêutica**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 224.

⁹⁷⁵ FERRARA. **Interpretação e aplicação das leis**. Armenio Amado, 1978, p. 171.

que não chegaram a sair do campo intencional. Pois a lei não é o que o legislador quis ou quis exprimir, mas tão somente aquilo que exprimiu em forma de lei. [...] pela sua aplicação a lei desprende-se do legislador e contrapõe-se a ele como um produto novo, e por isso a lei pode ser mais previdente do que o legislador [...] o intérprete deve buscar não aquilo que o legislador quis, mas aquilo que na lei aparece objetivamente querido: a *mens legis* e não a *mens legislatoris*.”⁹⁷⁶

O texto jurídico não é um enunciado linguístico separado da normatividade, mas um elemento do direito positivo, posto em ação, que revela, pela atualização, os valores constitutivos do direito vigente. O texto legal não é, propriamente, algo separado da norma – como se a norma fosse mero resultado do método utilizado na interpretação –, mas constitutivo do evento da sua compreensão: a situacionalidade do intérprete impõe, a cada evento, uma nova compreensão.

Uma leitura humanista reconhece a ordem jurídica como uma obra aberta, de cultura, que significa e sempre tem algo a dizer sobre si mesmo. Simbolicamente o direito objetivo é a desocultação objetivada da verdade de si, como justiça concreta. Subjetivamente, não concebe o significado da norma como alheia de si (separação abstrata significante-significado).

O que é objetivamente inscrito, como imanente ao texto, caracteriza apenas relações sintáticas entre signos (postulado semiótico). A realização de justiça no caso concreto exige, sempre, um avanço criativo que rompa a polissemia do texto, mediante a defesa argumentativa de um determinado sentido, como sendo o mais justo e adequado para aquele caso específico.

Nessa abordagem culturalista, o texto do direito positivo significa a inscrição da experiência jurídica, institucionalmente objetivada, mas tomada em si apenas como potencialidade semântica. A tarefa do intérprete do direito é, justamente, a de mobilizar e modelar o ordenamento através da interpretação textual, em contínua apropriação e revelação axiológica de sentido.

O elemento axiológico não é metajurídico, suprapositivo, como algo incorporado externamente ao direito (como pela religião, um direito divino, puramente moral ou costumeiro), mas característica imanente ao próprio direito revelado, progressivamente, mediante a operação de compreensão e revelação argumentativa das possibilidades semânticas do texto jurídico.

O contexto é constitutivo do texto jurídico. O texto engloba, pois, o entorno linguístico (como texto puramente verbal), bem como o contexto

⁹⁷⁶ *Idem*, p. 135.

metalinguístico (o contexto cultural e a mensagem de outros sistemas inseridos na cultura de seu tempo). Não se concebe um sistema de valores paralelo ao direito positivo. É o próprio sistema jurídico que consubstancia valores; estes, entretanto, determinados caso a caso.

Tomado isoladamente (abstratamente), o texto, pois, repousa num estado latente, na imanência de sua significação. Efetivamente aplicado, entretanto, o texto, como direito objetivo, encontra um amplo horizonte de sentido, uma estrutura aberta a diversos modos de atualização, segundo a determinação da compreensão daquele que questiona pelo seu sentido, e o modo argumentativo que retoricamente o explicita.

O apego ao “sentido objetivo do texto jurídico” não representa um retrocesso ao positivismo legalista, conforme já anotou o já manifestou o Tribunal Constitucional Federal Alemão, em decisão reproduzida por Konrad Hesse, que toma por base a teoria objetiva da interpretação:

“Decisivo para a interpretação de uma prescrição legal é a vontade objetivada do legislador que se expressa nela, assim como ela resulta do texto da determinação legal e da conexão de sentido na qual aquela está colocada. Não decisivo é, ao contrário, a idéia subjetiva dos órgãos participantes no procedimento legislativo ou de alguns de seus membros sobre o significado da determinação. Ao trabalho preparatório de uma prescrição cabe, para a sua interpretação, significado somente se ele confirma a exatidão da interpretação averiguada segundo os princípios indicados ou elimina dúvidas que no caminho indicado, somente, não podem ser removidas. BverfGE 11, 126 (130).⁹⁷⁷

O aspecto negativo do formalismo jurídico não diz respeito à sua vinculação ao texto legal, mas ao reducionismo de sua literalidade imediata, e à pretensão de fixar conceitos abstratas como entes autossignificantes, como se o sentido fosse independente do evento de sua compreensão.⁹⁷⁸

Aqui, essa característica atenta ao postulado de segurança jurídica, através de uma hermenêutica jurídica orientada pelo texto como fonte inesgotável de sentido (princípios, valores...), e em diálogo retórico com as fontes jurídicas supralegais, mas estas colocadas secundariamente como condicionantes pré-compreensivos de sentido. A estrutura do texto, como elemento ideal, mantém-se preservada, mas não sua compreensão, que modifica no tempo, ao alterar, a cada

⁹⁷⁷ HESSE, Konrad. **Elementos de Direito Constitucional da República Federal da Alemanha**. Porto Alegre: Fabris, 1998, p. 56.

⁹⁷⁸ NEVES, Castanheira. **Metodologia Jurídica. Problemas fundamentais**. In: *Stvdia Ivridica* 1, Boletim da Faculdade de Direito (Coimbra), 1993, p. 19.

evento, a situacionalidade do intérprete. É possível, portanto, cumprir a ordem textualmente definida, sem cair em um positivismo formal-legalista.

O aspecto estrutural do texto relaciona-se ao caráter sistemático do direito. Além de conferir clareza e facilitar o domínio de uma matéria, significa um critério de racionalidade intrínseca, como exigência de cientificidade na interpretação, pela pressuposição lógica da unidade e coesão de sentido.⁹⁷⁹

O aspecto ontológico diz respeito à situacionalidade do intérprete, à necessidade de constante atualização de sentido pela reivindicação da compreensão em condições singulares. Nessas condições, a noção de texto tensiona o ideal abstrato imanente de unidade interior e adequação do pensamento sistemático, com o seu elemento referencial transcendente contrário: o da tendência individualizadora da justiça no caso concreto.⁹⁸⁰

A norma, então, não é algo diferente do texto, como um resultado da interpretação, mas o próprio *ato*, o evento da compreensão que lhe imprime temporalidade pela revelação e atualização de seu sentido. O preceito deontico do texto não é isolado em seu sentido. Diz respeito a uma mediação entre a significação sincrônica dos preceitos jurídicos, e a isotopia do contexto de aplicação, ou seja, encontra-se na ação de mediação pela qual a significação virtual (potencial) torna-se concreta (efetiva), pela necessidade de um sentido justo (adequado) para o contexto de aplicação.⁹⁸¹

É a linguagem como discurso que pode ser fixada, e não língua (*langue*), a que Saussure faz referência:⁹⁸²

O estudo da linguagem comporta, portanto, duas partes: uma, essencial, tem por objeto a língua, que é social em sua essência e independente do indivíduo; esse estudo é unicamente psíquico; outra, secundária, tem por objeto a parte individual da linguagem, vale dizer, a fala, inclusive a fonação e é psicofísica. (...) A língua existe na coletividade sob a forma duma soma de sinais depositados em cada cérebro, mais ou menos como um dicionário cujos exemplares, todos idênticos, fossem repartidos entre os indivíduos. Trata-se, pois, de algo que está em cada um deles, embora seja comum a todos e independa da vontade dos depositários.

Como língua, a linguagem é um sistema atemporal, sem evento, sem

⁹⁷⁹ LARENZ, Karl. **Metodologia da ciência do direito**. 3ª. ed. Trad. José Lamego. Lisboa: Gulbenkian, 1997, p. 21.

⁹⁸⁰ CANARIS. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito**. Lisboa: Gulbenkian, 2008, p. 199.

⁹⁸¹ ALVES RODRIGUES, André Quintela. **A Hermenêutica Jurídica sob o paradigma da Teoria do Texto de Paul Ricoeur**. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 154.

⁹⁸² SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. Trad. Antônio C. São Paulo: Cultrix, 2007, p. 27.

acontecimento. É apenas virtual e fora do tempo, como condição prévia da comunicação. Somente em ação a linguagem é executada como evento, como a fala saussuriana (*parole*). Mas, por isso mesmo, deve fixar-se pois, como evento, é passageira e contingente.

A escrita salva a instância do discurso. O que ela fixa, não é a linguagem como evento, mas a significação.

Não se fixa o evento da fala, mas o “dito” do dizer, o *noema* do ato de falar: a exteriorização intencional do ato de discurso, constitutiva do par evento-significação. Por isso, a vontade do legislador (*mens legislatoris*) perde importância na interpretação jurídica, pois o que é inscrito não é o que ele quis dizer, mas aquilo que disse; o dito sobre o dizer. O evento de sua vontade, com isso, desvanece. O que se fixa, argumentativamente, quando na instância judiciária, é a sua significação no corpo de um julgado, sob a forma de uma sentença ou acórdão.

No direito, a tarefa do intérprete é o de revelar o dizer sobre o dito, aquilo que os romanos designavam como o espírito da lei (*mens legis*). Esse conteúdo espiritual destaca-se do momento da publicação pelo legislador e passa a existir de modo objetivo no momento da aplicação pelo intérprete. O resultado prático visado no contexto de aplicação, o especto teleológico, atua decisivamente sobre o texto, sobredeterminando-lhe camadas de sentido. O que permanece inalterado no tempo é seu enunciado como algo apenas exterior, corpóreo. A lei ganha existência, dimensão objetiva para o momento de aplicação. As consequências intencionadas pelo legislador (autor) deixam de ter importância. O texto legal assume uma estrutura aberta aos diversos modos de compreensão e atualização de seu sentido.

Como obra, o texto não é uma entidade linguística homogênea à frase, que difere dela em extensão. É uma totalidade finita e fechada, organizada em nível próprio: “Uma obra de discurso é mais do que uma sequência linear de frases; é um processo cumulativo, holístico.”⁹⁸³

Como totalidade ordenada, é estruturada segundo um trabalho de composição e disposição que o torna uma totalidade irreduzível à simples soma de frases. Essa “disposição” obedece a regras formais, a uma codificação que já não é de língua, mas de discurso. Essa noção de obra opera a mediação entre a irracionalidade do evento e a racionalidade do sentido, como fator de determinação

⁹⁸³ RICOEUR. **Interpretação e ideologias**. Porto: Francisco Alves, 1983, p. 53.

da linguagem jurídica.

Diferentemente da polissemia das palavras individuais e da ambiguidade das frases isoladas, que podem ser filtradas, pela isotopia do contexto, a plurivocidade textual, inerente à complexidade do sistema jurídica, abre-se a uma pluralidade de recontextualizações, (re) construções retoricamente articuladas. A relação entre o todo e as partes colabora nessa reconstrução. A arquitetura do texto toma a forma de um processo circular, “no sentido de que no reconhecimento das partes está implicada a pressuposição de uma espécie de todo. E, reciprocamente, é reconstruindo os pormenores que construímos o todo.”⁹⁸⁴

Enfim, a isotopia do contexto fático e social impõe ao intérprete a seleção sêmica das significações apropriadas para cada caso, segundo o ideal de efetivação de justiça no caso concreto, pela calibragem de valores teleologicamente orientados para a efetivação de justiça no caso concreto através de um juízo de equidade.⁹⁸⁵ Nesse aspecto, “a equidade situa-se do lado da justiça e concorre com ela para realizar o direito.”⁹⁸⁶

O contexto fático obriga a filtragem da plurivocidade de significações, pelo balizamento semântico entre a universalidade abstrata da norma e a particularidade empírica do caso. Pela aplicação, opera-se um burilamento semântico do fato bruto, ao lhe imprimir uma significação universal que, contudo, não é mais aquela abstração prévia à sua aplicação, mas uma adaptação (ao mesmo tempo que relativização, por sua especificação) do direito (no caso aqui tratado, dos direitos humanos), à cultura do espaço e tempo em que ambientalizados.

O peso de cada decisão não é medido e quantificado pela exatidão, mas pela aproximação do justo, mediante o auxílio da equidade. Cada caso apresenta contingências, particularidades, o que exige do aplicador uma “concreção do Justo na história, aquilo que o homem ordena na esfera de utilidades contingentes segundo a

⁹⁸⁴ RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação. O discurso e o excesso de significação.** Trad. Artur Mourão. Lisboa: edições 70, 2000, p. 89.

⁹⁸⁵ Nalini esclarece o significado de equidade jurídica pelo conceito de justiça do caso individual, particularizada ao caso concreto: “A justiça considera o caso individual sob a perspectiva da norma geral. A equidade procura encontrar a própria lei do caso individual para somente depois disso transformá-la também numa lei geral. Quando se procura diferenciar a justiça da equidade, se denota a distinção metodológica entre a noção de um direito justo. Extraída por dedução de certos princípios gerais, e um conhecimento do mesmo direito justo, mas conquistado por via indutiva e extraída da própria *natureza das coisas*. A equidade é a justiça de cada caso particular. É a justiça tratada com amor.” NALINI, José Renato. **Justiça. Reflexões sobre o Justo e o Injusto Humano.** São Paulo: Canção Nova, 2008, p. 59.

⁹⁸⁶ *Idem*, p. 16.

medida eterna da igualdade.”⁹⁸⁷

Esse o modo culturalista (humanista) de aplicação do direito, ao tomar a palavra como um modo de desenvolver a essência do ser humano:

Compreender a palavra, desdobrá-la, significa na tradição humanista "desenvolver a essência do ser humano", de modo que a filologia (o amor à palavra) deixa de ser apenas mais uma ciência, mas adquire o estatuto de filosofia e tem como objeto a essência do ser humano: por isso *studia humanitatis*; porque a palavra é compreendida como o aspecto que define o ser humano e adquire função orientadora.⁹⁸⁸

De outro lado, pela atitude científica, como forma estrutural de exposição do texto, o jurista adota o pensamento sistemático como um processo circular intratextual constitutivo de sentido. A noção estrutural de sistema reporta à idéia de unidade e ordenação, do texto como um conjunto unitário ordenado reduzível a princípios fundamentais no qual se pressupõe a relação de intercâmbio entre as partes e o todo.⁹⁸⁹

O direito ordenado em sistema supõe unidade de sentido pela ordenação principiológica de uma forma jurídica historicamente determinada de direito positivo. A característica principal da ideia de unidade é a possibilidade de recondução da multiplicidade de instâncias significativas a alguns poucos princípios constitutivos de sentido. A norma jurídica deixa de ser analisada como um fenômeno isolado, para sê-lo como parte de um todo. O ordenamento, então, não é visto como uma pluralidade desordenada de microssistemas normativos, analiticamente segmentada, subsistente por si, em cada um deles, separadamente, pois pressupõe uma conexão orgânica de sentido entre cada uma delas.

Nesse caso, o texto assume abstratamente o aspecto da positividade como determinidade de uma obra cristalizada. É a dimensão estrutural do texto como sistema fixo de sinais (*langue*), como algo independente do intérprete, ou seja; não se tem em vista o movimento que a historicidade opera sobre a ordem jurídica, mas esta apenas como algo estático, de relação formal das partes com o todo, desconsiderando-se a ação de sobredeterminação de sentido decorrente do fluxo da temporalidade sobre os enunciados. A linguagem é, aqui, tomada abstratamente fora de sua função de

⁹⁸⁷ REALE, Miguel. **Horizontes do Direito e da História**. 3ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2000. p. 121.

⁹⁸⁸ GRASSI, Ernesto. **Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica**. Barcelona: Anthropos, 2017. p. 128.

⁹⁸⁹ CANARIS. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito**. Lisboa: Gulbenkian, 2008, p. 12.

referência, em sua pura imanência, segundo o desígnio ideal das relações internas de um sistema fechado na clausura dos signos. As diferenciações do sistema, neste caso, são consideradas apenas diacronicamente como mudanças formais de significação pela sucessividade de estados de sistema.

Essa atitude cientificista, explicativa, é encontrada sob a forma de dogmática jurídica, a qual procura conceituar e objetivar significados jurídicos, pela identidade do ôntico, como ontológico, fora do contexto de aplicação.

Essa é uma forma de tratar os textos jurídicos como um sem-mundo, sem acontecimento ou atualização, abstraindo-se das particularidades do contexto de aplicação. Isso, no fundo, oculta uma maneira de elaborar conceitos sob o rótulo de princípios, o que pode levar ao desvirtuamento do objetivo visado pela lei e, por consequência, sua degeneração num propósito contrário ao que foi idealizado, ou seja, numa injustiça.

Atitude que se reflete no modo mecânico e tecnicista que se tem hoje, de maneira geral, refletido no fenômeno de banalização do princípio da dignidade humana no direito brasileiro.

Conforme lição de Tércio Sampaio Jr., o jurista contemporâneo tem uma tendência de conceber seu saber na forma preponderante de uma ciência dogmática. O saber jurídico, em decorrência de uma transformação histórica, “foi alterado em seu estatuto teórico. De saber eminentemente ético, nos termos da prudência romana, foi atingindo as formas próximas do que se poderia chamar hoje de saber tecnológico.”⁹⁹⁰

O princípio da dignidade humana, seguindo a lógica dogmática, torna-se técnica retificadora. Pensado como um valor a ser prudencialmente individualizado no caso concreto, foi tornado técnica: conceitualizado como abstrato, essencializado como significado fixo e acontextual, reificado como subsistente, alheio ao intérprete, enfim, tecnicizado como ferramenta discursiva de justificação decisória. Como tal, alienada do propósito cultural que lhe justifica: o de humanização.

Os manuais de direito constitucional geralmente reduzem o fundamento da dignidade humana ao imperativo categórico kantiano. Esse encurtamento teórico repercute na interpretação.

A incompreensão, ou ausência de adequada compreensão, reduz a dignidade da pessoa humana à condição abstrata de um puro conceito, como algo pronto

⁹⁹⁰ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito. Técnica, decisão, dominação.** 10ª ed. São Paulo: Forense, 2018, p. 92.

e acabado. A dignidade, contudo, na tradição humanista (na linha do que tratado no capítulo 1. 2), é um conceito em construção.⁹⁹¹

A abordagem tecnológica do direito, na aplicação dos direitos fundamentais, que constituem, todos, desdobramentos do princípio constitucional da dignidade humana, promove a reificação do homem e a subversão do funcionamento social da realidade periférica brasileira, o que acarreta consequências impensadas que, por vezes, subvertem seu conceito e finalidade.

Na ADI 4277, o STF reconheceu a juridicidade da união estável homoafetiva, mas a importância desse julgamento foi muito maior e abrangente do que a definição dessa questão, ao redefinir a identidade constitucional dos conceitos de “entidade familiar” e “família”, como categoria sócio-cultural baseada nos laços de afetividade, a partir de uma filtragem constitucional guiada pelo princípio da dignidade humana.

Essa reorientação constitucional, de um lado atualizou e sincronizou o conceito legal de família do Código Civil, contruído a partir de uma noção tradicional de família há muito superado, mas de outro passou a servir de critério para, por si só, regulamentar direitos diretamente, pela via administrativa, dispensando, para isso, da prévia chancela democrática do legislador infraconstitucional para delimitação de seus contornos.

Cite-se o exemplo do atual paradoxo, em termos consequencialistas, da situação criada em torno do reconhecimento de filiação socioafetiva, em decorrência da regulamentação direta da relação socioafetiva, pelo paradoxo do confronto entre uma situação fática tipificada como crime pelo legislador ordinário no art. 242 do Código Penal, em relação à prática popularmente conhecida como “adoção à brasileira”, e os contornos do permissivo administrativo para reconhecimento de filiação socioafetiva, por mero procedimento de jurisdição voluntária, ou mesmo de maneira extrajudicial, a partir de agosto de 2019, em razão da edição do Provimento 83 do CNJ.

O art. 242 do Código Penal tipifica, como crime, o ato de registrar como sendo seu o filho de outra pessoa. Caso essa mesma pessoa, contudo, após fazê-lo e, com isso, consumir esse delito, tenha a paciência de aguardar até esse criança completar 12 anos de idade, poderá fazê-lo, como paternidade afetiva, sem distinção no registro em

⁹⁹¹ “A dignidade humana é um conceito em construção. Reconhecidos os atributos de uma personalidade humana, é digno tudo aquilo que contribua para o crescimento – em termos de perfectibilidade – do homem, e é indigno tudo aquilo que enfraqueça ou retire dele tais atributos. Essa concepção pode ser transferida à justiça. Ela não é um resultado, mas uma tensão, uma invenção progressiva.” NALINI, José Renato. **Justiça. Reflexões sobre o Justo e o Injusto Humano**. São Paulo: Canção Nova, 2008, p. 129.

relação ao pai biológico e com a garantia do amparo legal previsto no art. 10-A do Provimento 83 do CNJ.

Nessa mesma direção, encontra-se a banalização da dignidade no trato da posse. De instituto milenar do direito civil voltado à tutelar a paz social, passou a ser contaminado pela teoria da posse-social (Perozzi, Saleilles, Hernandez Gil)⁹⁹², e assim subvertida como um instituto de socialização criadora voltado a uma sociedade homogeneizada social e economicamente em prol dos “menos favorecidos”, o que tem sido feito sem a previsão legal ou constitucional de um conceito normativo de função social à posse, baseando-se numa mera interpretação constitucional sistemática que, nesses termos, se descola do ordenamento.

No direito processual civil, o direito de acesso à justiça, tornado asboluta, desvirtuou-se em forma de abuso, portanto injustiça, ao abrir espaço à litigância predatória, que sobrecarrega o sistema de justiça, ao mesmo tempo que desampara os jurisdicionados que verdadeiramente precisam.

A abordagem dessa problemática envolvendo a interpretação desumanizante-reificadora dos direitos humanos, fruto de banalização, contudo, envolvem incontáveis exemplos e exige um aprofundamento que extrapola, e muito, os limites desse trabalho.⁹⁹³

Isso, portanto, fica, talvez, para uma outra oportunidade.

⁹⁹² PEROZZI, Silvio. **Instituzioni di Diritto Romano**. Vol. I. Milano: 1928. p.825-836; GIL, Antonio Hernandez. **La Funcion Social de La Possession**. Ediciones Castilha Madrid, 1969. p. 144.

⁹⁹³ Um trabalho específico acerca de exemplos, analisados sob a ótica da banalização do princípio da dignidade humana, pode ser encontrado em: VILLELA, João Baptista. **Variações Impopulares sobre a Dignidade Humana**. FARIA, Juliana C; GOMES, H. C. (org.) **João Baptista Villela. Obra Seleccionada**. São Paulo: Dialética, 2023, p. 63-85.

CONCLUSÃO

Vico busca a unificação da filosofia e da filologia pela construção de uma doutrina do direito natural concreto, visando promover uma transformação radical do jusnaturalismo, que serve de base à teoria política de sua época, pela exposição do que ele denomina “história ideal eterna”, que é uma expressão de filosofia da história para sua época, de vase platônica e cristã.

Nela, a religião, o casamento e o sepultamento são apontados como os três costumes universais das nações, de todas as épocas, tanto bárbaras como civilizadas, tornados princípios da humanidade, de onde decorre a passagem da época da barbárie para o da sociabilidade do mundo civilizado, pela ação da providência, conformadora das instituições, famílias, cidades e nações.

Vico conjectura modelos arquetípicos da política e do direito na histórica da humanidade: o da teocracia, como direito divino; o da aristocracia, como direito heróico; o do humanismo teocêntrico, como direito humano.

Para enxergar o mundo contemporâneo a partir desse modelo arquetípico viquiano, que se transformou em seguida a ele, é necessário acrescentar mais um: o dos direitos humanos, como humanismo antropocêntrico.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 da ONU foi inspirada no sentimento de que a civilização havia vencido a barbárie. Para isso não se apoiou em Deus, na natureza, nem na Razão universal, mas num paradigma humanista antropocêntrico, a partir do qual foram disseminados entre as Constituições nacionais na forma de direitos fundamentais.

Nesse novo paradigma jurídico, o do humanismo antropocêntrico dos direitos humanos, o homem é colocado como um indivíduo titular *a priori* de uma dignidade inata, que se presume com autonomia, pronta e acabada, fruto de uma racionalidade histórica, pensando-o abstratamente como não inserido e em interação no corpo social.

A ideia de que os direitos humanos foram desenvolvidos como resultado de um desenvolvimento linear cronológico de ideias e de reconhecimento de direitos é peculiar à mentalidade do homem moderno, profano.

Essa modo de ser e enxergar o mundo tem, em si, o enraizamento da ideia de temporalidade baseada numa concepção linear de progresso da civilização ocidental, que supera estágios da humanidade em cadência sucessiva, do que faz emergir a teoria das gerações e/ou dimensões dos direitos humanos, pela construção de um discurso histórico-explicativo suficientemente coerente acerca do sujeito de direito internacional, no âmbito do *jus gentium*, bem como, no plano lógico-filosófico, pela teorização da figura abstrata do sujeito de direitos universal, que imprime um suporte aparentemente lógico a ele.

Essa é ótica do homem moderno, como forma do homem histórico, profano, opõe-se à do homem religioso do homem primitivo e difere, também, da temporalidade cristão, cuja existência é uma caminhada à espera do messias, rumo à salvação.

Para a mentalidade do homem religioso primitivo, o ritual do mito e, de uma maneira geral, todas as demais experiências religiosas, anulam a história. Na temporalidade do homem moderno, diferentemente, o futuro apresenta-se como um tempo indefinido, o que leva à falsa percepção de desenvolvimento histórico contínuo, de que faz surgir a ideia de um aperfeiçoamento progressivo de toda a humanidade no decorrer do tempo cronológico.

Essa mentalidade iluminista do homem moderno sustenta que a humanidade caminha progressiva e sucessivamente por estágios em que o presente é, ao mesmo tempo, evolução do passado e, o futuro, a continuidade dessa linha de desenvolvimento.

Este é o paradigma de temporalidade baseado na ideia fixa de um progresso constante, que estrutura o pensamento do homem moderno no Ocidente e, a partir dele, toda a ideia geracional de direitos humanos, consolidada entre os constitucionalistas, que secciona os direitos humanos por camadas, ou dimensões, como que se agregam contínua e progressivamente, até formar um bloco coeso – sacralizado e absoluto, como fruto de uma pura racionalidade universal – e cujo resultado não admite retrocesso pela certeza que o estágio alcançado é uma evolução linear e contínua de todos os anteriores.

Na era do humanismo antropocêntrico dos direitos humanos, contudo, coexistem, pois não consumada pela a superação e abandono, modelos jurídicos arquetípicos da época arcaica e antiga, na imanência de eventos históricos típicos de barbárie, pela convivência dos arquetipos do direito divino (teocêntrico), heróico

(aristocrático) e da humanidade (humanismo teocêntrico).

Esses arquétipos convivem juntos, como modelos ideais em todas as épocas, tornado visível através do rompimento do paragma de temporalidade do homem moderno, a partir do que se permite enxergar a diferenciação, e afastamento, em termos de progresso, do desenvolvimento filogenético e relação ao desenvolvimento ontogenético da humanidade.

Apesar de eventos históricos concretos repetirem fórmulas arquetípicas jurídicas passadas na Idade dos Direitos Humanos, remanesçam obscurecidos da processualidade histórica ao homem moderno, devido ao enraizamento iluminista da ideologia desenvolvimentista da civilização ocidental, baseada no ideal teleológico de progresso linear seguindo uma temporalidade cronológica.

A trajetória histórica da humanidade, contudo, mostra-se ateleológica, não linear, e concilia desenvolvimento com repetição.

Ao invés de confirmarem o alcance de uma estágio de progresso, superação e abandono da barbárie, os direitos humanos, nominalmente reconhecidos internacionalmente a partir da DUDH, foram subvertidos nas relações interestatais, ao se tornarem ferramenta retórica, entre nações, voltada para realização de propósitos distintos daquele que os justificaram: o de proteção da pessoa humana.

Nesse desvirtuamento universal na política internacional entre nações, resultam numa técnica de dominação de países centrais sobre os periféricos, quando utilizados como meio argumentativo voltado a justificar intervenção sobre outras nações.

São exemplos de repetição de eventos concretos dessa interseção arquetípica na idade dos direitos humanos, sob a perspectiva dessa temporalidade ateleológica ausente ao homem moderno: a ação terrorista (que faz regressar a barbárie), a idolatria de líderes populistas (que faz regressar o direito divino), a ação contraterrorista (que faz regressar o direito heróico), o fundamentalismo religioso no plano político (que faz regressar o humanismo teocêntrico).

Nesses termos, a reação das nações a esses eventos foram retoricamente justificadas pela manipulação do conceito de guerra justa, suportados pelo discurso de violação a direitos humanos, mas materialmente concretizados como formas de não-direito, aos parâmetros contemporâneos de direitos humanos, repetindo, com isso, fórmulas arquetípicas de um direito primitivo baseado na força bruta pela ação militar, orientado ao emprego de violência e dominação na solução de conflitos.

O retorno da barbárie, expressão do não-direito baseado na força, ou do absoluto divino, tem por motor e combustível a relação assimétrica de dominação entre nações, das mais fortes sobre as mais fracas. Esse desequilíbrio recíproco de forças entre nações promove o descompasso entre os direitos humanos, pretensamente fundados numa razão universal, e regressão de dinâmicas pretéritas, guiadas pelo instinto, a honra, a prevalência egoística de interesses particulares, e o mito.

Os direitos humanos não significam, na temporalidade arquetípica, uma superação dos modelos jurídicos anteriores, no sentido de sucessão e abandono, mas uma cadência e retorno de arquetipos jurídicos passados.

Nesses termos, a formação do homem cultural, pela desenvolvimento da humanidade, resulta da espiritualidade resultante da interação entre ser (como modo de existir), dever ser (normatividade da transcendência arquetípica) e devir (processualidade histórica imanente), que perpassa e conforma uma natureza humana indefinida e em constante transformação.

Apesar do paradigma humanista antropocêntrico dos direitos humanos, o grau de abertura e generalidade de sua linguagem, redigida como medida e estilo de abertura suficiente para sustentar um discurso multiculturalista e universal, permite que, devido a sua porosidade, sejam fundamentados por diversas linhas de pensamento aparentemente compatíveis a eles, mas antagônicas entre si, a exemplo da possibilidade de fundamentação dos direitos humanos baseado tanto num modelo antropocêntrico, como num teocêntrico.

Na Idade dos Direitos Humanos, o humanismo teocêntrico de Jacques Maritain, pela forma de Humanismo Integral, representou uma filosofia cristã-católica de fundamentação de direitos do homem, em suas bases similar à de Vico, compatível com os direitos humanos, apesar do paradigma antropocêntrico destes, devido ao caráter aberto, poroso e impreciso da linguagem dos direitos humanos, redigida na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Essas características viabilizam sua instrumentalização retórica voltada ao cumprimento de propósitos diferentes daqueles que anunciam, inclusive o de dominação, seja pelo discurso teocêntrico da lei natural, presente no século XIX, seja pelo discurso antropocêntrico, tornado oficial na segunda metade do século XX.

A possibilidade discursiva de uma fundamentação coerente dos direitos humanos com base teológica (aqui apresentada como a fundamentação discursiva cristã-católica desenvolvida por Vico, e atualizada em Jacques Maritain), portanto, aponta que,

devido ao silêncio em torno de seu fundamento, o humanismo antropocêntrico que defende estrutura-se sob as bases de uma fragilidade linguística que lhe suporta por variadas linhas de argumentação, tanto para o cumprimento de linhas universalistas como particularistas.

Abandonando-se a ideia do homem moderno, que entende os direitos humanos como direitos *a priori*, e a histórica como linearidade cronológica sucessiva de uma humanidade em constante progresso, permite-se visualizar uma narrativa diversa que a oficial em torno da formação dos direitos humanos, que desafia caráter de universalidade, partindo da era das revoluções, que encontrou correspondência, e reflexo, nos direitos revolucionários.

Na primeira metade do século XX, a negatividade recíproca imperialista atuante na relação externa entre as soberanias das nações centrais se desdobrou em guerra total. Duante a Segunda Guerra Mundial, o arquétipo da dominação na relação de clientela entre nações maiores (*patres*) e nações menores (*fâmulos*), imaginada por Giambattista Vico na *Scienza Nuova*, foi repetido pela figura da ideologia da Tutela dos Poderosos (*trusteeship of the powerful*), e ganhou forma com a criação das Nações Unidas.

A comissão redatora da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 atuou sob esse pano de fundo, quando optou por oficializar o paradigma jurídico do humanismo antropocêntrico.

Na segunda metade do séc. XX, a ONU fracassou na tentativa de se tornar o centro de uma nova ordem mundial, tornando-se figura marginal aos acontecimentos, sem ter tido êxito na defesa dos princípios do multilateralismo e da segurança coletiva, transformando-se, durante a Guerra Fria, num palco de confronto e paralisia.

No séc. XXI, a guerra contra o terror fez regressar a barbárie, com a suspensão dos direitos humanos, na ação contraterrorista das potências mundiais. Como repetição arquetípica, a retórica dos direitos humanos tornou-se instrumento de justificação moral da violência, e dominação, por nações centrais, pelo uso bruto da força militar, por meio de guerras.

As relações internacionais entre nações são pautadas, no mundo contemporâneo, pela indignação seletiva, segundo criterios circunstanciais de conveniência política voltada a realização de propósitos particularistas (nacionais), o que desafia o caráter de universalidade dos direitos humanos, bem como da legitimidade das leis criadas para protegê-los.

Diante desse cenário mundial complexo, fragmentado e conflituoso, na condição periférica de nação em desenvolvimento, mostra-se necessário seja revista a tradição brasileira de incorporar e reproduzir direito estrangeiro, sem maiores reflexões, ou adequação à cultura nacional, questionando seu efetivo caráter de universalidade.

Um caminho para isso é o da apropriação constitucional conformadora dos direitos humanos à realidade nacional através de uma filtragem constitucional de Tratados Internacionais, quanto da incorporação ao direito interno.

Nessa proposta, tem-se por incompatível com a realidade dos países periféricos, especialmente o Brasil, a reprodução de modelos teóricos de interorganizatividade jurídica e intertextualidade entre Constituições pensadas, elaboradas e desenvolvidas para atender necessidades específicas dos países centrais, guiados pelo propósito de realização de um projeto de Constituição evolutiva, próprio do constitucionalismo europeu, sem paralelo com as nações periféricas integrantes do Mercosul, e de toda a América Latina.

Pela diacronia entre as fases do processo de desenvolvimento histórico-político-social entre as nações centrais e as periféricas, no Brasil a centralidade sistêmica continua sendo do texto constitucional, que se mantém como Carta Política identitária nacional, e persiste como dirigente da nação.

Os tratados internacionais de direitos humanos conversam numa linguagem marcadamente plástica, ambígua, aberta, conferindo ampla latitude de conformação pelo legislador e pelo intérprete, o que permite sejam incorporados num perfil identitário nacional, que os tornem independentes, significativamente, de padrões internacionais de regulamentação, segundo as necessidades sociais locais, sejam de maximização, ou de contenção.

Toda incorporação de tratados internacionais, mesmo que pretensamente idealizada para reproduzir direitos, perpassa uma fase de apropriação de sentido, ao ser incorporado ao âmbito interno, pela ação conformadora do intérprete, em sentido amplo, seja constitucional, legal, administrativo, jurisdicional.

Nesses termos, o modelo de interorganizatividade entre o direito internacional dos direitos humanos e o direito interno, passa por uma reinterpretação dos direitos humanos no processo de incorporação que leve tanto à desapropriação, em termos de seu caráter universal em que se anuncia, quanto de apropriação, pela impressão, neles, de um caráter identitário ao direito nacional, mediante uma ação referencial de reconstrução-recontextualização do texto normativo dos tratados internacionais de

direitos humanos, a fim de torná-los uma totalidade singular à realidade periférica, pela perspectiva plural e diversificada, em termos culturais desses países.

A mera reprodução cristalina ou tradução automática dos direitos internacionais reproduz formalmente o texto, e categoriza sentidos ideais, sem enraizamento na realidade onde serão referenciados, o que viabiliza a manipulação de seus preceitos e a perversão de seus objetivos.

A busca incessante pela universalização de direitos silencia o fenômeno da linguagem e, com ela, a historicidade da pré-compreensão subjacente a todo modo de aplicação.

Propõe-se que o modelo autopoietico das teorias sistêmicas, assim como a ideia de controle de convencionalidade, aplicados em países centrais em processos comunitaristas em torno da ideia de Constituição Evolutiva, seja substituído, nos países periféricos, por um paradigma humanista, tanto na incorporação, como na aplicação de tratados, que permita, através disso, conciliar o reconhecimento do valor ontológico dos direitos humanos, como essenciais e necessários à humanidade, sem desconsiderar a historicidade e plasticidade, que lhes são inerentes, bem como o necessário caráter multicultural de funcionamento, que justifica a retomada, pela condição de país periférico, da tradição, e distinção, presente no direito romano justiniano, entre o direito nacional (*ius civile*), o direito da comunidade internacional (*ius gentium*), e o jurisprudencial (*ius praetorium*), como três sistemas que se comunicam, mas subsistem autonomamente.

O passo adiante à incorporação do texto de um tratado internacional de direitos humanos, de caráter aberto, genérico e pretensamente universal, é o de imprimir a alma da cultura local, traduzida como linguagem normativa identitária nacional, pelo avanço do sentido ideal (sem pertença ao mundo físico ou psíquico) para a referência (real), que a enraiza na realidade.

Sob o aspecto mítico, os direitos humanos, no mundo contemporâneo, passaram a ser tratados como tradição por si mesmos, pela forma arquetípica de direitos *a priori*, traduzindo, nisso, um mito de alcance ontológico: visam alcançar, pelo rito judiciário, uma relação, ao mesmo tempo de salto e passagem, do ser essencial do homem, para sua existência histórica.

Enquanto a razão moderna é voltada a alcançar um patamar objetivo e preciso num conceito, a lógica simbólica remete a uma abertura, uma riqueza significativa flutuante, e encontra na contradição sua maior riqueza, ao buscar em algo que lhe aparenta similar, aquilo que não se confunde.

Sob essa perspectiva, os direitos humanos devem ser considerados, pelos países periféricos, em especial o Brasil, não mais pelo simples conceito de dignidade mas, também, pela lógica simbólica da dualidade liberdade-dominação entre nações.

Os direitos humanos, nesse aspecto, não constituem símbolo e resultado do estágio final de desenvolvimento da humanidade.

O desenvolvimento da humanidade, e seu destino, continuam a depender, desde sempre, de seu progresso moral.

OBRAS DE VICO UTILIZADAS

VICO, Giambattista. **Scienza Nuova**. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744. Milano: Bompiani, 2020.

_____ **La Scienza Nuova**. Edizione del 1744. trad. Fausto Nicolini. vol. I. Laterza, 1928

_____ **La Scienza Nuova**. Edizione del 1744. trad. Fausto Nicolini. vol. II. Laterza, 1928

_____ **La Scienza Nuova**. Edizione del 1744. trad. Fausto Nicolini. vol. III. Laterza, 1916

_____ **La Scienza Nuova**. Edizione del 1744. trad. Fausto Nicolini. vol. IV. Laterza, 1931.

_____ **Ciência Nova**. trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Gulbenkian, 2019.

_____ **Ciencia Nueva (1744)**. trad. Rocío de la Villa. Madrid: Tecnos, 1995.

_____ **The New Scienza. 3^a. ed. (1744)** trad. Thomas G. Bergin e Max H. Fisch. New York, Cornell University Press, 1948.

_____ **A vida escrita por si mesmo**. Trad. Ana C. Santos. Lisboa: Gulbenkian, 2017.

_____ **Opere Giuridiche. Il Diritto Universale**. a cura de Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1974.

_____ **Il Diritto Universale**. v. I. Sinopse e *De Uno*. A cura di Fausto Nicolini. Roma: Laterza, 1936.

_____ **Il Diritto Universale**. v. II. *De constantia Iurisprudentis*. A cura de F. Nicolini. Roma: Laterza, 1936.

_____ **El Derecho universal**. trad. F. J. Navarro Gómez. Anthropos: Barcelona, 2002.

_____ Sinopse do Direito Universal. Trad. H. Guido. **Revista Educação e Filosofia. Uberlândia**. v. 23, n. 45, p. 311-332, jan/ jun. 2009.

_____ **De antiquissima italorum sapientia**. trad. Manuela Sanna. Roma: Storia e Letteratura, 2018.

_____ **Del método de estudios de nuestro tiempo.** In: Obras. Oraciones Inaugurales. trad. F. J. N. Gómez. Barcelona: Anthropos, 2002.

_____ **Sobre la mente heroica (1732).** Cuadernos sobre Vico 7/8, 1997.

_____ **Elementos de retórica. El sistema de los estudios de nuestro tiempo y Principios de oratoria.** Trad. Celso R. F. e Fernando R. F. Trotta, 2005.

_____ **Retórica (Instituciones de Oratoria).** Madrid: Anthropos, 2004.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** Trad. A. Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACKERMAN, Bruce. **Oliver Holmes Lectures. The Living Constitution.** Harvard Law Review, Cambridge, n. 7, vol. 120, p. 1737-1812, May 2007.

ACKERMAN, Bruce. **A Ascensão do Constitucionalismo Mundial.** In. NETO, Cláudio P. S; SARMENTO, Daniel (org) A Constitucionalização do Direito: Fundamentos Teóricos e Aplicações Específicas. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2007, p. 90-92.

ADEODATO, João Maurício. Prefácio. In SCHLIEFFEN, Katharina Graf von. **Illuminismo Retórico. Contribuição para uma Teoria Retórica do Direito.** Trad. J. M. Adeodato. Curitiba: Alteridade, 2022.

_____. **Uma Teoria Retórica da Norma Jurídica e do Direito Subjetivo.** 2ª. ed. São Paulo: Noeses, 2014.

_____. **A Retórica Constitucional. Sobre Tolerância, Direitos Humanos e outros Fundamentos Éticos do Direito Positivo.** 2ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. Jurisdição Constitucional à Brasileira: situação e limites. In: TOLEDO, Cláudia (coord.). **Atual judiciário: ativismo ou atitude.** Belo Horizonte: Fórum, 2022, p. 293-311.

AGOSTINHO, Santo. **A trindade.** Trad. A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **Sililóquios.** Col. Patrística 11. trad. A. Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **Confissões.** Trad. J. O. Santos. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2003.

_____. **A Cidade de Deus.** vol. I. Trad. J. Dias Pereira. 2ª. ed. Lisboa:

Gulbenkian, 1996.

_____. **A Cidade de Deus**. vol. II. Trad. J. Dias Pereira. 2ª. ed. Lisboa: Gulbenkian, 1996.

_____. **A Cidade de Deus**. vol. III. Trad. J. Dias Pereira. 5ª. ed. Lisboa: Gulbenkian, 2018.

ANDERSON, Perry. **O Fim da História**. De Hegel a Fukuyama. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

AQUINO, Tomás. **Questões disputadas sobre a verdade**. Trad. Maurílio Camelo. Campinas: Ecclesiae, 2023.

_____. **Suma Teológica**. vol. I. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Suma Teológica**. vol. II. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Suma Teológica**. vol. III. São Paulo: Loyola, 2009.

ALBANO, Maeve Edith. **Vico and Providence**. New York: Peter Lang, 2001.

ALMEIDA JR, José Benedito. **Introdução à Mitologia**. São Paulo: Paulus, 2015.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. vol. I. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Da Interpretação**. Trad. J. V. T. da Mata. São Paulo: Unesp, 2013.

_____. **De Anima**. Trad. Maria C. G. R. São Paulo: editora 34, 2007.

ASHARI, R. On Historiography of Human Rights Reflections on Paul Gordon Lauren's The Evolution of International Human Rights: Visions Seen. **Human Rights Quarterly**. P. 1-67, v. 29, n. 1, 2007.

Association, T. E. B., American Anthr. **Statement on Human Rights**. American Anthropologist, vol. 49 (4), 1947, 539–543.

AZEVEDO, Maria Terese Schiappa. **Introdução**. In: PLATÃO. Fédon. Coimbra: Minerva, 1998.

BADILLO O'FARRELL, P., "**Vico, *Iurisprudencia y Derecho Romano***", Cuadernos sobre Vico, 2003. n. 15-16, pp. 333 ss.

BAILEY, Caryl. **The Greek Atomists and Epicurus**. New York: Russel Russel, 1928.

BERGER, Adolf. **Encyclopedic Dictionary of Roman Law**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1953.

BECKER, Jean-Jacques. **O Tratado de Versalhes**. Trad. Constância Egrejas. São Paulo: UNESP, 2011.

BENTO XVI. Carta Encíclica Deus Caritas Est. Disponível no site do Vaticano em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-

[xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html](#). Acesso em 29/03/2024.

BERLIN, Isaiah. **Three Critics of the Enlightenment. Vico, Herder, Hamann.** 2^a. ed. Oxford: Princeton Press, 2013.

BERNABÉ, Alberto. **Platón y el orfismo. Diálogos entre religión e filosofía.** Madrid: Abada, 2011.

Bíblia Sagrada. 11^a. ed. Brasília: CNBB, 2011.

BIONDI, Biondo. *Lex e Jus.* Estratto da B. I. D. R. Vittorio Scialoja, Terza Serie, vol. VI, vol. LXVII della Colezione, Milano, Giuffrè.

BOAS, Alex Villas. **As interpretações teológicas da DUDH nas mensagens comemorativas dos Pontificados Pós-conciliares (1968-2018)** Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor; Curitiba, v. 11. N. 1, 051-076, jan./abr, 2019. Disponível em: https://ciencia.ucp.pt/ws/portalfiles/porta/29488539/24775_48491_1_PB.pdf. Acesso em 13 de dezembro de 2023.

BLUM, Paul Richard. **The immortality of the soul.** In: HANKINS. James. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da filosofia cristã: Desde as origens até Nicolau de Cusa.** Trad. R. Vier. Petrópolis: Vozes, 2007.

BOULDEN, Jane; WEISS, Thomas. **Terrorism and the United Nations. Before and After September 11.** Bloomington. Indiana University Press, 2004.

BRAGUE, Rémi. **A Lei de Deus. História Filosófica de uma aliança.** Trad. Lúcia P. Souza. São Paulo: Loyola, 2009.

BRANDÃO, Jacynto Lins. **Antiga musa. Arqueologia da ficção.** 2^a. ed. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

BRISSON, Luc. **Introdução à Filosofia do Mito.** Trad. José C. B. Jr. 2^a. ed. São Paulo: Paulos, 2014.

BRUGEL, J. W.. **The Bernheim petition: A challenge to Nazi Germany in 1933.** *Patterns of Prejudice*, London, p. 17-25, vol. 17, n.3, 1983.

BURCKHARDT, Jakob. **A cultura do renascimento.** Brasília: UNB, 1991.

CALDERWOOD, H. B. (1934). **The Proposed Generalization of the Minorities Régime.** *American Political Science Review*, 28 (06), 1088–1098.

CAMPOS, Carlos. **Hermenêutica tradicional e direito científico.** Imprensa Oficial, 1970.

CANOTILHO, José J. Gomes. **Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador:**

Contributo para a Compreensão das Normas Constitucionais Programáticas. 2 ed..
Coimbra: Coimbra editora, 2001.

_____. **“Brançosos” e Interconstitucionalidade. Itinerário dos Discursos sobre a Historicidade Constitucional.** 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 2012.

CMIEL, K. (2004). **The Recent History of Human Rights.** The American Historical Review, p. 117–135, v. 109, n. 1.

COMPARATO, Fábio Konder. **Rumo à Justiça.** São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. **Ética. Direito, Moral e Religião no mundo moderno.** 3ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras: 2006.

COPLESTONE, Frederick C. **Tomás de Aquino. Introdução à vida e à obra do grande pensador medieval.** Trad. F. Florence. Campinas: Ecclesiae, 2020.

CORNFORD, F. M. **Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego.** Trad. Maria M. R. S. 2ª. ed. Lisboa: Gulbenkian, 1952.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **A dialética das duas cidades na Teologia/ Filosofia da História de Santo Agostinho.** Revista Veritas, Porto Alegre, p. 1055, dez., 1998.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga. Estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma.** 10ª. ed. Trad. Fernando de Aguiar. Lisboa: Livraria Clássica, 1971.

COUTINHO, Jacinto N. M. (coord.). **Canotilho e a Constituição Dirigente.** 2ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

CROCE, Benedetto. **La Filosofia di Giambattista Vico.** 2ª. ed. Bari: Laterza, 1922.

_____. **Saggio sullo Hegel. Seguito da Altri Scritti di Storia della Filosofia.** Bari: Laterza, 1913.

_____. **Um debate sobre os princípios da dignidade humana.** O correio da UNESCO, p. 11, outubro-dezembro, 2018. Disponível em: https://en.unesco.org/sites/default/files/cou_4_18_por.pdf. Acesso em 05 de dezembro de 2023.

D’ALESSANDRO. **Hobbes filosofo dell’educazione.** Florencia, 1968.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da Verdade na Grécia Arcaica.** Trad. Ivone. C. B. São Paulo, Martins Fontes, 2013.

DETIENNE, Marcel; SISSA, Giulia. **Os Deuses gregos.** Trad. R. M. Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Digesto ou Pandectas do Imperador Justiniano. Vol. I-IV trad. M. C. L. Vasconcelos. São Paulo: YK, 2017.

PINHEIRO DIAS, Caio Gracco. **Contra a Doutrina “Busch”: Preempção, Prevenção**

e **Direito Internacional**. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Direito da USP, 2007.

DIXSAU, Monique. **Platão e a questão da alma**. Trad. C. S. Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.

DROHAN, Brian.. **Brutality in an Age of Human Rights**. Activism and Counterinsurgency at the End of the British Empire. New York: Cornell University Press, 2018.

DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos**. Trad. M. A. R. Keneipp. Brasília: UNB, 1997.

EDELSTEIN, Dan. **The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature and the French Revolution**. Chicago: Chicago Press, 2009.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. M. Torres. Lisboa: Edições 70, 2019.

_____. **Tratado das religiões**. Trad. F. Tomaz. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

_____. **História das crenças religiosas**. vol. III. De Maomé à Idade das Reformas. Trad. R. C. Lacerda. Zahar, 2011.

Enciclopédia do Holocausto. Disponível em:

<https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/the-final-solution>. Acesso em 25 de março de 2024.

FANTOLI, Annibale. **Galileu pelo Copernicanismo e pela Igreja**. Trad. Sergio Braschi. São Paulo: Loyola, 2008.

“FDR and the Four Freedoms Speech”, disponível no site da Livraria Presidencial e Museu Franklin D. Roosevelt, disponível em: <https://www.fdrlibrary.org/four-freedoms>. Acesso em 20 de março de 2024.

FERRARA. **Interpretação e aplicação das leis**. Armenio Amado, 1978.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Direito, retórica e comunicação: subsídios para uma pragmática do discurso jurídico**. 3ª. ed. 2014.

_____. **Introdução ao estudo do direito. Técnica, decisão, dominação**. 10ª. ed. São Paulo: Forense, 2018.

_____. **Justiça e vingança**. Revista da OAB: Advocacia Hoje, p. 63/67, Junho/ 2019.

FILHO, Antonio José Pereira. **Vico e a fratura moderna. O princípio do *verum-factum* e a idéia de história na Ciência Nova**. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2004.

FRANGIOTTI, Roque. **A doutrina tradicional da providência. Implicações sociopolíticas**. São Paulo: Paulinas, 1986.

- GARCIA, Eugênio. **Conselho de Segurança da ONU**. Brasília, FUNAG, 2013.
- GADAMER. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio P. M. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución. Dos siglos de Constitucionalismo em América Latina (1810-2012)**. Buenos Aires: Katz, 2016.
- GARIN, Eugenio. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. Trad. Cecília Prada. São Paulo: UNESP, 1996.
- _____. **La Cultura del Rinascimento**. Milano: Saggiatore, 2012.
- _____. **El Renacimiento Italiano**. Trad. Antoni Vicens. Barcelona: Ariel, 1986;
- _____. Per una storia dei rapporti fra Byle e l'Italia. **Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria**, p. 212, 1958-1959.
- GAZOLLA, Rachel. **Pensar Mítico e Filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga**. São Paulo, 2011, p. 97.
- _____. **Platão: Homem, alma, identidade (sobre o Alcibíades)**. In: SGANZERLA, A.; VALVERDE, S. J.; FALABRETTI, Ericson (org.). *Natureza Humana em Movimento*. São Paulo: Paulus, 2012.
- GIL, Antonio Hernandez. **La Funcion Social de la Possession**. Ediciones Castilha Madrid, 1969.
- GIUSTOZZI, Antonio. **War, Politics and Society in Afghanistan, 1978-1992**. Georgetaown : Georgetaown University Press, 2000.
- GLEDITSCH; WALLENSTEEN, Peter; ERIKSSON, Mikael; SOLLENBERG, Margareta. **Armed Conflict 1946-2001: A New Dataset. Set. 2002**. *Jornal of Peace Research*. Vol. 39, n. 5, 2002, pp.615-637. Sage Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi).
- GLENDON, Mary Ann. **A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights**. New York: Random House, 2001.
- GLOTZ, Gustav. **A Cidade Grega**. Trad. Henrique A. M e Roberto C. Lacerda. São Paulo: DIFEL, 1980.
- GRANDAZZI, Alexandre. **As origens de Roma**. Trad. C. G. Colas. São Paulo: UNESP, 2010.
- GRASSI, Ernesto. **La filosofia del humanismo. Preeminencia de la palabra**. Barcelona: Anthropos, 1993.
- _____. **Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como**

- tradição filosófica.** Barcelona: Anthropos, 2017.
- GRIMAL, Pierre. **A Civilização Romana.** Lisboa: Edições 70, 2019.
- GROTIUS, Hugo. **O direito da Guerra e da Paz (*De Jure Belli ac Pacis*).** Trad. Ciro Mioranza. vol. I. Ijuí: Unijuí, 2004.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. **Agostinho. O homem à imagem de Deus.** In: SGANZERLA, A.; VALVERDE, A. J. R.; FALABRETTI, E. *Natureza Humana em movimento. Ensaios de antropologia filosófica.* São Paulo: Paulus: 2012.
- GUARINO, Antonio. **Dal *Ius Civile* al *Ius Quiritium*.** Vol. IV, Scritti storico-filosofici, Milano, Giuffré.
- GUIDO, HUMBERTO A. O. **Providência Divina e Ação Humana, a Idéia de História na *Scienza Nuova*, de Vico.** Ilhéus: Editus, 2006.
- HATTENHAUER, H. (ed.). **Savigny. Ueber den Zweck dieses Zeitschrift, Ihre programmatischen Shriften.** Munique: Vahlen, 1973
- HAVELOCK, Eric. **A musa aprende a escrever.** Trad. Maria L. S. Bárbara. Lisboa: Gradiva, 1996.
- _____ **A Revolução da Escrita na Grécia e suas consequências culturais.** trad. A. S. Duarte. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito.** Trad. Paulo Meneses. 2ª. ed. São Paulo: Vozes, 2003.
- _____ **Linhas Fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado no seu traçado fundamaental.** Trad. Marcos Lutz Muller. São Paulo: editora 34. 2022.
- _____ **Carta a Niethammer, de 13 de outubro de 1806.** In: Briefe von und an Hegel. Editado por J. Hoffmeister, vol. 1, Hamburgo: Felix Meiner Verlag GmbH, 1952.
- HERÓDOTO. **História,** Livro III. Trad. Carlos Chrader. Madrid: Gredos, 1979.
- HESSE, Konrad. **Elementos de direito constitucional da república federal da Alemanha.** Porto Alegre: Fabris, 1998.
- HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos.** O breve século XX. 1914-1991. Trad. Marcos Santarrita. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOMERO. **Odisseia.** Ed. Bilíngue. Trad. Trajano Vieira. 3ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2020.
- _____. **Odisseia.** Trad. Francisco Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Íliada.** Ed. Bilíngue. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

- _____. **Iliada**. Trad. Francisco Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HONORÉ, Tony. **Ulpian. Pioneer of Human Rights**. 2ª. ed. New York: Cambridge University Press, 2002.
- HOOPEs, Townsend; BRINKLEY, Douglas. **FDR and the Creation of the U. N.** Yale University Press, 1997.
- HORÁCIO. **Arte Poética**. Trad. Cândido Lusitano. Porto Alegre: Concreta, 2020.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002
- _____. **Origens da filosofia burguesa da história**. Lisboa: Presença, 1984.
- _____. **História, metafísica y escepticismo**. Trad. M. R. Zurro. Madrid: Alianza, 1982.
- HOSLE, Vittorio. **Vico's New Science of the Intersubjective World**. Trad. Francis H. H. Indiana: Notre Dame Press, 2016.
- Institutas de Justiniano**. trad. Bernarndo B. Moraes. São Paulo: YK, 2021.
- Institutas de Gaio**. *Gai institutionum commentarii*. 2ª. ed. trad. Dárcio R. M. São Paulo: YK, 2021.
- HUMAN RIGHTS. **Comments and Interpretations**. A Symposium edited by UNESCO. Introduction by Jacques Maritain. London: Allan Wingate, 1949, 288 pp.
- ISHAY, Micheline R. (org.) **Direitos Humanos: Uma Antologia**. Trad. Fábio D. Joly. São Paulo: EdUSP. 2013.
- ISRAEL, Gérard. **René Cassin e os Direitos Humanos**. Uma biografia. Trad. R. Nagamine. São Paulo: EdUSP, 2010.
- JACOBELLI-ISOLDI, A. M. **G. B. Vico. La vita e le opere**. Bologna: Cappelli, 1960.
- JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do Homem Grego**. Trad. Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JOAS, Hans. **A Sacralidade da Pessoa. Nova Genealogia dos Direitos Humanos**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: UNESP, 2012.
- KAHN, Charles H. **Pitágoras e os Pitagóricos. Uma breve história**. trad. Luís C. B. São Paulo: Loyola, 2007.
- KELSEN, Hans. **The Preamble of the Charter**. A Critical Anaysis. Journal of Politics, vol. 8, n. 2, 1946.
- _____. **The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science**. The Western Political Quarterly, p. 483, vol. 2, n. 4, dez., 1949.
- KERVÉGAN, Jean-François. A instituição da Liberdade. In: **Linhas Fundamentais da**

filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado no seu traçado fundamaental. Trad. Marcos Lutz Muller. São Paulo: editora 34. 2022..

KRISTELLER, Paul Oskar. **El pensamiento Renascentista y sus fuentes.** México: Fundo de Cultura Econômica, 1982.

_____. **The Philosophy of Man in the Italian Renaissance.** Italica, Columbia, n. 2, p. 93-112, jun. 1947.

LACERDA, Sonia. **O Vero e o Certo: A Providência na História segundo Giambattista Vico.** Rev. Pós-grad.História da UnB. V. 3. n.1, 1995.

LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves Pranchère. **Human Rights on Trial. A Genealogy of the Critique of Human Rights.** Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

LAKS, André. Soul, Sensation, and thought. In: LONG. A. A. **The Greek Companion to Early Greek Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 250-271.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 1993

LANDAUER, Carl. **Antinomies of the United Nations: Hans Kelsen and Alf Ross on the Charter.** European Journal of International Law, Vol. 14, pp. 767-799, 2003.

LARENZ, Karl. **Metodologia da Ciência do Direito.** 3ª. ed. Trad. José Lamego. Lisboa: Gulbenkian, 1997.

LASH, Kurt T. **The Lost History of the Nineth Amendment.** New York: Oxford, 2009.

LEVÊQUE, Pierre. (org.). **As Primeiras Civilizações. Da Idade da Pedra aos povos semitas.** Lisboa: Edições 70, 2020.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Humanismo hoje: tradição e missão.** In: Síntese, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 155-169, 2001.

_____. **Ateísmo e Mito: A propósito do ateísmo do jovem Marx.** Revista Portuguesa de Filosofia, T. 26, Fasc 1-2, Aspectos do Problema de Deus na Filosofia Actual, Jan.-Jun., 1970.

_____. **Antropologia Filosófica I.** 4ª. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura.** São Paulo: Loyola, 1993.

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

LONG, Anthony A. **A Ética: Continuidade e Inovações.** In: BARNES J. (org.). Ler os

- Estóicos. Trad. Paula S. R. S. São Paulo: Loyola, 2013.
- LORCA, P. BERNARDINO. **Manual de Historia Eclesiástica**. 5ª. ed. Barcelona: Labor, 1960.
- LOWITH, Karl. **El sentido de la historia**. Trad. J. F. Bujan, Madrid: Aquilar, 1958.
- LUBAN, David. **The War on terrorismo and the end of human rights**. Torture, Power and Law, Georgetow University, Washington DR, p. 3-18, sept., 2014.
- _____. **Just War and Human Rights**. Philosophy & Public Affairs, vol. 9. n. 2, p. 166, 1980.
- LUÑO, Antonio-E. Pérez. **Giambattista Vico: Percursor del derecho global?**. XXV Aniversário de Cuadernos sobre Vico, v. 30, Sevilla, p. 297-308, 2016.
- MAGRIS, Aldo Magris. **Destino, providência, predestinação**. Do mundo antigo ao cristianismo. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo: UNISINOS, 2014.
- MANCHESTER, William; REID, Paul. **The Last Lion. Winston Spencer Churchill: Visions of Glory, 1784-1932**. New York: Delta Book, 1989.
- MANSFELD, Jaap. Plato and the Method of Hippocrates. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, v. 21, n. 4, p. 341-362, 1980.
- MARCONDES, Danilo. **Aristóteles e a questão da universalidade da natureza humana**. In: SGANZERLA, A.; VALVERDE, A. J. R.; FALABRETTI, E. *Natureza Humana em movimento. Ensaio de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus: 2012.
- MARCUS, Nancy du Bois. **Vico and Plato**. New York: Peter Lang, 2001.
- MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral. Uma visão nova da Ordem Cristã**. trad. A. Coutinho. 5ª. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1965.
- _____. **The Rights of Man and The Natural Law**. London: Centenary Press, 1945.
- _____. **Mand and The State**. London: Chicago Press, 1951.
- _____. **On the Philosophy of History**. New York: New York: Charles Scribner's Sons, 1957.
- MARY, Kaldor. **New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era**. London: Blackwell, 2012.
- MASSIMO, Lollini. On Becoming Human: The Verum Factum Principle and Giambattista Vico's Humanism. **Italian Issue Supplement. Tra Amici: Essays in Honor of Giuseppe Mazzotta**, v. 127, n. 1, p. 22, jan. 2012.
- MAZOWER, Mark. **No Enchanted Palace**. The end of Empire and the Ideological Origins of the United Nations. Oxford: Princenton University Press, 2013.

- _____. **The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1959.** The Historical Journal. v. 47, n. 2, p., 379-398.
- _____. The End of Eurocentrism. In GANDHI, Leela; NELSON, Deborah L. **Interdisciplinary Approaches to Global Transformation.** Chicago: Chicago Press, 2014.
- McGAUGH, James; LYNCH, Gary; WEINBERGER. **Brain and Memory. Modulation and Mediation of Neuroplasticity.** New York: Oxford University Press, 1995
- MCRAE, R. The Unity of the sciences; Bacon, Descartes e Leibniz. **Journal of History of Ideas**, 18, p. 27, 1957.
- MENEZES CORDEIRO, Antônio Manuel da R. **Da Boa Fé no Direito Civil.** Lisboa: Almedina, 2013.
- MEINECKE, Friedrich. **El Historicismo y Su Génesis.** Trad. José Mingaro. México: Fondo de Cultura Económica, 1943.
- MORSINK, Johannes. **The Universal Declaration of Human Rights.** Origin, Drafting, and Intent. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- _____. **The Universal Declaration of Human Rights and The Holocaust. An Endangered Connection.** Washington: Georgetown University Press, 2019.
- ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno.** Trad. M. Torres. Lisboa: Edições 70, 2019.
- _____. **Aspectos del mito.** trad. Luis G. Fernandez. Barcelona: Paidós, 2000.
- _____. **Tratado das religiões.** Trad. F. Tomaz. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- MOMIGLIANO, A. **Vico's Scienza nuova: Roman "Bestioni" and Roman "Eroi."** in History and Theory, New Jersey, vol. 5, p. 3-23, n. 1, 1996.
- MONDIM, Battista. **Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica.** Trad. J. M. Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.
- MONDOLFO, Rodolfo. **Verum Factum. Desde antes de Vico hasta Marx.** trad. O. Caletti. Buenos Aires: Guida, 1971.
- MORA, José Ferrater. **Cuatro visiones de la historia universal.** Vico, Hegel, San Agustín, Voltaire. Madrid: Alianza, 2006.
- MOYN, Samuel. **The last utopia. Human rights in history.** Cambridge: Harvard Press, 2010.
- MORA, José Ferrater. **Cuatro visiones de La Historia Universal.** Madrid: Alianza, 2006.

- MOREIRA, Luiz. **A Constituição como Simulacro**. São Paulo: Contracorrente, 2017.
- MULLER, Marcos Lutz. **Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal**. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 10, n.18, 2013, p. 17-40.
- NALINI, José Renato. **Justiça. Reflexões sobre o Justo e o Injusto Humano**. São Paulo: Canção Nova, 2008.
- NARTOP, Paul. **Teoria das ideias. Uma introdução ao idealismo**. vol. I. e II. trad. E. Calloni e S. Krieger. São Paulo: Paulus, 2012.
- NAUERT, Charles G. **Humanism and the Culture of Renaissance Europe**. 2ª. ed. Oxford: Cambridge, 2006.
- _____. **Humanism and Renaissance Civilization**. London: Taylor & Francis, 2023.
- _____. **Historical Dictionary of the Renaissance**. Oxford: Scarecrow Press, 2004.
- NEVES, Castanheira. **Metodologia Jurídica. Problemas fundamentais**. In: *Stvdia Iuridica* 1, Boletim da Faculdade de Direito, Coimbra, 1993.
- NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- NINO, Carlos Santiago. **Fundamentos de derecho constitucional: análisis filosófico, jurídico y politológico de la práctica constitucional**. Buenos Aires: Astrea, 1992
- NORMAND, Roger; ZAIDI, Sarah. **Human Right at the ONU. The Political History of Universal Justice**. Indiana: Bloomington: University Press, 2008.
- NUZZO, Enrico. **Lugares e tempos da barbárie em Vico**. In: GUIDO, Humberto (org.) *Embates da razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EdUFU, 2012.
- O'FARRELL, P. B. Vico. ***Iurisprudencia y Derecho Romano***, Cuadernos sobre Vico, 2003, n. 15-16, pp. 333 ss.
- ORTIZ-OSÉS; LANCEROS. **Diccionario de hermenéutica: una obra interdisciplinar para las ciencias humanas**. Madrid: Deusto, 1997.
- PEROZZI, Silvio. **Instituzioni di Diritto Romano**. Vol. I. Milano: 1928.
- PHILIP, Jiji. **The Human Rights Discourse between Liberty and Welfare. A Dialogue with Jacques Maritain and Amartya Sen**. Munich: Nomos, 2017.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001.

PLATÃO. **A República**. Trad. Benedito Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. **Timeu-Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011, p. 98 (30-c).

_____. **Sofista**. Coleção Pensadores. v. III. Trad. Jorge P. E J. C. Costa. São Paulo: Abril: 1972.

_____. **Górgias**. Trad. Benedito Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2021

PNUD. Relatório do Desenvolvimento Humano 2021/2022 elaborado pelas Nações Unidas.

POMPONAZZI, Pietro. **Trattato Sull’Immortalità dell’Anima**. Castelo: Olschki, 1999.

Bíblia Sagrada. 11^a. ed. Brasília: CNBB, p. 698.

RASHID, Ahmed. **Descend into Chaos. The United States and the Failure of Nation Building in Pakistan, Afghanistan, and Central Asia**. New York: Viking, 2008.

_____. **Taliban. The power of militarnt Islam in Afghanistan and Beyond**. Yale: Yale University Press, 2022;

_____. **Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia**. Yale: Yale University Press, 2010.

RABINOWITZ, Jacob J. **On the definition os Marriage as a “Consortium Omnis Vitae”**. The Harvard Theological Review, vol. 57, No. 1, pp. 55-56, Jan. 1964.

RADBRUCH, Gustav. Introdução à Filosofia do Direito. Trad. Jacy S. Mendonça.

RAJAN, M. S. **United States Attitude Toward Domestic Jurisdiction in the United Nations**. International Organization, Cambridge, vol. 13, p. 19-37, dez. 1959.

RAMOSE, B. Mogobe. **African Philosophy from Ubuntu**. Zimbabwe: Mond Book, 2005.

RATZINGER, Joseph. Pressupostos do direito: direito, natureza, razão. In: **Dialética da secularização**. Editora ideias & Letras, 2007.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde. O conceito de homem de Homero a Platão**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2017.

_____. **História da Filosofia Antiga**. vol. II. Trad. Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994

REALE, Miguel. **O Direito como experiência. Introdução à Epistemologia Jurídica**. São Paulo: Saraiva, 1968.

_____. **Teoria Tridimensional do Direito**. 5^a. ed. São Paulo: Saraiva: 2010.

_____. **Horizonte do Direito e da História**. São Paulo: Saraiva, 2000.

REINHARDT, Volker. **Il Rinascimento in Italia**. Trad. Paolo Rubini. Bologna: Mulino,

2004.

RIBEIRO, Antonio Sérgio. **Os brasileiros esquecidos. 70 anos da entrada do Brasil na 2ª. Guerra Mundial.** Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=329834>. Acesso em 13 de dezembro de 2023.

RICHARD J., Dougherty. **Lei Natural.** In A. Fitzgerald (org.) **Agostinho através dos tempos.** Uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018..

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação. O discurso e o excesso de significação.** Trad. Artur Mourão. Lisboa: edições 70, 2000.

_____. **Interpretação e ideologias.** Porto: Francisco Alves, 1983.

_____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica.** Lisboa: edições 70, 2001.

_____. **A Simbólica do Mal.** trad. Hugo Barros. Lisboa: Edições 70.

_____. **A Metáfora Viva.** São Paulo: Loyola, 2000.

ROBINSON, Thomas M. **As origens da alma. Conceito de alma de Homero a Aristóteles.** Trad. A. Dullius. São Paulo: Annablume, 2010.

RODRIGUES, André Quintela Alves. **A Hermenêutica Jurídica sob o paradigma da Teoria do Texto de Paul Ricoeur.** Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

ROMILY, Jacqueline de. **Homero. Introdução aos Poemas Homéricos.** Lisboa: Edições 70, 2001.

SALDANHA. **Ordem e hermenêutica.** 2ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

_____. **Da teologia à Metodologia.** Secularização e crise do pensamento jurídico. 2ª. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005, p. XV.

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

_____. **Kant: Revolução e Reforma no caminho da Constituição Republicana.** In: TRVESSONI, A. (Org.). Kant e o Direito. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral.** Trad. Antônio Chelini. São Paulo: Cultrix, 2007.

SEVILLA, José M. **Apresentação.** In: VICO, G. El Derecho universal. trad. F. J. Navarro Gómez. Anthropos: Barcelona, 2002.

SCHECHTMAN. **Postwar Population Transfer in Europe. 1945-1955.** Philadelphia:

- University of Pennsylvania Press, 2016.
- SLAHI, Mohamedou Ould. **O Diário de Guantânamo**. Trad. Donaldson M. G. E Paulo Geiger, São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- SOLMSEN, Friedrich. Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives. **Jornal of the History os Ideas**, Pennsylvania, v. 44, n. 3, p. 358, jul./-set. 1983.
- SCHIAVONE, Michele. **Introduzione**. In: FICINO, Marsilio. Teologia Platonica. Volume primo. Bologna: Zanichelli, 1965.
- SILVA, Ignácio. **Como Deus age no mundo? O debate sobre a providência divina e as leis naturais**. trad. Tiago Garros. Campinas: Thomas Nelson, 2024.
- TAGLIACOZZO, Giorgio (org.). **Vico y Marx. Afinidades e contrastes**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1990.
- TARZI, Amin; CREW, Robert. **The Taliban and the Crisis of Afghanistan**. Boston: Harvard University Press, 2009.
- TERRA, Ricardo. Algumas questões sobre a Filosofia da História de Kant. In: **A ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2022, p. 24.
- TORRANO, Jaa. **O Pensamento Mítico no Horizonte de Platão**. São Paulo: Annablume, 2013.
- TRISMEGISTOS, Hemes. **Corpus Hermeticum Graecum**. Trad. David Pessoa de Lira. São Paulo: Cultrix, 2023.
- United Nations. Economic and Social Council. **Report of the Commission on Human Rights to the 2nd Session of the Economic and Social Council'**, 24 May 1946. Disponível em <https://digitallibrary.un.org/record/611971>. Acesso em 13 de dezembro de 2023
- VERENE, Donald Philip. Vico's Philosophy of Imagination. **Social Research**, v. 43, n. 3.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- VIEIRA, Leonardo Alves. **Hegel e a História Mundial**. Veritas, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 70, março- 2006.
- VILLELA, João Baptista. **Variações Impopulares sobre a Dignidade Humana**. In: FARIA, Juliana C.(org.) João Baptista Villela. Obra Seleccionada. São Paulo: Dialética, 2023, p. 63-85.
- VOLPI, Alessandro. Gadamer e Vico. Il *sensus communis* nell'ermeneutica filosofica.

Revista Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy.

Romania. vol. X, n. 1. Junho/ 2018, p. 122-148. Disponível em: <https://www.metajournal.org/articles_pdf/122-148-volpi-meta-techno.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2023.

WALTZ, S. E. **Reclaiming and rebuilding the history of the Universal Declarations of Human Rights.** Third World Quarterly, v. 23, n. 3, p. 437-438, jun. 2022.

WALZER, Michael. **Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations.** 4^a. ed. New York: Basic Books, 2006.

WIESSE, Carlos. **La providência divina.** Lima: Univ. San Marcos, 1876.

WINTER, Jay; PROST, Antonie. **René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration.** Cambridge: Cambridge University, 2013.

WOOLF, Greg. **Roma. A História de um Império.** Trad. Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2017.