

Introdução ao humanismo jurídico

SEBASTIÃO MACHADO FILHO

Professor de Direito da UnB

"O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousa afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e difícil que todos os grossos livros dos moralistas."

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Pre-fácio ao discurso sobre a origem e os fundamentos de desigualdade entre os homens.*

"Homem é o nome de muitas coisas; humanidade é o nome de um atributo dessas coisas."

STUART MILL, John. *Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva*, cap. II, nº 4.

"Mas os homens, dada a sua natureza corrupta, estão tiranizados pelo amor próprio que os leva a fazer da utilidade própria o seu principal guia, e, assim, querendo tudo o que é útil só para eles e nada para os demais, não conseguem dominar as suas paixões para as dirigir no sentido da justiça. (...) Em todas estas circunstâncias, o homem ama principalmente a sua utilidade própria."

VICO, Giambattista. *A Ciência Nova.*

O humanismo é o tema do homem (1).

E bastaria citar a obra de ETCHEVERRY *Le Conflict Actuel des Humanismes* (2) para se ter uma idéia da situação em que se encontra o tema do "humanismo jurídico", mais um "ismo" para a coleção de EBENSTEIM (3):

- (1) MARIAS, Julian. *O Tema do Homem*. Trad. de Diva R. T. Piza. S. Paulo, Duas Cidades, 1975, pp. 11-20.
- (2) ETCHEVERRY, Augusto. *O Conflito Atual dos Humanismos*. Trad. port. de M. Pinto dos Santos. Porto, Liv. T. Martins, 1975. Ver, ainda, AGOSTI, Hector P. *Condições Atuais do Humanismo*. Trad. de Venêde Nobre. Rio, Paz e Terra, 1970; e MAEZTU, Ramiro de. *La Crisis del Humanismo*. 1919.
- (3) EBENSTEIM V. *Today's Isms — Communism, Fascism, Capitalism, Socialism*. 7ª ed., 1973; ed. esp. *Los Ismos Políticos Contemporaneos*. Barcelona, Ariel, 1960. A propósito do humanismo socialista, ver MARX, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Trad. esp. F. Rubio Llorente. 8ª ed., Madrid, Alianza, 1980; *Cuadernos de Paris*. Trad. esp. de Bolívar Echeverría. México, Era, 1974, contendo um estudo prévio de ADOLFO SANCHEZ VÁSQUEZ — "Economía y Humanismo"; o famoso Prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política, in *Obras Escogidas*, de K. MARX e F. ENGELS. Moscou, Progreso, 1980, t. 1, p. 516, e *Contribuição à Crítica da Economia Política*, S. Paulo, M. Fontes, 1977; também, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, in *La Sagrada Familia*. México, Grijalbo, 1958, pp. 3 e segs.; e, com ENGELS, *La Ideología Alemana*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1958; e textos de MARX, ENGELS e LENIN, *Sobre o Humanismo na Sociedade Comunista*, Lisboa, Seara Nova, 1977; LÁPINE, Nicolai. *O Jovem Marx*. Lisboa, Caminho, 1983; BERMUDO, José Manuel. *El Concepto de Praxis en el Jovem Marx*. Barcelona, Peninsula, 1975; ROSSI, Mario. *La Génesis del Materialismo Histórico; El Joven Marx*. Madrid, Alberto Corazón, 1971; MCLELLAN, David. *De Hegel a Marx*. Barcelona, Redondo, 1973; RUBEL M. *Bibliografie des Œuvres de Karl Marx*. Paris, Librairie Marcel Rivière, 1956; SCHAFF, Adam. *O Marxismo e o Indivíduo*. Rio, Civ. Bras., 1967; PONCE, Anibal. *Humanismo y Revolución*. 3ª ed., México, Siglo XXI, 1976; TUCKER, D. F. B. *Marxismo e Individualismo*. Rio, Zahar, 1983; MÉSZÁROS, István. *Marx: a Teoria da Alienação*. Rio, Zahar, 1981; CAUDWELL, Christopher. *O Conceito de Liberdade*. Rio, Zahar, 1968; NICOLAUS, Martin. *El Marx Desconocido*. Barcelona, Anagrama, 1972; GARAUDY, Roger. *Perspectivas do Homem*. 2ª ed., Rio, Civ. Bras., 1966; PETRACHIK, A. "Les problèmes de l'humanisme dans les premières œuvres de Marx, *La Pensée*. N.º 95, 1961, pp. 27-41; FROMM, Erich e outros. *Humanismo Socialista*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1976; KOFLER, Leo. *Perspectivas do Humanismo Revolucionário*. Lisboa, 70. G. Della VOLPE. *Per la Teoria di un Umanesimo Positivo — Studi e Documenti sulla Dialética Materialista*. 1949; BARTH, K., JASPER, K., LEFEBVRE, H. et alii. *Hacia un Nuevo Humanismo*; GARAUDY, Roger. *Humanismo Marxista*. Trad. arg. de Floreal Mazia. B. Aires, Horizonte, 1959; DE LOS RIOS, F. *El Sentido Humanista del Socialismo*. Madrid, 1925; FUEYO, Jesus. *Humanismo Europeo y Humanismo Marxista*; FLORIDI, Ulisses A. *Humanismo Soviético: Mito ou Realidade?* Rio, Agir, 1968; KROHLING, Aloísio. "Humanismo marxista, in *Introdução ao Pensamento Filosófico* (obra coletiva). 2ª ed., S. Paulo, Loyola, 1983, pp. 124-128. Sobre o "anti-humanismo" marxista de ALTHUSSER, Louis, ver *Polêmica sobre o Marxismo y Humanismo*, trad. esp. de Marta Harnecker, Siglo Veintuno, 8ª ed., México, 1978; e ALTHUSSER, Louis. *Em Favor de Marx (Pour Marx)*. 2ª ed., Rio, Ed. Zahar, 1980 (último capítulo); e ALTHUSSER, Louis. "Resposta a John Lewis", in: *Posições 1*. Rio, Graal, 1978; VÁSQUEZ, A. Sanches. *Ciência e Revolução — o Marxismo de Althusser*. Rio, Civ. Bras., 1980; LOWY, Michael. El humanismo historicista de Marx o releer "El Capital". In: *Dialética e Revolución*. 2ª ed., México, Siglo XXI, 1978, pp. 50-74; THOMPSON, E. P. *A Miséria da Teoria — Crítica ao Pensamento de Althusser*. Rio, Zahar, 1981; GIANNOTTI, Jose Althur. *Contra Althusser*. In: *Ejercicios de Filosofía*. 8ª ed. Petrópolis, Vozes, 1980, pp. 85 e segs.; VILAR, Pierre. *História Marxista, História en Construcción — Ensayo de Diálogo*

Assim delimita HEIDEGGER (4): “na palavra “humanismo” o *humanus* indica a *humanitas*, a essência do homem. O *ismo* indica que a essência do homem é para ser concebida essencialmente. Esse é o sentido da palavra “humanismo”, como palavra”.

Portanto, essencialmente, o que há no homem que o faz humano ou o que nele deve haver para que o seja? Eis a questão.

Fixa MARIAS (5) que, “de um modo formal, o homem não será problema autêntico para a Grécia até o século V, na época dos sofistas, e os primeiros textos realmente explícitos e importantes serão os platônicos”.

Convém, então, informar que quanto ao pensamento grego esclarece JAEGER (6): “A sua descoberta do homem não é a do *eu* subjetivo, mas a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana. O princípio espiritual dos gregos não é o individualismo, mas o “humanismo”, para usar a palavra no seu sentido clássico e originário. Humanismo vem de *humanitas* (...) Significou a educação do homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser (Aulio Gêlio). Tal é a genuína *paideia grega*, considerada modelo por um homem de Estado romano. Não brota do individual, mas da idéia. Acima do homem como idéia. (...) Ora, o homem, considerado na sua idéia, significa a imagem do homem genérico na sua validade universal e normativa.”

Ao ver de HEIDEGGER (7), no entanto, “é ao tempo da república romana que, pela primeira vez e expressamente com seu nome próprio,

Continuação da Nota 3

con *Althusser*. 2ª ed., Barcelona, Anagrama, 1975; ANDREANI, Tony. *Marxismo y Antropología*. Barcelona, Anagrama, 1974; RANGIÈRE, Jacques. *La Sección de Althusser*. B. Aires, Galerna, 1975; LEFEBVRE, Henri. Sobre uma interpretação do marxismo: Louis Althusser. In: (ob. col.), de *Debate Sobre o Estruturalismo*. S. Paulo, Documentos, 1968, pp. 78-108; HARRINGTON, Michael. *O Crepúsculo do Capitalismo*. Trad. de Moacir Werneck de Castro. S. Paulo, Civ. Bras., 1977, pp. 157 e segs. Também, a polémica GODELIER-SÈVE: de Maurice GODELIER. Sistema, Estrutura e Contradição em *O Capital*, publ. *Les Temps Modernes*. Paris, nov., 1966; de LUCIEN SÈVE. Método Estrutural e Método Dialético. Publ. *La Pensée*. Paris, 1967; e a réplica de M. GODELIER, Lógica Dialética e Análise das Estruturas. Resposta a LUCIEN SÈVE, publ. *La Pensée*, nº 149, fev. 1970. Os dois artigos de GODELIER fazem parte de sua obra *Horizontes da Antropologia (Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie)*. Paris, Maspero, 1973). Trad. port. de Carlos de Almeida Cabral. Lisboa, 70, s.d., capítulos I (pp. 209-237) e II (pp. 239-67) da Terceira Parte. Ver ainda, de LUCIEN SÈVE, *Marxisme et Théorie de la Personnalité*; e o “humanismo concreto”, de BASBAUM, Leoncio. *Alienação e Humanismo*. 5ª ed., S. Paulo, Global, 1982, pp. 79 e segs.

- (4) HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. Trad. de E. Carneiro Leão. Rio, Tempo Brasileiro, 1967, p. 72. Ver ainda ROBERT, F. *L'Humanisme: Essai de définition*. Paris, 1945.
- (5) MARIAS, J. Ob. cit., p. 11.
- (6) JAEGER, Werner. *Paideia — a Formação do Homem Grego*. Trad. de Arthur M. Parreira. S. Paulo, M. Fontes, 1979, p. 13.
- (7) HEIDEGGER, M. Ob. cit., p. 35.

se pensa e aspira à *humanitas*. O *homo humanus* se opõe ao *homo barbarus*. O *homo humanus* é aqui o romano, que exalta e enobrece a *virtus romana*, pela "incorporação" da *paideia* tomada dos gregos. Os gregos são os gregos do helenismo, cuja formação se fizera nas escolas filosóficas. Ela se refere à *eruditio et institutio in bonas artes*. A *paideia* assim entendida se traduz por *humanitas*. A *romanitas* propriamente dita do *homo romanus* consiste nesta *humanitas*. É em Roma que encontramos o primeiro humanismo. Em sua essência, portanto, o humanismo permanece um fenômeno especificamente romano, que nasce do encontro da romanidade com a cultura do helenismo". No mesmo sentido de HEIDEGGER, é a interpretação de HANNAH ARENDT (8), quando ensina: "A questão admite que o homem é o mais alto ser que conhecemos, pressuposto herdado dos romanos, cuja *humanitas* era tão alheia à mentalidade dos gregos, que estes nem sequer possuíam uma palavra que a designasse (o motivo da ausência da palavra *humanitas* na língua e no pensamento grego estava em que os gregos, ao contrário dos romanos, nunca pensavam que o homem fosse o mais alto ser existente. Aristóteles chama a esta crença *atopos*, "absurdo")."

Mas, parece não haver dúvida de que a temática do humanismo já se encontrava, pelo menos de modo embrionário, nos pré-socráticos (9) Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Aleméon, Xenofontes, Heráclito, Parmênides, Zenão, Milisso, Empédocles, Filolau, Arquitas, Anaxágora, Arquelaus, Leucipo, Demócrito, Diógenes; Pitágoras e demais pensadores da Magna Grécia, com um esforço enciclopédico de tendências humanitárias e cujos objetivos eram de natureza moral, política ou social, como nota SIRINELLI (10); sendo, por exemplo, célebre a afirmativa de Protágoras, em sua obra "sobre a verdade", de que "o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são" (11); apesar de Sócrates ser considerado

(8) ARENDT, Hannah. A conquista do espaço e a estrutura humana. In: *Entre o Passado e Futuro*. Trad. MAURO W. B. DE ALMEIDA. S. Paulo, Perspectiva, 1972, cap. 8, p. 327.

(9) KIRK, G. S., E. RAVEN, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1979; *Os Pré-Socráticos*, seleção de textos de JOSÉ CAVALCANTE DE SOUZA (col.); *Os Pensadores*, S. Paulo, Abril-Cultural, 1978; *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Organ. de GERD. A. BORNHEIM, S. Paulo, Cultrix, 1977; MONDOLFO, Rodolfo. *O Pensamento Antigo*. Trad. de LYCURGO G. DA MOTA. 3ª ed., S. Paulo, Mestre Jou, 1971, 2 v. "Podemos, pois, considerá-los um estágio da maior importância no desenvolvimento do humanismo, embora este só tenha encontrado a sua verdadeira e mais alta forma após a luta contra os sofistas e sua superação por Platão" (WERNER JAEGER, *Paideia*, p. 322).

(10) SIRINELLI, Jean. In: *História das Idéias Políticas*, ob. col., 7 v., sob a direção de TOUCHARD, Jean. V. 1, Lisboa, Ed. Publ. Europa-América, 1970, cap. I, p. 35. "A poesia e a música eram para Protágoras as principais forças modeladoras da alma, ao lado da gramática, da retórica e da dialética" (WERNER JAEGER, *Paideia*, pp. 317-318).

(11) ARISTÓTELES. *Metafísica*. Liv. XI, cap. 6. In: *Obras*. Trad. de P. SAMARANCH. Madrid, Aguilar, 1973, p. 1.038. Aristóteles critica o aforismo de Protágoras. Observa HANNAH ARENDT que a verdadeira consequência da interpretação da doutrina das idéias (de Platão, na *República*, cap. VI, quando introduz a idéia do bem

por muitos como o principal precursor do humanismo, que se desenvolve com Platão e Aristóteles, sob a influência dos estoicos (a vida segundo a razão) e dos epicureus (a vida segundo o prazer), encontrando continuação nos romanos, notadamente em Cícero, em seu jusnaturalismo misto de racional e teológico. Registra FRAILE ⁽¹²⁾ que “la palabra “humanitas” aparece ya en Aulio Gelio (*Noches áticas*, XIII, 16) y Cicerón (*Defesa del poeta Arquias*)”.

A rigor, o humanismo impõe uma *secularização*, no sentido não propriamente de *conversão* da crença religiosa em doutrina filosófica, mas mais que isso, como processo histórico no qual, na expressão de LEPARGNEUR ⁽¹³⁾, “diversos elementos da cultura (economia, política, filosofia, literatura, artes, direito...) se libertam do controle das igrejas e dos dogmas; e o próprio homem se liberta, não só da tutela das igrejas, de seus ritos e dogmas, mas mais radicalmente, embora através do primeiro processo de Deus contestado na sua transcendência, na sua natureza, na sua existência”; ou, ainda, mais amplamente, como definiu BOLAN ⁽¹⁴⁾, como sendo “a mudança do quadro de referência geral religioso por um quadro de referência geral intramundano da sociedade”, cujas características globais são, em síntese: *objetivação da natureza* (“desafeição do sagrado e perda do sentido do extraordinário, da escatologia final e do apocalíptico”, ou seja, “a passagem do mítico para o racional”); *o aumento da racionalidade na organização do pensamento humano* (“o novo “ethos”, funcionalista e pragmático”) e *a privatização e crescente perda de legitimação do sistema religioso tradicional*

Continuação da Nota 11

como idéia suprema) “seria que nem o homem, nem um deus são a medida de todas as coisas, mas sim o próprio bem”, esclarecendo, porém, ser esta “uma consequência aparentemente extraída por Aristóteles e não por Platão, em um de seus primeiros diálogos” (refere-se a *O Político*), anotando que “a noção deve ter consistido em que somente através do conceito do bem as coisas se tornam efetivamente comparáveis e, por conseguinte, mensuráveis” (*Entre o Passado e o Futuro*, cit., p. 154 e nota (21). Todavia, contrariando HANNAH ARENDT no que respeita a Platão, PETERS, F. E. observa que “nas Lels 716c a teoria do *homo mensura* de Protágoras é finalmente corrigida: Deus é a medida de todas as coisas (*theos nomos*). (*Termos Filosóficos Gregos*). Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1977. Trad. de BEATRIZ R. BARBOSA, p. 159 (*nomos*): O que também é anotado por JAEGER (ob. cit., p. 326).

- (12) FRAILE, Guilherme. *Historia de la Filosofia (Del Humanismo a la ilustración)*. Madrid, Católica, 1966, v. 3º, p. 22.
- (13) LEPARGNEUR, Hubert. *A Secularização*. S. Paulo, Duas Cidades, 1971, pp. 12-13.
- (14) BOLAN, Valmor. *Sociologia da Secularização*. Petrópolis, Vozes, 1972, p. 29; ver ainda KLOPPENBURG, Boaventura. *Secularização*. *Rev. Eclesiástica Brasileira (REB)*, v. 29, fasc. 2, junho, 1969, pp. 268-307. IRÉNÉE-Henri-Dalmals. *Sacralização e secularização nas Igrejas orientais*, *Concilium*, nº 7, 1969, pp. 109-117; COX, Harvey. *A Cidade do Homem*. Rio, Paz e Terra, 1968; LAEYENDECHER, Leonardus. *Perspectiva sociológica da secularização*, *Rev. Concilium*, nº 7, 1969, pp. 10-19; JERKOVIC, Jeronimo. *Cristianismo e secularização*, *Vozes (Rev.)*, 1969, dez., pp. 1.059-1.083; DUSSEL, Enrique. *Da secularização ao secularismo da ciência — do Renascimento ao Iluminismo*. *Revista Concilium*, Ed. Vozes, nº 7, 1969; ver pé de pág. das pp. 106, 116 e 122; ver bibliografia, pp. 173-174; SCHOONYANS, Michel. *O Desafio da Secularização*, S. Paulo, Herder, 1958.

(desinstitucionalização do sistema religioso, ou seja, “a privatização da religião a livra das implicações com o poder político. O religioso não legitima a atividade político-secular”, “não funciona mais como sistema de legitimação da sociedade global”, “saindo da ordem social para integrar-se à vida privada e cada indivíduo ou grupo poderá continuar carregando suas “ideologiazinhas” privadas mesmo seus absolutos que não pretende impor aos outros”) (15).

Em seu sentido real, o humanismo se presta a uma dupla interpretação, segundo FRAILE (16): “a) sentido filológico e literário (movimento de retorno à cultura antiga e cultivo das “humanidades” e a literatura greco-latina), e b) sentido naturalista (contraposto ao conceito sobrenatural cristão e medieval, ampliado para designar simplesmente o modo peculiar de comportar-se o homem enquanto tal).”

Quanto ao uso da expressão “humanismo”, parece que o primeiro a empregá-la foi F. J. NIETHAMMER, em 1808, referindo-se ao “humanismus”, mas para destacar a importância do estudo das línguas e dos autores clássicos — latim e grego —, consoante informe de FERRATER MORA (17), não obstante, segundo CHARNOT (18), “Pierre de Nolchac reivindique o privilégio da sua introdução na língua da universidade, em 1806, no seu curso sobre “L’histoire de l’humanisme italien”. Certo que as palavras “humanístico” e “humanista” foram usadas bem antes, notadamente na Itália, para designar os mestres das “Humanidades” — *studia humanitatis*: exclusão dos juristas, dos canonistas e dos artistas (19).

(15) *Ibidem*, pp. 30-35. Explica BOLAN: “É a passagem de uma sociedade sacral para uma secular. Numa sociedade sacral “a religião é o principal veículo da sociedade humana” (Jacob Burckhardt). O mundo é entendido a partir do religioso. A visão religiosa dá sentido a todo sistema social. É uma leitura do mundo a partir do religioso. Inclusive o homem é entendido dentro de um horizonte religioso. É antropologia do homem teomorfo. Parte-se do *Heilerführung* (experiência religiosa). O religioso está na base da sociedade. A sociedade secular, entretanto, entende toda a realidade social a partir de um ângulo secular. É a leitura do mundo a partir das realidades intramundanas. É a *Welterfahrung* (experiência do mundo). Nesta sociedade os Papas não coroam mais os reis e não têm mais a força de legitimação do poder político. Note-se, porém, que a secularização não se refere apenas à religião. Embora o fenômeno tenha-se processado a partir de uma religião secularizante (Judaísmo-Cristianismo), não se refere apenas às instituições eclesíásticas, mas ao conjunto da realidade social, trata-se de uma *Weltanschauung* secular, que constitui uma ameaça à legitimação tradicional das instituições” (*ibidem*, p. 29).

(16) *Ibidem*, pp. 22 e segs.

(17) FERRATER MORA, J. *Dicionário de Filosofia*. B. Aires, Sudamericana, 1975.

(18) CHARNOT, F. *L’Humanisme et l’Humain*. Paris, Spes, p. 11. Apud ETCHEVERRY. A. Ob. cit., in “Notas”, p. 333.

(19) Sobre as origens da palavra “humanismo”, vide TOFFANIN, G. *Historia del Humanismo desde el Siglo XIII hasta Nuestros Días*. B. Aires, 1953.

Mas, convém advertir, como bem o faz CROCE (20), que “O fato de que os nomes de alguns dos mais célebres humanistas sejam de meros literatos, fechados ou pouco abertos à política ou à filosofia, não basta para se restringir o humanismo, como se tem manifestado na história, à história literária e artística, somente.”

Podemos dizer, portanto, um humanismo que, em princípio, implica um abandono da crença religiosa; uma separação do divino, uma substituição da teologia por uma “antropologia filosófica” ou “filosofia antropológica”. Quer dizer: o humanismo radical é antropocêntrico e não teocêntrico. O homem substitui a Deus como centro do universo humano. Na expressão de BOBBIO (21) é o “... humanismo concebido como triunfo del reino terrenal de la criatura sobre el reino celestial del creador”. “O humanismo foi, então, um movimento dirigido para a vida terrena e mundana contra a idéia transcendente e ascética, e seu abraço à cultura grega e romana tinha este intrínseco e fértil significado” (22).

Contra a possibilidade de um “humanismo cristão ou teocêntrico”, por representar uma contradição em seus termos, eis que o homem do humanismo é centro de si mesmo, não havendo lugar interno para Deus, se posicionam, p. ex., PANIKER e RUIZ GONZALES (23).

Consoante o humanismo radical, o homem considerado como corpo (soma) é física; como capacidade de conhecer (função cognoscitiva) é lógica; e como vida moral, é ética. Dito de outra maneira: o homem é, respectivamente, *fato*, *norma* e *valor*. Eis o homem tridimensional.

Consoante o “humanismo cristão” ou teocêntrico há falar mais, e ainda que contraditoriamente para muitos, de uma quarta possível dimensão humana, sempre combatida, mas sempre presente: a *metafísica*, ou seja, a que considera, em síntese, o homem como *alma* (spiritus, animus), numa concepção bíblica, isto é, “à imagem e semelhança de Deus” (Gên., 1.26, 27), numa interpretação cristã e, pois, religiosa e, não, filosófica.

Daí o desenvolvimento de um tipo especial de humanismo essencialmente diverso e até mesmo oposto ao antropocêntrico humanismo tridimensional: o “humanismo cristão” teocêntrico, que tem como precursores remotos SÓCRATES-PLATÃO da máxima de Delfos: “Conhece-te a

(20) CROCE, Benedetto. *A História — Pensamento e Ação*. Trad. de Darcy Damasceno. Rio, Zahar, 1962, p. 260.

(21) BOBBIO, Norberto. *El Existencialismo*. 5ª ed., México, F.C.E., 1966, p. 66.

(22) CROCE, B., ob. cit., p. 261.

(23) PANIKER, R. *El Cristianismo no es un Humanismo*. 1951; e, com o mesmo título, a obra de RUIZ GONZALES, L. M. Lisboa, Herder, 1967.

ti mesmo" (24) e ARISTÓTELES (25), se cristaliza com o humanismo libertador e salvífico de Jesus, sendo difundido por S. Paulo (26), impulsionado por Santo Agostinho, na patrística latina (27) com a sua volta à interioridade, ao "homem interior", através da contemplação, reflexão ou introspecção como via para o encontro de Deus. O homem que, cren- do em Deus, é executor de seu projeto humano e tem fé na justiça divi- na. É o humanismo idealista que se expande com TOMÁS DE AQUINO (28), na alta Escolástica da época medieval, e cujo apogeu nos parece ter ocorrido, na Inglaterra, com HOBBS; na Alemanha, com o chamado "idealismo alemão" de KANT e HEGEL (29), tendo como precursores ime- diatos Lutero e Calvino; e, na França, com Descartes. Todo esse huma-

- (24) PLATÃO, Alcibiades, o de la naturaleza del hombre. In: *Obras Completas*. Trad. esp. de SAMARANCH e outros. Madrid, Aguilar, 1969; Em Fedro, o de la Belleza — Timeo, o de la Naturaleza — e, principalmente, Fedon, o del Alma — Platão nos fala da divindade do espírito, da natureza divina e imortal da alma.
- (25) ARISTÓTELES. Tratados de ética, principalmente a Ética nicomaquea; ver *Obras*, cit.; e, ainda, a Retórica: a alma genérica como idéia, forma, finalidade, totalidade de sentido do corpo; Del alma (várias espécies de almas: de nutrição e da sensibilidade e alma racional (três almas: vegetativa, sensitiva e intelectual), mas de origem divina); e Metafísica.
- (26) *Epistolas*, principalmente Romanos e 1ª a Timóteo.
- (27) A história da filosofia cristã compreende a filosofia patrística e a filosofia esco- lástica. A primeira divide-se em *helênico-patrística* [(Justino) *escola de Alexandria* (Clemente), os três capadóciolos, Gregório de Nazianzo, Basílio Magno e Gregório de Nissa, mais Nemésio de Emesa, Dionísio, João Damasceno] e *Patrística Latina* (Tertuliano, Stº Agostinho e Boécio). A segunda, a Escolástica, em *Primitiva Esco- lástica* (João Scoto Erigena, Anselmo de Besate, Pedro Damiano, Stº Anselmo, S. Bernardo de Claraval, Pedro Abelardo — Gilberto de la Porrée, Teodorico de Chartres, João Salisbury, Hugo de S. Vitor); *Alta Escolástica* (Roberto Grosseteste, Rogério Bacon, Alberto Magno, Alexandre de Hales, São Boaventura, Tomás de Aquino, João Duns Scoto e Eckhart), e *Escolástica Posterior* (Guilherme de Ockham e Nicolau de Cusa) — consoante a exposição de BOEHNER, Phislotheus e GILSON, Etienne, in *História da Filosofia Cristã* — desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. de RAIMUNDO VIER O. F. M. Petrópolis, Vozes, 1970. Ver ainda ROCHA, Geraldo Lyrio. Humanismo Cristão. In: *Introdução ao Pensamento Filosófico*. Obra coletiva. S. Paulo, Loyola, 2ª ed., 1983, pp. 128-137.
- (28) TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Trad. de A. CORREIA. Questões LVII (Direito), LVIII (Justiça), XCIV (Lei natural) e XCV (Lei humana). Assim, para a escolástica de Tomás de Aquino, a natureza humana a Deus pertence, sendo somente alcançável, de forma perfeita, na vida do além-túmulo.
- (29) HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. de JOSÉ GONÇAL- VES BELO. Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1976, in "Prefácio", quando afirma que "o idealismo é uma forma especial da própria penetração do pensamento, e esta forma é a predominante no período de Kant e Hegel". E, neste caminho, surgem as figuras de Fichte, Schelling, Reinhold, Schulze, Hölderlin, Novalis e Scheleiermacher, sendo Hegel o ponto máximo do idealismo. LICHTENBERG, Henri: *L'Allemagne Moderne. Son Évolution*. Paris, Flammarion. ÉMILE BREHIER. *Histoire de la Philosophie Allemande* (Paris, Payot). VICTOR BASCH. *Les Doctri- nes Politiques des Philosophes Classiques de l'Allemagne, Leibnitz, Kant, Fichte, Hegel* (Paris, Felix Alcan). MINDER, Robert. *Allemagne et Allemands. Essai d'Histoire Culturelle*, t. 1 (Paris, Ed. du Seuil). (Importante bibliografia crítica às pp. 411-464). DILTHEY, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin* (Estugarda, B. G. Teubner, Göttingen, Vandenhoeck & Ru- precht).

nismo idealista dominou desde a Idade Média, tornando-se a filosofia do humanismo da época do poder monárquico absoluto que, na França, culminou com Luís XIV, do "L'état c'est moi". Daí por que a expressão jurídica do humanismo, isto é, o "humanismo jurídico" ⁽³⁰⁾ começa por ser idealista absolutista com base na descoberta de um direito natural teológico, cosmológico ou lógico (puro racionalismo este), sendo o primeiro um humanismo teocêntrico a justificar a perpetuação do poder absoluto de um lado e de outro na construção da idéia do "homem em geral".

Como resume EICHER ⁽³¹⁾, "é necessário hoje em dia colocar em destaque o adjetivo "humano" diante do sujeito "Jesus Cristo" e respectivamente neste contexto exigir um cristianismo humano".

Assim, defendendo a unidade cristianismo-humanismo sob o fundamento de que "o verdadeiro, pleno e total humanismo é simplesmente idêntico ao cristianismo", RAHNER ⁽³²⁾ e KÜNG ⁽³³⁾, acrescentando este

-
- (30) V. TOBENAS, J. Castan. *Humanismo y Derecho*. Madrid, Reus, 1962; RECASENS SICHES, Luís. *Tratado General de Filosofía del Derecho*. México, Porrúa, 1965, pp. 497 e segs.
- (31) EICHER, Peter. As conseqüências da humanidade de Deus face ao problema do humanismo cristão. Trad. de MIGUEL G. MOURAO DE CASTRO. *Rev. Concilium*. Vozes, nº 175, 1982/5, p. 18(490).
- (32) RAHNER, Karl. *Teologia e Antropologia*. Trad. de HUGO ASSMANN. S. Paulo, Paulinas, 1969, pp. 155 e 183.
- (33) KÜNG, Hans. *Ser Cristão*. Trad. de JOSÉ WISNIEWSKI FILHO. Rio, Imago, 1976, p. 20; ver ainda pp. 481 e segs., sobre o tema, a seguinte bibliografia especializada: TEILHARD DE CHARDIN, *O Fenômeno Humano*. Trad. de LEÓN BOURDON e JOSÉ TERRA. S. Paulo, Porto, Herder, 1966; *Mundo, Homem e Deus*. S. Paulo, Cultrix, 1978; GARRIGOU-LA GRANGE, Contran-Marie. *Le Commun, la Philosophie de l'Être et les Formules Dogmatiques*. Paris, Beauchesne, 1909; GUARDINI, Romano. *Welt und Person*. In: *Scritti Filosofici*. Trad. italiana de G. Sommariva. Milan, Fabril, 1964, v. 2; RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln, Benzler, 1954-1968 (8 v.), obra da qual o Pe. HUGO ASSMANN trad. para o português partes que editou em livros, como, além do já citado *Teologia e Antropologia* (1969), *Teologia e Ciência* e *O Dogma Pensado*, ambos publicados pelas Edições Paulinas, S. Paulo, 1971 e 1970. Ver ainda de Rahner, *O Desafio de Ser Cristão*. Trad. do Frei Álvaro Machado da Silva. Petrópolis, Vozes, 1978; *Geist in Welt*. Innsbruck, Tyrolia, 1939; *Hörer des Wortes*. 2ª ed., Munique, Rosel, 1963; CHENU, Marie-Dominique. *Pour une Théologie du Travail*. Paris, Senil, 1955; *La parole de Dieu*. Paris, Du Cerf, 1964 — 2 v. CONGAR, Yves. *Les Chrétiens Désunis*. Paris, Du Cerf, 1937; *Vaste Monde, ma Paroisse. Vérité et Dimensions du Salut*. Paris, Témoignage Chrétien, 1959; *Un Peuple Messianique. L'Église Sacrement du Salut. Salut et Libération*. Paris, Du Cerf, 1975; LUBAC, Henri. *Le Drame de l'Humanisme Athée*. Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1944. BALTHASAR, Urs von. *Herrlichkeit* (Gloria). Einsiedeln, 1961; *Wahrheit*. Einsiedeln, Benziger, 1947; *Theologie des Geschichte*. Einsiedeln, 1950, trad. italiana: *Teologia della Storia*. Brescia, Morcelliana, 1964. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, het Verbaal van ein Levende*. (Jesus, a História de um Vivente) Bloemendaal, Nelissen, 1974; *Dieu et l'Homme*. (God en Mens) v. 2, de *Approches Théologiques*. Bruxelas, 1965; *Le Christ, Sacrement de la Rencontre de Dieu*. Paris, 1960; *God the Future of Man*. London, Sheed & Ward, 1969. — LONERGAN, Bernard. *Insight, A study of Human Understanding*. London, Longmans, 1958. V.H. COX. *A Cidade do Homem*. Rio, Paz e Terra, 1968. — BOFF, L., *O Destino do Homem e do Mundo*, 2ª ed., Petró-

último que “cristianismo e humanismo não se excluem: os cristãos podem ser humanistas, e os humanistas podem ser cristãos”, para concluir que “o cristianismo só admite uma interpretação correta: como humanismo radical”. E a favor de “humanismo jurídico cristão”, LEGAZ Y LACAMBRA⁽³⁴⁾, ao fundamento de que humanismo significa cultivo de todas as perfeições humanas, coincidindo o conceito de humanismo com a cultura, cabendo defender, dentro do cristianismo enquanto cristianismo, uma posição humanista, com base no jusnaturalismo de origem divina.

Continuação da Nota 33

polis, Vozes, 1973. CHAUCHARD, P. *O Homem em Theilhard de Chardin*. 2ª ed., S. Paulo, Herder, 1965. MONDIN, B. *O Homem, Quem é Ele?* S. Paulo, Ed. Paulinas, 1980. De autores protestantes: BARTH, Karl. *Rechtfertigung und Recht*. (Justificação e Direito). Zurique, Zollikon, 1938; *Humanismus*. Zurique, 1950. BRUNNER, Emil. *Gott und Mensch*. (Deus e o Homem). Tübingen, Mohr, 1930; *Das Wort Gottes und der Moderne Mensch* (A Palavra de Deus e o Homem Moderno). Berlim, Furche, 1937; *Der Mensch im Widerspruch* (O Homem em Conflito consigo Mesmo). Berlim, Furche, 1937; *Offenbarung und Vernunft* (Revelação e Razão). Zurique, Swingli, 1941; *Gerechtigkeit, Eine Lehre von der Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung* (Justiça, Doutrina, sobre os Princípios Fundamentais da Ordem Social). Zurique, Zwingli, 1943. TILLICH, Paul. *The Shaking of the Foundations*. Nova Iorque, Scribner, 1948; *The Courage to Be*. New Haven, Yale University Press, 1952. Trad. brasileira: *A Coragem do Ser*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967; *Love, Power and Justice*. Londres, Oxford University Press, 1954; *The New Being*. Nova Iorque, Scribner, 1955; *Christianity and the Encounter of World Religions*. Londres, Columbia University Press, 1963. NIEBUHR, Reinhold. *Moral Man Immoral Society*. Nova Iorque, Scribner, 1932; *The Nature and Destiny of Man*. Idem. 1941-1943; e *Faith and History*. Idem, 1949. BULTMANN, Rudolf, *The Presence of Eternity: History and Eschatology*. Nova Iorque, Harper, 1957; e *Jesus Christ and Mythology*. Nova Iorque, Scribner, 1958; *Glauben und Verstehen* (em quatro volumes). Tübingen Mohr, 1948; CULMANN, Oscar, *Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit*, 1970 (Trad. bras.: *Jesus e os Revolucionários de seu Tempo*, Petrópolis, Vozes, 1972). BONHOEFFER, Dietrich. *Nachfolge*. Munique, Kaiser, 1939; *Ethik*. Munique, Kaiser, 1949. MOLTMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*. 9ª ed., Munique, Kaiser Verlag, 1973-1974; *Umkehr zur Zukunft*. Munique, Siebenstern Taschenbuch, 1970; *Mensch*. Munique, Kaiser, 1971; *Der Gekreuzte Gott*. Munique, Kaiser, 1972. BULGAKOV, Serghiei. *Filosofia da Economia*. Moscou, 1912; contém o primeiro esboço da “sociologia”, *L'Orthodoxie* (idem, 1932) e *The Wisdom of God: Brief Summary of Sociology* (Scribner, Nova Iorque, 1937). FLOROVSKY, Giorghin. *Os Caminhos da Teologia*. Paris, Puti Russkovo Bogoslovijsa, YMCA Press, 1937. LOSKY, Vladimir. *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Eckhart*. (Paris, Vrin, 1960); *Vision de Dieu* (Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1962); *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu*. (Paris, Aubier, 1967). Sobre as teologias da libertação, ver, para orientação, a obra de MONDIN, Battista. *I Teologi della Liberazione*. Roma, Edizione Borla, 1977. Trad. em port. de HUGO TOSCHI, *Os Teólogos da Libertação*, contendo os principais autores, com vasta bibliografia: GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Trad. de JOSÉ SOARES. 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1976; e *A Força Histórica dos Pobres*. Trad. de ALVARO CUNHA. Petrópolis, Vozes, 1981. DUSSEL, Enriq. D. *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*. México, Edicol, 1977; há tradução brasileira de LUIZ JOÃO GAIO, Ed. Loyola, S. Paulo, s/d.; e as obras dos irmãos BOFF, Leonardo e Clodovis, publicadas pela Ed. Vozes.

- (34) LEGAZ LACAMBRA, Luis. *Humanismo y Derecho*. In *Humanismo, Estado y Derecho*. Barcelona, Bosch, 1960, pp. 29 e segs. — Humanistas cristãos ou jusnaturalistas racionalistas idealistas, no campo do direito: MESNER, Johannes. *Ética Social*. Ed. Quadrante-USP, s/d; WOLF, Erick. *El Problema del Derecho Natural*. Barcelona, Ariel, 1961; CATHREIN Victor. *Filosofia del Derecho*. Madrid, Reus,

Assim, por exemplo, HERÓDOTO ⁽³⁵⁾ já registrava o desprezo dos cidadãos gregos pelo trabalho e pelas profissões, pelas artes mecânicas, próprias dos povos bárbaros, que, a rigor, não eram tidos como verdadeiros cidadãos, pois estes eram os nobres que se ocupavam apenas com a defesa e a administração da comunidade, sendo os escravos encarregados do trabalho, como também entre os romanos, cujos cidadãos, segundo Tito Lívio, por direito, viviam às custas do tesouro público, não podendo ser obrigados a prover a sua própria subsistência através de nenhuma das sórdidas artes (assim designavam as profissões) que, por direito, pertenciam aos escravos; razão pela qual, PLATÃO ⁽³⁶⁾ excluiu dos direitos políticos as pessoas que exercem ocupações braçais, como sapateiros e ferreiros, que as degradam, tornando-as “vis mercenários miseráveis sem nome”, inclusive os comerciantes “acostumados a mentir e enganar”.

No mesmo sentido, ARISTÓTELES ⁽³⁷⁾ destacava que “o próprio trabalho que se faz para outrem parece possuir algo de mercenário e servil”; e conta que “havia em Tebas uma lei que excluía das funções públicas quem quer que não tivesse cessado, dez anos antes, qualquer gênero de comércio”. ⁽³⁸⁾ Da mesma forma, CÍCERO ⁽³⁹⁾: “assim deve-se

Continuação da Nota 34

1958; WELZEL, Hans. *Introducción a la Filosofía del Derecho*. Madrid, Aguilar, 1951; COING, Helmut. *Fundamentos de Filosofía del Derecho*. Barcelona, Ariel, 1961; ROMMEN, Heinrich A. *O Estado no Pensamento Católico*. S. Paulo, Paulinas, 1967; HENKEL, Heirínrich. *Introducción a la Filosofía del Derecho*. Madrid, Taurus, 1968; DEL VECCHIO, Giorgio. *Filosofía del Derecho*. 6ª ed., Barcelona. Bosch, 1953; *Los Principios Generales del Derecho*. Barcelona, Bosch, 1948; *La Justicia*. B. Aires, Depalma, 1952; e *Direito, Estado e Filosofia*. Rio, Politécnica, 1952; MARITAIN, Jacques. *Humanismo Integral*. 5ª ed., S. Paulo, Nacional, 1965; *Elementos de Filosofia*. Rio, Agir; *Principios de uma Política Humanística*. Rio, Agir; *O Homem e o Estado*. Trad. Alceu Amoroso Lima. 4ª ed., Rio, Agir, 1966; LÉCLERCQ, Jacques. *Las Grandes Líneas de la Filosofía Moral*. Trad. de José Pérez Riesco. 3ª ed., Madrid, Gredos, 1960. *Do Direito Natural à Sociologia*. S. Paulo, Duas Cidades, s/d; *A Revolução do Homem no Século XX*. Trad. de A. Martins de Carvalho. Coimbra, A. Amado, 1966; *O Drama do Século XX*. Trad. de B. de Santa Cruz e F. de Souza. 3ª ed., S. Paulo, Liv. Duas Cidades, 1966; RUIZ-GIMENEZ, Joaquim. *Introducción a la Filosofía Jurídica*. 2ª ed., Madrid, E.P.E.S.A., 1960. Para uma visita mais ampla, ver TRUYOL Y SERRA, Antonio. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Madrid, Rev. de Occidente, 1961; CORTS GRAU, José, *Historia de la Filosofía del Derecho*. 2ª ed., Madrid, Nacional, 1968. V. ainda DALE NOGARE, Pedro. *Humanismos e Anti-Humanismos*. 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1979. Introdução, pp. 13-19; e sobre a evolução do humanismo cristão, e bibliografia, pp. 43-61.

(35) HERÓDOTO, *apud* LAFARGUE, Paul. *O Direito à Preguiça*. Trad. de Maria F.M. Simões. Lisboa, Estampa, 1977, p. 53; ed. bras. trad. de J. T. Coelho Neto, S. Paulo, Kairós, 2ª ed., 1980, “Apêndice”, pp. 46 e 47.

(36) PLATÃO. *A República*. Liv. V.

(37) ARISTÓTELES, *A Política*, Liv. V. cap. 2, § 2º

(38) *Ibidem*, Liv. III, cap. 3, § 4º

(39) CÍCERO. *Dos Deveres*, I, tit. II, cap. XIII.

encarar como algo baixo e vil a profissão de todos os que vendem seu labor e sua indústria, pois quem entrega seu trabalho por dinheiro vende a si mesmo e se coloca ao nível dos escravos”.

Comenta LAFARGUE (40) que: “A guerra era o estado normal das sociedades antigas; o homem livre devia dedicar o seu tempo a discutir os assuntos de Estado e a velar pela sua defesa, os misteres eram então demasiado primitivos e demasiado grosseiros para que, ao praticá-los, se pudesse exercer a profissão de soldado e de cidadão; para possuírem guerreiros e cidadãos, os filósofos e os legisladores deviam tolerar os escravos nas repúblicas heróicas.”

Aliás, a filosofia do humanismo utilitarista correspondia pelo menos ao espírito da *polis* e ao modo de vida do cidadão grego, entendida a *polis* “como o conjunto da vida comunal do povo, política, cultural, moral, econômica, religiosa e social”, ou seja, em seu sentido de “uma comunidade viva baseada no parentesco real ou suposto — uma espécie de grande família, que transformava em vida de família o maior número possível de aspectos da vida”, e “único ambiente, dentro do qual o homem pode concretizar as suas capacidades morais, espirituais e intelectuais”, “e que, é claro, tinha as suas disputas familiares, as quais eram tanto mais ásperas quanto eram de família” (41).

E a família grega da *polis*, ou originariamente “cidadela” (42), era a união íntima dos *cidadãos*, justificando daí que o nacionalismo radical de Atenas, por exemplo, consistisse no fato de que só o ateniense podia ser *cidadão*, este nascido de pai e mãe atenienses — da mesma família da *polis*, e maior de 18 anos de idade (43), razão pela qual “na vida privada, a lei não faz qualquer diferença entre cidadãos” (44). O humanismo grego foi, pois, um humanismo utilitário dos *cidadãos* (escravos e estrangeiros excluídos), eis que só o cidadão era portador dos direitos políticos, ou seja, como informa ARISTÓTELES (45), “é um homem investido de certo poder”; “cidadão é aquele que tem uma parte legal na autoridade deliberativa e na autoridade judiciária, eis o que chamamos cidadão da cidade assim constituída. E chamamos cidade à multidão de cidadãos capaz de se bastar a si mesma e de obter, em geral, tudo que é necessário à sua existência”. Mas o “cidadão virtuoso, ou

(40) LAFARGUE, Paul. Ob. cit., p. 56; e ed. bras. p. 48.

(41) KITTO, H.D.F. *Os Gregos*. Trad. de JOSÉ M. COUTINHO E CASTRO. Coimbra, A. Amado, 1980, pp. 129 e 124.

(42) *Ibidem*, pp. 117 e 124.

(43) GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. S. Paulo e Rio, DIFEL, 1980. p. 127.

(44) *Ibidem*, p. 119.

(45) ARISTÓTELES. *A Política*. Liv. III, cap. II, § 7º; Liv. IV, 13, § 2º; Liv. III, 2, § 6º; Liv. III, I, § 3º

seja, o que sabe mandar e obedecer”, “mandar e obedecer alternativamente”. “O título de cidadão pertence principalmente àqueles que tomam parte nos serviços públicos, como diz HOMERO quando representa o seu Aquiles; e que os indivíduos em geral não são cidadãos, mas “apenas os homens políticos que sós, ou em companhia dos outros, são ou podem ser senhores de interesses comuns da cidade”; e “a cidade é uma espécie de comunidade de governo entre os cidadãos”; “o cidadão é, pois, o que participa das funções públicas, exerce certo poder”.

Assim, como observa LINDSAY (46), “o que Aristóteles queria dizer com isso era muito importante, embora tal importância nem sempre tenha sido notada. Não pensava que todos os habitantes do Estado eram ou podiam ser cidadãos. Alguns seriam escravos, outros “estrangeiros residentes”, ali vivendo com finalidades comerciais”.

Como bem sintetiza COULANGES (47), “o cidadão ficava submetido em tudo e sem reservas à cidade; pertencia-lhe inteiramente”. Em resumo, como também registra ARENDT (48): “Em termos aristotélicos, tanto o rei-filósofo de Platão como o tirano grego *governavam em proveito de seus próprios interesses*, e isso constituía para Aristóteles, embora o mesmo não ocorresse com Platão, uma característica conspícua dos tiranos”.

Quanto à moralidade, em geral, dos cidadãos gregos da antiguidade, basta citar a expressão “Ó terra! ó numes!” do grande DEMÓSTENES em sua famosa “Oração da Coroa” e, noutro trecho, ainda que exagerado, deste clássico discurso, explicando a sorte de Felipe II da Macedônia em sua expansão de domínio sobre a Grécia, que “teve a sorte de encontrar entre os gregos, não entre alguns apenas, mas entre todos igualmente, uma florescência de traidores, de vendidos e de inimigos dos deuses, em tal quantidade, como nunca se teve notícia”.

Portanto, quando ARISTÓTELES (49) define o homem como “animal político” o que quis dizer, na realidade, foi: “o homem é um ser que vive numa *polis*” (50), isto é, o político é o homem cidadão grego, ou na expressão de Marx (51): “Lá definición de Aristóteles dice, en rigor, que el hombre es, por naturaleza, un *ciudadano* o miembro de una ciudad.”

(46) LINDSAY, A.D. *O Estado Democrático Moderno*. Trad. W DUTRA. Rio, Zahar, 1964. p. 32.

(47) COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. V. 1, pp. 298 e segs. Ainda sobre a vinculação do ateniense à sua *polis*. Platão, no *Criton*; Ver PAOLI, Ugo. *Studi sul Processo Attico*. Padova, Cedam, 1933.

(48) ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Presente*. Cit., nota nº 8, p. 146.

(49) ARISTÓTELES. *A Política*. Loc. cit.

(50) KITTO, H.D.F. Ob. cit., p. 129.

(51) MARX, Karl. *El Capital*. Trad. W. ROCES. México, F.C.E., 1946. T. I, v. 1, cap. XI, p. 363, nota nº 7; Ed. bras., trad. de REGINALDO SANTANA, Rio, Civ. Bras. 1968, v. 1, p. 375, nota nº 13.

A antiga tradução do *Zoon politikon* como *animal socialis* se encontra em Sêneca, foi aceita como tradução consagrada até Tomás DE AQUINO, segundo informa HANNAH ARENDT ⁽⁵²⁾, que, por sua vez, explica: “Melhor que qualquer teoria complicada, esta substituição inconsciente do social pelo político revela até que ponto a concepção original grega de política havia sido esquecida; para tanto, é significativo, mas não conclusivo, que a palavra “social” seja de origem romana, sem qualquer equivalente na língua ou no pensamento grego. Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente uma acepção claramente política, embora limitada: indicava certa aliança entre pessoas para um fim específico, quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime. É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma “sociedade da espécie humana”, que o termo “social” começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental. Não que ARISTÓTELES ou PLATÃO ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens; simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal — razão suficiente para que não pudesse ser, fundamentalmente, humana. A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal.”

O mesmo tipo de humanismo utilitarista, como privilégio de uma classe dominante, se pode extrair do modo de organização da vida romana. Na monárquica Roma antiga, em que as fontes do direito eram os costumes (*mores maiorum*), o *fas* (*lex divina* — normas religiosas) e os *ius* (*lex humana*) — consoante relata PÉRRÉ ⁽⁵³⁾ — somente a classe dos patrícios (*patricii*) — os *patres* e seus descendentes que compunham as *gentes* das trinta cúrias primitivas — participava do governo do Estado e gozava de todos os privilégios do cidadão romano, não os plebeus ou a plebe que não tinham nenhuma participação no governo, estando proibido seu acesso às funções públicas, e não podiam contrair matrimônio com os patrícios ⁽⁵⁴⁾, razão pela qual, “y durante siglos, la

(52) ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. de ROBERTO RAPOSO. S. Paulo, eds.: Forense, Salamanca e Universidade de São Paulo, 1981, pp. 32-33.

(53) PETIT, Eugène. *Tratado Elemental de Derecho Romano*. Trad. de JOSÉ F. GONZÁLEZ. México, Nacional, 1951. §§ 10 e segs., pp. 28 e segs.

(54) FRIZA PETIT (*ibidem*, § 13, p. 32) que “solo los patricios tenían la carga del impuesto y del servicio militar; pero solos también participaban de la vida política y social. La plebe permanecía extraña a las cargas públicas así como a la administración de la ciudad”. Somente mais tarde, com a reforma de Servio Túlio (após 166 em Roma), os plebeus foram chamados ao serviço militar, ao pagamento dos impostos e a participar das novas assembleias (comícios por centúrias), cujas decisões, no entanto, somente se tornavam obrigatórias após a sanção do Senado (*auctoritas patrum*).

historia interior de la ciudad se resume en la lucha de patricios y plebeyos, quienes se esfuerzan en conseguir la igualdad en el orden público como en el orden privado" (§ 11, p. 31).

Na República dos *consules*, os plebeus continuam excluídos de todas as magistraturas, até o surgimento dos *tribuni plebis*, cujas resoluções, nas *concilia plebis*, são chamadas *plebiscitos* com obrigatoriedade apenas para a plebe. A lei das Doze Tábuas não cogitou da igualdade reclamada pelos plebeus, o que só obtêm ao final do V século de Roma (com a lei Canuléia, permitindo o casamento entre patricios e plebeus); e em seguida, certa participação na mais alta magistratura (o consulado), após o exercício de *quaestor*, edil ou tribuno e pretor, tesouro público, administração, justiça, Senado (lei *Ovinia*) e pontificado (Tibério Coruncanio), adquirindo os plebiscitos força obrigatória para todos os cidadãos, sem ser submetidos à *auctoritas patrum*; passando, portanto, à categoria de *leis*, principalmente sobre a matéria de direito privado.

Porém, como observa PETIT ⁽⁵⁵⁾, "es difícil creer que desde el año 305 (de Roma), en una época en que el tribunato es la sola magistratura plebeya, y la lucha es ferviente entre los dos órdenes, la plebe haya obtenido una ventaja tan importante".

Com o advento do Império, os imperadores de Roma, a partir de Augusto (Otávio), passam a ter o poder absoluto (poder consular, potestades tribunicia, censorial e poder religioso) com a *lex regia de imperio*, que "entre otros privilegios, esta ley otorgava al emperador el derecho de hacer todo lo que él juzgara útil para el bien del Estado; es decir, el poder absoluto" ⁽⁵⁶⁾. Surgem, então, as *Constituições imperiais* (edicta, decreta, rescripta, mandata) em substituição às leis, aos plebiscitos e aos decretos do Senado.

Como bem arremata RECASENS SICHES ⁽⁵⁷⁾: "Las grandes filosofías jurídico-políticas de la Antigüedad clásica — PLATÓN y ARISTÓTELES — son transpersonalistas o totalistas. Se fundan en el bien de la totalidad política, concibiéndolo como una magnitud aparte del bien de los individuos, y como la magnitud superior en rango; evalúan a los hombres no tanto como seres humanos, sino más bien en tanto que ciudadanos. La ética va a remolque de la política: hombre bueno es el buen ciudadano. El valor del hombre depende de cómo cumpla su función de servicio a la ciudad, es decir, a la colectividad política. Por mucha sabiduría que en otros aspectos contengan aquellas filosofías políticas, en lo esencial ellas son expresión de una idea transpersonalista, totalista, de una idea que subordina al hombre a la co-

(55) *Ibidem*, § 26, p. 40.

(56) *Ibidem*, § 38, p. 47.

(57) RECASENS SICHES, Luis. *Tratado General de Filosofía del Derecho*. México, Porrúa S/A, 1965, p. 502.

lectividade política, de uma ideia que pensa que o homem nasceu para servir ao Estado”.

Ora bem, o humanismo jurídico teórico burguês que se seguiu também foi um humanismo utilitarista, gerado pela Reforma, mas não pelo conservadorismo e pelo autoritarismo luteranos favorecedores do absolutismo do príncipe ⁽⁵⁸⁾ e anti-humanista ⁽⁵⁹⁾, e, sim, pela concepção democrática calvinista do protestantismo ⁽⁶⁰⁾, com ênfase na personalidade individual ou num individualismo puritano.

- (58) SPENLÉ, J.E. *O Pensamento Alemão, de Lutero a Nietzsche*. Trad. de Mário Ramos. 3ª ed., Coimbra, A. Amado, 1973, p. 18. “Assim a Reforma luterana substituiu o princípio do universalismo católico pelo princípio do confessionalismo e do territorialismo. Substituiu a supremacia do espiritual sobre o temporal pelo princípio do absolutismo do príncipe”.
- (59) *Ibidem*, pp. 21, 22 e 23. “Lutero é ainda o homem da Idade Média pela sua atitude hostil ao espírito racionalista, ao espírito de libertação individual emanado da Renascença, como também ao novo impulso das ciências da natureza. Se o reformador alemão se correspondeu durante algum tempo com os humanistas alemães, em particular com Erasmo, fez-o somente numa aliança de curta duração que se inspirou em motivos de ordem puramente polémica, e pela razão de que os novos métodos de crítica aplicados ao texto bíblico permitiam a Lutero dar algumas réplicas contundentes aos teólogos católicos que continuavam a invocar o texto da Vulgata, único reconhecido pela Igreja. Mas entre a teologia dum Lutero e a sabedoria humanista dum Erasmo, que abismo! O princípio do humanismo: “O homem é a medida de todas as coisas” é o antípoda da fé luterana. Esta tem como primeira consequência o negar “a medida do homem” para lhe substituir “a medida de Deus”. E que desprezo manifestava o reformador pela Razão — *diese Hure*, esta “prostituta”, dizia e por essa sabedoria humaníssima, com a sua crença nas luzes da razão, na bondade da natureza humana e sobretudo num livre arbítrio tão inútil como inoperante, simples liberdade de indiferença, ao passo que ele, Lutero, é o homem da predestinação, da escravidão apaixonada! “Ou escravo do pecado ou servo de Deus”, eis o famoso dilema a que chegava o seu famoso tratado de servo arbítrio onde toma a posição oposta à tese de Erasmo (1525).” “De igual modo a sua teologia é anti-racionalista e anti-humanista. Entre o mundo da razão e o mundo da fé abre-se um abismo eterno. O que faz o cristão não é o intelecto lógico, não é a investigação da verdade divina, mas unicamente a fé (*sola fides*).
- (60) *Ibidem*, pp. 15 e 16. “Bem erradamente, tem-se querido ver na doutrina luterana uma fórmula antecipada da liberdade de consciência. Frequentes vezes se confunde a velha teologia luterana com um certo protestantismo moderado, de fórmulas mais ou menos liberais, completamente renovado pela filosofia do século XVIII. Mas a liberdade que Lutero reivindica para o crente é unicamente a liberdade de entrar diretamente em relação com Deus, sem intermediário humano, por meio da leitura e da meditação da palavra divina. A autoridade da tradição e da hierarquia católica Lutero substituiu, assim, a autoridade infalível da palavra escrita, da Bíblia literalmente inspirada; o princípio de autoridade subsiste. Simplesmente se encontra deslocado. A antiga “teocracia” dá lugar à “bibliocracia” luterana, que acabará numa “ortodoxia” cujo dogmatismo será mais rígido que a tradição maleável e viva da Igreja. Mais errada ainda é a opinião daqueles que vêem na reforma de Lutero uma doutrina favorável ao espírito liberal ou democrático moderno. Produziu-se exatamente o contrário. Um grave problema se ofereceu ao reformador. Depois de ter proclamado o “sacerdócio universal” e abolido a hierarquia da Igreja romana, deveria logicamente ser conduzido a uma organização inteiramente livre e, se se pode dizer, democrática da comunidade religiosa. Pelo menos a paróquia isolada deveria possuir o direito de escolher o seu pastor e o dever de subvencionar as despesas do culto, da instrução religiosa e da assistência dada aos doentes e aos pobres. Uma concepção democrática poderia deste

Não só na Antigüidade. Também, o espírito utilitarista predominou na Idade Média, “uma época de empirismo”, como assinala PERNOD (61) que concluiu: “assim, um dos seus traços mais marcantes é o sentido prático: os nossos antepassados medievais parece não terem tido outro critério além da utilidade” (62).

Tanto assim, que não foi sem razão que WEBER (63) concluiu que “o calvinismo foi a fé em torno da qual giraram os países capitalisticamente desenvolvidos — Países Baixos, Inglaterra e França — as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVIII. Isto porque, acentuando o seu caráter indubitavelmente utilitarista, diz WEBER (64): “una de las realizaciones específicas del protestantismo consiste en haber puesto la ciencia al servicio de la técnica y de la economía”, e, ainda, “. . . la valoración de la actividad lucrativa capitalista, basada en fundamentos racionales, como realización de un objetivo fijado por Dios.” (65). Daí por que se pode afirmar, como também o faz TAWNEY (66), que “não é de todo fantasioso dizer que, em um palco menor, mas com armas não menos formidáveis, Calvino fez pela *bourgeoisie* do século XVI o que Marx fez pelo proletariado do século XIX, ou que a doutrina da predestinação satisfizesse a mesma fome de certeza de que as forças do universo se acham ao lado do eleito como a que seria saciada numa outra época pela teoria do materialismo histórico”.

Como narra NAEF (67): “En el protestantismo, especialmente en el calvinismo, se encuentra un elemento individualista, la idea de que el individuo aislado y cada una de las comunidades singulares se hallan bajo la ley de Dios y de Cristo, y que aquí el poder del Estado tiene sus

Continuação da Nota 60

modo seguir-se às premissas teológicas postas pela Reforma — como allás aconteceu nos países onde triunfou a fórmula calvinista do protestantismo. Mas não aconteceu assim na Alemanha luterana. Foi ao poderio temporal dos príncipes alemães, à *weltliche Obrigkeit* (o que S. Paulo chamava “o magistrado”) que Lutero confiou a missão de abrigar a alma religiosa, de proteger a fé, de instituir o novo culto”.

- (61) PERNOD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Trad. port. de ANTONIO MANUEL DE ALMEIDA GONÇALVES. Europa-América, s/d, 198.
- (62) *Ibidem*, p. 197.
- (63) WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. de IRENE e TOMÁS SZMRECSANYI. S. Paulo, Pioneira, 1967, p. 67.
- (64) WEBER, Max. *História Econômica Geral*. Trad. esp. de MANUEL SANCHES SAR-TO. 2ª ed., México, F.C.E., 1956, pp. 308-309.
- (65) *Ibidem*, p. 308.
- (66) TAWNEY, R.H. *A Religião e o Surgimento do Capitalismo*. Trad. de JANETE MEICHES. S. Paulo, Perspectiva, 1971, p. 117.
- (67) NAEF, Werner. *La Idea del Estado en la Edad Moderna*. Trad. esp. de FELIPE G. VICEN. Madrid, Aguilar, 1973, pp. 23-24.

límites; esto concepto lo llevaron consigo a América los colonos puritanos. Como súbditos británicos, estos colonos poseen además una serie de derechos y libertades perfectamente garantizados, conquistados por ellos en el curso de la historia y asegurados por el parlamento; derechos consagrados en leyes positivas como el acta *Habeas Corpus* o el *Bill of Rights*. Estos gérmenes, empero, encuentran en América un suelo extraordinariamente favorable. El curso de la colonización norteamericana, las presuposiciones del suelo y su explotación, todo provoca una situación de bases esencialmente individualista: las fundaciones de Estados, como la de New Plymouth en el camarote del *Mayflower*, tienen lugar efectivamente por un contrato; la comunidad estatal se constituye por individuos que combinan sus fuerzas y que hacen coincidir sus voluntades aisladas con el fin de alcanzar objetivos comunes. El primer derecho del hombre auténtico, ni concedido ni abrogable, que se convierte en Norteamérica en hecho político, es el derecho de libertad religiosa." Assim, segundo NAEF (68), na época do conflito com a Inglaterra, os direitos que os colonos possuem como cidadãos ingleses são interpretados segundo o modelo do direito de liberdade religiosa, "y convertidos en derechos concedidos por Dios y basados en la naturaleza, es decir, en derechos cuya validez no depende del Parlamento inglés, y que el Estado tiene, más bien, que respetar siempre". Informa o precitado autor que tais direitos passam a ser utilizados pelos colonos como armas contra as medidas do governo inglês. Assim, a "Declaração de direitos do homem e do cidadão", de 12 de julho de 1776, e, logo após, a Constituição de Virgínia, cujo preâmbulo, o *Virginia bill of rights*, um catálogo de direitos do homem em sentido próprio, no qual "los derechos del hombre aparecen independientes de toda conexión jurídico-positiva, basados en el derecho natural, innatos, inalienables, indestructibles, parte integrante del concepto "hombre" y convertidos en presupuesto de toda Constitución política. La declaración de independencia de las trece colonias, de 4 de julio de 1776, se incorporó esta noción, transformada ya en idea política fundamental." (69).

Não obstante a opinião de NAEF no sentido de dar base idealista religiosa ao humanismo jurídico burguês, este, a nosso ver, não nasce fundado no jusnaturalismo teológico, mas, sim, gerado pelo pensamento liberal *utilitarista* materialista, de LOCKE a BENTHAM (HELVÉCIO) e sequazes.

Em primeiro lugar, o humanismo liberal surge com LOCKE que, inspirando se em Isaac Newton, valoriza a experiência sensível e a reflexão como fontes de todo o conhecimento; e suas principais obras (*Carta sobre a Tolerância*, *os Dois Tratados sobre o Governo* e o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, que surgiram após a derrota do regime absolutista na Inglaterra com o triunfo da burguesia, em 1689, inaugurando

(68) *Ibidem*, p. 24.

(69) *Ibidem*.

o poder do Parlamento ou, mais precisamente, da Câmara dos Comuns) sistematizam a filosofia empirista, nelas sustentando LOCKE que o Estado deve apenas cuidar do bem-estar *material* dos cidadãos. Assim, o direito natural à propriedade, anterior à sociedade civil, mas não *inato*, e, sim, derivado do *trabalho*. A sociedade política, resultante do pacto social entre os homens igualmente livres (os novos burgueses), visa preservar a vida, a liberdade e a propriedade burguesas e reprimir a violação desses *direitos naturais não renunciados* (como são em HOBBS) em favor dos governantes.

Do materialismo empirista de LOCKE, o humanismo se desenvolve posteriormente no utilitarismo de HELVÉCIO e BENTHAM, porém gerado pela escola hedonista ou cirenaica, fundada por Aristipo de Cirene (435 aC) discípulo dos sofistas e de Sócrates, que preconizou a redução da virtude no prazer do corpo e do espírito, o radical individualismo e o fazer o conveniente a fim de aliviar a dor; e que, passando por EPICURO (341-270 aC), encontra seu grande defensor e expositor em HELVÉCIO (1715-1771), inspirado em LOCKE, que, antes de BENTHAM, explicou o comportamento humano, pelo *interesse*, como impulso derivado da sensibilidade e, em última análise, de caráter racional.

Trata-se de um humanismo utilitarista com base no princípio da escola econômica liberal do "laissez-faire, laissez-passar" de ADAM SMITH (1723-1790), do mercado regido exclusivamente pela "lei da oferta e procura"; e, ainda, tendo em vista o pensamento de BECCARIA (1738-1794). "Parte das suas raízes pode ser encontrada nos escritos de DAVID HUME (1711-1776) que fundou uma empírica teoria dos valores assente nas experiências do homem comum" como anota BODENHEIMER (70), fato reconhecido pelo próprio BENTHAM, em seu *Fragment on government* (1776), onde afirma ele que aprendeu o princípio de utilidade na obra de HUME, inclusive de HOBBS como informa CARL FRIEDRICH (71) que, com base em PLAMENATZ, considera a filosofia do direito de HOBBS "quase totalmente alicerçada no princípio de utilidade", de vez que "só porque os homens acabaram por reconhecer como úteis a paz e a ordem é que se dispuseram a aceitar normas legais e a obedecer às leis" (72); e, adiante, analisando a afirmativa crucial de BENTHAM sobre a subordinação da humanidade ao governo de dois senhores soberanos, a dor e o prazer, comenta: "Eis o credo radical, edificado sob a crença de HUME de que todas as ações estão correlacionadas, com "paixões" e, como HUME, BENTHAM acredita ser um empírico construindo uma jurisprudência mediante o emprego do método experimental; BENTHAM fez o mínimo de distinção possível entre moral e legislação, baseando ambas na utilidade.

(70) BODENHEIMER, Edgar. *Ciência do Direito*, Trad. de Enéas Marzano. Rio, Forense, 1966, p. 102.

(71) FRIEDRICH, Carl Joachim. *Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*. Trad. de ALVARO CABRAL. Rio, Zahar, 1965, p. 113.

(72) *Ibidem*, p. 104.

A razão era para ele, como HOBBS e HUME, algo essencialmente “calculista”, tanto na teoria como na prática” (73).

E, em continuidade ao humanismo utilitarista, no campo jurídico, AUSTIN (1790-1859) (74), com sua escola analítica de jurisprudência (*Analytical School of Jurisprudence*), SALMOND (75) e seus representantes, principalmente HOLLAND (76), GRAY (77), BINDING (78), LEVY-ULLMAN (79) e KELSEN (80).

Trata-se da substituição do direito natural (mundo de ficções) pela teoria da utilidade (mundo dos fatos). BENTHAM define o princípio de utilidade ou “da maior felicidade” como “aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem de aumentar ou de diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa, em outros termos, segundo a tendência em promover ou comprometer a referida felicidade” (81); e que vale tanto para a ação particular como para qualquer ato ou medida de Governo. O termo utilidade designa, segundo BENTHAM (82): “aquela propriedade existente em qualquer coisa, propriedade em virtude da qual o objeto tende a produzir ou proporcionar benefício, vantagens, prazer, bem ou felicidade (tudo isto, no caso presente, se reduz à mesma coisa), ou (o que novamente equivale à mesma coisa) a impedir que aconteça o dano, a dor, o mal, ou a infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta; se esta parte for a comunidade em geral, tratar-se-á da felicidade da comunidade, ao passo que, em se tratando de um indivíduo

(73) *Ibidem*, p. 114.

(74) AUSTIN, John. *The Province of Jurisprudence Determined*. New York, 1954; *Lecture on Jurisprudence*. 1869.

(75) SALMOND, J. W. *Jurisprudence or the Theory of Law*. 3ª ed., London, 1790.

(76) HOLLAND, T. E. *The Elements of Jurisprudence*. 13ª ed., Oxford, 1924.

(77) GRAY, J. C. *The Nature and Sources of Law*. 1909.

(78) BINDING, K. *Die Normen und ihre Übertretung*.

(79) LEVY-ULLMAN H. *Éléments des Sciences Juridiques — La Définition du Droit*. Trad. esp. de CÉSAR CAMARGO. Madrid, E. Congora. 1917-1928. 2ª v.

(80) KELSEN, H., *General Theory of Law and State*. 1945. Trad. esp. de LUIS LEGAZ Y LACAMBRA. México, Nacional, 1979; quanto às distinções entre as duas teorias, V. KELSEN, H. *La Teoría Pura del Derecho y la Jurisprudencia Analítica*. Trad. de EDUARDO A. COGHLAN. In *La Idea del Derecho Natural y otros Ensayos*. B. Aires, Losada, 1946, pp. 207-237.

(81) BENTHAM, Jeremy. *Princípios da Moral e da Legislação*. Trad. de LUIZ JOAO BARAUNA. S. Paulo, Abril-Cultural-Col. “Os Pensadores”, 1979.

(82) *Ibidem*.

particular, estará em jogo a felicidade do mencionado indivíduo". Dito de outro modo: "o princípio da maior felicidade" é "o princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável; da ação humana, digo, em qualquer situação ou estado de vida, sobretudo na condição de um funcionário ou grupo de funcionários que exercem os poderes de governo".

Na expressão do utilitarista STUART MILL ⁽⁸³⁾ "O credo, que aceita como fundamento da moral a utilidade ou o princípio da maior felicidade, sustenta que as ações são justas na medida em que tendem a promover a felicidade, e injustas enquanto tendem a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a ausência de prazer".

Assim, segundo BENTHAM, "somente a experiência pode provar se uma ação ou instituição é útil ou não", como bem observou MOTTA PESSANHA ⁽⁸⁴⁾ que acrescenta: "BENTHAM, por outro lado, opôs-se aos revolucionários franceses, quando estes apelavam para o direito natural e afirmavam os direitos universais do homem. Para BENTHAM, o indivíduo somente possui direitos na medida em que conduz suas ações para o bem da sociedade como um todo, e a proclamação dos direitos humanos, tal como se encontra nos revolucionários franceses, seria demasiado individualista e levaria ao egoísmo. Este, segundo BENTHAM, já é muito forte na natureza humana; assim, o que realmente deve ser procurado é a reconciliação entre o indivíduo e a sociedade, mesmo que seja necessário o sacrifício dos supostos direitos humanos".

O humanismo liberal burguês expressava a sociedade *racionalizante* do século XVIII, na qual o homem se tornava racional, e, como bem expõe HOROWITZ ⁽⁸⁵⁾: "La expresión más elevada de esta racionalidad era la utilidad o la idea de lo que llamanos *utilitarismo*. En efecto, la *teoría de la utilidad* demostraba la *racionalidad* del trato. *Era burgués*. El hombre y la sociedad llegaban a un acuerdo para cumplir con determinadas obligaciones y recibir así ciertas cosas a cambio. Era una idea de racionalidad absolutamente comercial". Assim, o utilitarismo era o racionalismo e o racionalismo, o utilitarismo. Como expressa HOROWITZ ⁽⁸⁶⁾: "Los hombres podían ahora ser racionales porque podían

(83) STUART MILL, John. *Utilitarismo*. Trad. EDUARDO ROGADO DIAS. Coimbra, Atlântica, 1976, p. 18.

(84) MOTTA PESSANHA, José Américo. J. Bentham, vida e obra. In: *Os Pensadores (Bentham e Stuart Mill)* cit., pp. VIII e X.

(85) HOROWITZ, Irving Louis. *Fundamentos de Sociologia Política*. Trad. esp. de ENRIQUE ASSEBURG. Madrid-Barcelona, FCE Espanha S.A., 1977, p. 27.

(86) *Ibidem*.

ser utilitaristas y viceversa: su racionalidad se definía en la medida en que participaban en la red de intercambios.”

Portanto, humanismo racionalista, utilitarista, materialista, que nada tem de idealista. E, assim, também conclui HOROWITZ (87), expondo a seguir ao precitado texto que: “El inicio del siglo XIX produjo al hedonista BENTHAM y su cálculo, en el que los principios de utilidad eran la medida máxima. El punto de vista de los utilitaristas era muy atractivo y de sentido común. *No era una idea abstracta e idealista de la razón. No era una idea hegeliana*; era la idea del intercambio — la razón del estómago, la razón del ágora, la razón del bienestar, la razón del nivel social, la razón de la utilidad, la razón del egoísmo... ¿Qué podía ser más razonable que el interés propio y su satisfacción natural a través del órgano de la sociedad que ayudaría a resolver los problemas que impedían la satisfacción del interés propio?”.

Razão, portanto, parece ter BOBBIO (88) quando observa que “Marx sabia muito bem o que não sabem mais certos marxistas, ou seja, que a *filosofia burguesa era o utilitarismo e não o idealismo (no Capital o alvo é BENTHAM e não HEGEL)*, e que um dos traços fundamentais, e verdadeiramente inovadores, da Revolução francesa foi a proclamação da igualdade jurídica formal (a “*emancipação política*!”): princípio incompatível com aquele estado de castas que sobrevive ainda, em parte, em Hegel, e onde os indivíduos contam politicamente não *uti singuli*, mas enquanto membros de uma corporação”.

Mas melhor seria afirmar que o alvo é HELVÉCIO, BENTHAM, JAMES MILL, JOHN STUART MILL e toda a moderna economia política *utilitarista* do “laissez-faire”, a partir de seu fundador “WILLIAN PETTY (89), tendo em vista a crítica de BENTHAM, feita por MARX (90), de “archifilisteu, este oráculo seco, pedantesco y charlatanesco del sentido común burgués del siglo XIX”; e “nadie, en ninguna época ni en ningún país... se ha hartado de profesar tan a sus anchas como él los más vulgares lugares comunes. El *principio de la utilidad* no es ninguna invención de BENTHAM. Este se limita a copiar sin pizca de ingenio lo que HELVETIUS y otros franceses del siglo XVIII habían dicho ingeniosamente”; e “si yo tuviese la valentía de mi amigo E. HEINE, llamaría a Mr. Jeremías genio de la estupidez burguesa”.

(87) *Ibidem*, grifamos.

(88) BOBBIO, Norberto. *Existe uma Doutrina Marxista do Estado?* In: *Qual Socialismo?* Trad. de IZA S. FREAZA. Rio, Paz e Terra, 1983. p. 44; e in ob. col. *O Marxismo e o Estado*. Trad. de FEDERICA L. BOCCARDO e RENÉE LEVIE. Rio, Graal, 1979, p. 21.

(89) MARX, K. *Teorias de la Plusvalía*, 2ª v. Madrid, A. Corazon Ed., 1974. V. 1º No direito pode-se citar RUDOLPH VON IHERING (1818-1882).

(90) MARX, K. *El Capital*. Trad. W. ROCES. T. 1, v. 2º México, F.C.E., 1946. Cap. XXII, nº 5, pp. 687-688, e nota nº 46; na trad. bras. de R. SANT'ANNA, Liv. I. V. II, Ed. Civ. Bras., 1968. p. 708, nota nº 63.