

Gabriel Felipe Martins Rocha

REALIZAÇÃO HUMANA EM LIMA VAZ

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Coorientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

Apoio: CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

Gabriel Felipe Martins Rocha

REALIZAÇÃO HUMANA EM LIMA VAZ

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética.

Orientador: Prof. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira.

Coorientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso.

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

R672r Rocha, Gabriel Felipe Martins
Realização humana em Lima Vaz / Gabriel Felipe Martins
Rocha. - Belo Horizonte, 2016.
123 f.

Orientador: Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Co-Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Realização Humana. 3. Vaz, Henrique C. de Lima. I. Oliveira, Cláudia Maria Rocha de. II. Cardoso, Delmar. III. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por seu amor, cuidado e provisão.

À Professora Doutora Cláudia M. Rocha de Oliveira, pela brilhante e paciente orientação, pelas preciosas dicas e por acreditar sempre.

Ao meu coorientador, Professor Doutor Delmar Cardoso, pela atenção e disposição ao me ajudar no momento que precisei.

Aos queridos professores que, com excelência e maestria, me envolveram e me inspiraram.

À FAJE e todos os seus funcionários, pelo acolhimento e auxílio.

Ao caríssimo Bertolino, pelas informações e pela amizade.

À minha esposa, Bianca, por ter acreditado em meu sonho a todo instante e pelo apoio na concretização deste.

À minha filha Mariana, que muito me alegrou durante os tantos dias de estudo e leituras.

À minha mãe, Bárbara, pelos incentivos e apoio.

Ao meu pai, Altivo, pela importante influência. Que me fez crescer amando os livros.

À minha sogra, Vília, pelas orações, incentivo e apoio.

Ao meu sogro, Marco, pelas dicas pontuais que me valeram muito.

Aos amigos, meu agradecimento! A amizade de todos vocês me impulsionou.

RESUMO

A realização humana, embora tenha sido pensada a partir de diferentes modelos ao longo da história da filosofia, se mostra, ainda, como tarefa atual. O instigante desejo de realizar a própria vida surge no íntimo do ser humano, dada a infinitude de sua razão e de sua vontade. Ambas apontam, pois, para um excesso ontológico na essência humana. É justamente por esse excesso ontológico que o homem se vê diante do insaciável desejo de se realizar. Lima Vaz conceitua a realização humana, portanto, como movimento dialético entre essência e existência. Enquanto *pessoa*, o homem deve atualizar, no horizonte da existência, aquilo que ele *é*. A passagem do ser que *é* ao ser que *deve ser* anuncia, à luz do pensamento ético de Lima Vaz, a realização humana como tarefa fundamentalmente ética e que não pode se situar apenas no âmbito do *ser*, mas que necessariamente se desdobra para o horizonte do *dever ser*. Portanto, é agindo eticamente e vivendo uma vida ética que o homem poderá realizar-se humanamente.

PALAVRAS-CHAVE

Realização, existência, Razão prática, pessoa.

ABSTRACT

Although Human Realization has been thought of from different models along the philosophy's history, it shows itself, yet, as a current task. The intriguing desire to live life emerges from the depths of a human being, given the infinitude of reason and his own will. Both aim, although, to an excessive ontology of the human essence. And precisely because of this excessive ontology, man sees himself confronted by the insatiable desire to perform. Lima Vaz conceptualizes human achievement, therefore, as dialectical movement between essence and existence. As a *person*, man had to accomplish a self-actualization, on the horizon of existence, of what he *is*. The transition from the being of who he *is* to what he *must become* announces, in the light of the ethical thinking of Lima Vaz, that human realization as a fundamentally ethical task cannot be located only on the ambit of the *being* but necessarily unfolds onto the horizon of the *must be*. Therefore, in behaving ethically and living an ethical life man will be able to achieve humanity.

KEYWORDS

Realization, Existence, Practical Reason, Person

SUMÁRIO

Introdução:	9
1- Realização Humana: tarefa e desafio	13
1.1- A busca pela autorrealização: uma aporética crítica.....	13
1.2 - A Filosofia frente ao problema da realização humana: uma aporética histórica....	23
1.3 - A realização humana: um problema atual.....	36
2 - A realização humana no pensamento de Lima Vaz	47
2.1 - Realização humana como unificação da própria vida: a síntese dialética das estruturas e das relações.....	47
2.2 - Realização humana: da Antropologia à Ética.....	58
2.3- Torna-te o que és: pessoa.....	66
3 - Realização humana: uma tarefa fundamentalmente ética	76
3.1 - A ação como lugar da realização humana.	76
3.2 - Vida virtuosa: uma vida realizada.....	91
3.3 - A realização como fim do agir e do viver éticos.....	103
Conclusão	113
Referências	121

INTRODUÇÃO

A autorrealização é um bem que todos buscam¹. Por ser assim, é pertinente interrogar a respeito da categoria de realização humana e, a partir daí, perguntar como o homem alcança a realização da própria vida. Ora, todo ser humano ama sua vida e busca se realizar. A realização humana não consiste apenas em fazer tudo que dá somente prazer momentâneo. Não significa fazer só o que eventualmente alguém goste. A realização da própria vida constitui um desafio constante para o homem e, ao mesmo tempo, uma tarefa nunca acabada. Sua execução efetiva-se a partir do próprio ser humano e orienta-se para um fim propriamente humano. Trata-se de uma tarefa não predeterminada pela natureza nem por forças extraordinárias. A evidência para o homem de que há uma tarefa que lhe compete enquanto tal e o fato de ocupar-se dela definem a vida propriamente humana.

Ao tratar da categoria de realização humana, diante da análise que fez da realidade contemporânea e suas aporias, Lima Vaz relatou que não há

Nenhuma frustração maior e mais penosa para o homem do que aquela que nasce da sensação de uma vida não realizada, da dispersão e da perda do tempo da vida que não foi recuperado pela linha harmoniosa de um crescimento sempre unificante².

Considerando, pois, o risco da *não-realização* da própria vida, a presente dissertação se propõe a perguntar pela realização humana em vista de um contexto histórico e ético contemporâneo, onde verifica-se uma inquietante busca por satisfações pessoais no âmbito do isolamento, do individualismo, do hedonismo, super valorização do econômico e do material, dentre outras características que marcam nosso tempo e que podem fazer o indivíduo se dispersar ou se perder na busca – sempre inquietante – pela realização da própria vida. Ora, a pluralidade de modelos e propostas de autorrealização que são oferecidos ao homem em nossa sociedade torna a experiência da realização humana ainda mais complexa, insegura e desafiante para o indivíduo. Considerando ainda que a unificação e a realização da vida humana se inscrevem no horizonte existencial, o indivíduo é continuamente colocado frente a “imensa, variada e incessante procissão de ‘modelos’ que nos são oferecidos pela tradição cultural e ética da comunidade humana na qual vivemos”³.

¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro 1, 1-13.

² LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 146.

³ *Ibidem.*, p.154.

Para Lima Vaz, a realização da própria vida diz respeito a um desafio posto frente ao “risco supremo de *ser* ou *não-ser*”, não no domínio do puro existir, mas no domínio do *sentido* da vida, “no qual a sua existência está lançada como existência propriamente *humana* e que se desenrola sob o signo da *insecuritas*”⁴. Cabe ao próprio indivíduo, então, “em toda a riqueza e complexidade de uma situação humana”, realizar sua vida, inscrevendo, assim, o perfil original do *Eu sou* e avançando sempre mais como *ser-para*⁵.

O homem está diante de um “drama existencial” que é dado somente a ele viver. Por um lado tem-se a tendência constitutiva a *ser-mais* e por outro, o peso das limitações existenciais imobilizando o indivíduo na rotina de simplesmente *ser*⁶. Lima Vaz, apropriando-se das palavras de Raul de Leoni⁷, afirma que “a imensa maioria da humanidade permanece resignada ao ‘hábito melancólico de ser’”. Porém, “sem o agulhão do *ser-mais*, a aventura humana não se teria lançado nos caminhos prodigiosos da história”⁸.

Ao confrontar-se com o desafio de realizar a própria vida, o ser humano permanece continuamente diante do risco da não realização. Ora, esse risco acompanha toda a experiência humana. Uma experiência que se desdobra em uma variedade de infinitas formas que, como diz Lima Vaz, “se entrelaçam na única grande aventura de viver uma só vez a história de uma vida que declina no tempo, mas aspira crescer para a plenitude da unidade”⁹.

No primeiro capítulo se propõe analisar o problema da realização humana à luz de uma aporética crítica e uma aporética histórica. Pretende-se investigar a profunda inquietação ou instigação presente na vida humana e que faz com que cada indivíduo se lance – sempre desejoso – à busca por sua autorrealização. A partir dessa investigação, pretende-se apresentar como o homem lidou, ao longo da história, com essa profunda inquietação, buscando entender por que a realização humana é, ainda, um problema atual, não obstante todas as manifestações humanas na história e a consecução de modelos originais de realização ao longo da história.

No segundo capítulo, tem-se o objetivo de entender o que Lima Vaz compreende por realização humana e de que maneira ela se constitui como um problema ético. Para isso, é necessário entender o que seja o homem. Lima Vaz explicita que o homem é um ser que se realiza unificando dialeticamente suas *estruturas* e *relações* constitutivas¹⁰. A compreensão dessa unificação supõe a passagem da Antropologia à Ética. O conceito vaziano de realização humana não deve se situar apenas no discurso antropológico, isto

⁴ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 146.

⁵ Ibidem. p. 148.

⁶ Cf. Ibidem. p.171.

⁷ Ibidem., p.171.

⁸ Ibidem., p.171.

⁹ Ibidem., p.147.

¹⁰ Cf. Ibidem., p.144.

é, não se passa apenas no âmbito do *ser*, mas aponta a necessidade do *dever-ser*. Por isso, o segundo capítulo pretende mostrar também, à luz da passagem da Antropologia à Ética, o que caracteriza a pessoa humana e como a *pessoa* (o ser que *é*) se *torna* ela mesma, realizando-se como *pessoa moral*. Ora, os atos morais através dos quais a *pessoa* se *torna* ela mesma,

São atos nos quais está empenhada toda a nossa complexidade estrutural e relacional. Enquanto operam a unidade dessa complexidade, os atos que descrevem – ou devem descrever – a linha da *realização* do homem são atos em toda força da etimologia original do termo, ou seja, o que existe na plenitude do seu poder-existir (*quod actum est*) ou o que completou o movimento do seu vir-à-existência (*quod perfectum est*)¹¹.

No terceiro e último capítulo, a presente dissertação estará diante da seguinte meta: identificar, a partir da Ética de Lima Vaz, como se dá o processo de realização da própria vida. Será visto, então, que a realização humana se dá por meio do agir, pensado a partir da noção de *energéia*. Para explicitar isso, o capítulo deverá percorrer o itinerário traçado por Lima Vaz em sua ética filosófica, partindo da dimensão do agir ético e, por fim, atingindo a dimensão da vida ética.

No mais, há três tipos de dimensões de realização humana – ou da experiência da *pessoa* –, a saber, a dimensão da presença ao Mundo (relação de objetividade), a dimensão da presença ao outro (ou à História) e a dimensão da presença ao Transcendente (Absoluto)¹². Contudo, a realização humana será analisada nesta dissertação como um problema fundamentalmente ético. Ora, o encontro com o outro enquanto momento de autoexpressão e automanifestação do sujeito ético (do ser que *é* e do ser que se *torna* ele mesmo) atesta-se, como será investigado nesta dissertação, pelo reconhecimento e pelo consenso em vista do Bem. E é exatamente em ordenação ao Bem – no momento da relação com o Transcendente – que se tem o ápice do encontro com o outro e, tal encontro no horizonte transcendental do Bem, exige uma descentralização do sujeito ético. Trata-se de um nível mais elevado da relação Eu-Tu, “sendo, pois sua forma suprema a experiência do amor-dom” na qual o ser se perde ou se doa ao Bem universal nesse encontro com o outro. Isto é, ele sai de si mesmo, se doa num existir pessoal como “grau mais alto de realização humana”¹³.

Este é o caminho que a presente dissertação, portanto, vai procurar percorrer para compreender o conceito vaziano de realização humana.

¹¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 145.

¹² Cf. *Ibidem.*, p.208.

¹³ *Ibidem.*, p.210.

CAPÍTULO 1

REALIZAÇÃO HUMANA: TAREFA E DESAFIO

O presente capítulo pretende mostrar o problema da realização humana a partir de uma aporética crítica e uma aporética histórica. Na aporética crítica, a realização da vida humana será apresentada como um profundo desejo humano, isto é, como um fim que cada indivíduo aspira continuamente. Isso, pelo excesso ontológico que constitui a vida humana e que instiga o homem a fazer a necessária e inquietante experiência da autorrealização. Na aporética histórica, o problema da realização humana será mostrado a partir dos plurais e originais modelos de vida realizada que surgiram ao longo da história. Em vista da constante consecução desses modelos de realização, a busca pela autorrealização anunciou, portanto, a profunda exigência ontológica que marca a vida humana, mostrando, pois, que a realização da própria vida continua sendo um problema atual.

1.1- A busca pela autorrealização: uma aporética crítica

A realização da própria vida é um bem humano¹⁴. Usando a terminologia de Aristóteles, pode-se afirmar que ela, a autorrealização, é na verdade o bem supremo do homem por ser exatamente desejada acima de todos os outros bens. Todos os bens procurados pelo homem e que compõem a particularidade e a situação humana nunca se apresentam como um fim em si mesmo e todos esses bens, em suas respectivas utilidades e valores, supõem um bem superior. Aristóteles exemplifica na *Ética a Nicômaco*: “quanto à vida consagrada ao ganho, é uma vida forçada, e a riqueza não é evidentemente o bem que procuramos: é algo de útil, nada mais, e ambicionado no interesse de outra coisa”¹⁵. Aristóteles complementa dizendo: “[...] A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação”¹⁶.

Na definição aristotélica, a *eudaimonía* – que aqui cuidadosamente é indicada como a *realização da vida humana* – constitui-se num *fim* propriamente humano ou, no bem supremo que cada indivíduo profundamente aspira ao longo de sua vida. Um *fim* para o qual todos os homens tendem. Sobre isso, Aristóteles também afirma: “se, pois,

¹⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I. 1094 b 5.

¹⁵ *Ibidem.*, I. 1096 a 10.

¹⁶ *Ibidem.*, I. 1097 b 20.

para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim [...] evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem”¹⁷. Para Aristóteles, “[...] os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir com o ser feliz”¹⁸.

Desde os primórdios da humanidade, cada indivíduo faz, portanto, a experiência da busca pela *realização*. Todos os homens buscam profundamente realizar a própria vida ao se lançarem incessantemente (e de diversos modos) para o bem e para o fim que profundamente aspiram. A realização da própria vida apresenta-se, assim, como uma tarefa instigante; uma incumbência constitutivamente humana. Ou seja, o desejo de realizar-se humanamente se mostra como uma exigência profunda em cada indivíduo e, por conseguinte, se revela como experiência propriamente humana. Desse modo, não podemos pensar o viver humano sem pensar a instigante busca pela autorrealização.

Sendo, portanto, o bem procurado incessantemente pelos homens, a autorrealização constitui também um desafio constante para o ser humano e, ao mesmo tempo, se revela como tarefa nunca acabada na direção do sentido da vida, concebendo, pois, toda a complexidade própria da existência de cada indivíduo. A execução da tarefa humana de realizar-se se efetiva a partir do próprio ser humano, pois se trata de uma tarefa não predeterminada pela natureza nem por forças extraordinárias. A tarefa de realizar a própria humanidade (e o fato de o homem ocupar-se dela) define a vida propriamente humana, distinta, por sua vez, da vida puramente vegetativa e sensitiva¹⁹. Segundo Lima Vaz, a realização humana:

Exerce-se, assim, no terreno da experiência que o homem necessariamente faz da sua própria vida como *tarefa* indeclinável que está continuamente posta diante dele e que envolve nas suas exigências a totalidade do seu *ser* ou do seu existir como vivente: *vivere viventibus est esse*²⁰.

Por ser assim, Lima Vaz apresenta a realização humana como “uma das experiências mais constantes e mais profundas”²¹, sendo ela “um desafio permanente” e, ao mesmo tempo, “uma tarefa nunca acabada”²² que deve ser cumprida ao longo da existência. Na definição de Lima Vaz, trata-se de um

¹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I. 1094 a 20.

¹⁸ *Ibidem.*, I. 1095 a 15.

¹⁹ Essa imediata e elementar evidência de uma tarefa que compete ao ser humano enquanto tal, definindo a vida propriamente humana, é ressaltada por Aristóteles no início da *Ética a Nicômaco*. Ver *Ét. Nic.*, I, 6, 1097 b 24 -25. Ver também AF II, op. cit., pp.147 e 180, notas 61 e 62.

²⁰ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 161.

²¹ *Ibidem.*, p.146.

²² *Ibidem.*, p.146.

[...] risco supremo de *ser* ou *não-ser*, não no domínio do existir simplesmente, mas no domínio do *sentido* da vida, no qual a sua existência está lançada como existência propriamente *humana* e que se desenrola sob o signo da *insecuritas*²³.

Como desafio humano, a realização da própria vida é para o indivíduo algo incerto e inseguro ao longo de sua existência, considerando todas as aporias que integram a particularidade e a situação humana, assim como a própria contingência existencial que define a vida humana. Aliás, para Lima Vaz, o desafio humano de realizar-se se desdobra, pois, na variedade de infinitas formas “que, porém, se entrelaçam na única grande aventura de viver uma só vez a história de uma vida que declina no tempo, mas aspira crescer para a plenitude da unidade”²⁴.

O fato de o homem aspirar profundamente realizar-se ao longo de sua vida deve-se à inquietação de sua razão e de sua vontade. Ambas assinalam e especificam a essência humana como constitutiva abertura a um horizonte infinito. Desse modo, cada indivíduo é instigado a fazer a experiência de sua *realização* ao se lançar constantemente ao horizonte da Verdade (procurada pela razão) e do Bem (alvo da vontade). Como explica Lima Vaz, o homem “se abre, enquanto inteligência (*nôus*), à amplitude transcendental da *verdade*, e, enquanto liberdade (*pneuma*), à amplitude transcendental do *bem*”²⁵. Tal abertura humana para a amplitude transcendental da verdade e do bem é atualizada, portanto, pelo dinamismo da *razão* e da *vontade* humanas, pelo qual o homem pode ser entendido como ser constitutivamente ilimitado. Ora, é a *razão* e a *vontade* que caracterizam a profunda, instigante e ilimitada aspiração humana pela realização da própria vida e a constitui, portanto, como tarefa propriamente humana.

A constitutiva abertura humana, enquanto *razão* (ou *inteligência*), à amplitude transcendental da Verdade, desdobra-se e caracteriza-se de diversos modos e denuncia, exatamente, a incitante e desafiante necessidade humana de realizar-se sob a exigência sempre ilimitada da razão em sua inclinação à Verdade. Como exemplo, podemos destacar a interrogante condição humana que, incansavelmente, põe a se perguntar sobre o sentido de si mesmo e também pelo sentido de tudo à sua volta, o que evidencia no homem, pois, a essencial abertura a um horizonte transcendental. Ou seja, a busca pela Verdade, orientada pela razão, surge do íntimo da experiência pessoal do indivíduo e o impulsiona a buscar o fundamento último para o próprio *ser*. Por ser assim, a insaciável

²³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 146.

²⁴ *Ibidem.*, p. 147.

²⁵ *Ibidem.*, p. 182.

razão humana em sua constitutiva abertura para a Verdade é necessariamente contemplativa, pois tem como “sua operação suprema a contemplação (*noésis* ou *theoría*), ou seja, o acolhimento do ser”²⁶. E, nesta abertura à Verdade, evidencia-se, portanto, a sua essencial abertura ao infinito. Podemos dizer, em vista disso, que a razão humana transcende, por assim dizer, sua finitude natural ou busca constantemente transcender o horizonte contingente que define a particularidade humana ao dirigir-se ao Ser e ao *dizer* o Ser na sua universalidade e na sua verdade²⁷.

A profunda intencionalidade da razão humana se mostra, ao longo da história, através das diversas formas e símbolos (religiosos, filosóficos, estéticos e mesmo sociais e políticos) que procedem do homem enquanto abertura infinita²⁸ e que revelam, com isso, o profundo desejo humano de realizar-se na totalidade de seu ser. É, pois, pela sua abertura infinita, ao se dirigir incessantemente para a Verdade, que o homem se manifesta no mundo buscando afirmar o *Eu sou* primordial que o constitui²⁹. Portanto, enquanto *razão*, o homem é constante projeção de modelos e propostas de autorrealização. O homem enquanto ser de razão é constitutiva ilimitação e essencial abertura a um horizonte infinito. Como se sabe: o horizonte infinito da Verdade.

Como ser de *vontade*, o homem é aberto ao horizonte infinito do Bem. Desse modo, cada indivíduo – pela vontade – pode mover a si mesmo com intenção ao Bem, pelo querer o Bem. Pela *vontade* o indivíduo pode deliberadamente consentir ao Bem e amar o Bem. É pela *vontade* que o indivíduo pode fazer a experiência da *liberdade* ao escolher e realizar livremente o Bem³⁰. Lima Vaz relata, inclusive, que “a adesão da vontade ao Bem é, exatamente, a definição de *liberdade*”³¹.

Como ser estruturalmente aberto ao horizonte transcendente do Ser, o homem enquanto *vontade* é de igual modo abertura *infinita* ao Bem, sendo o Bem correlativo à noção de Ser. Assim, a *vontade*, como característica da estrutura do homem implica, de semelhante modo em relação à *razão*, uma constitutiva abertura infinita. Ora, a constante busca pela realização da própria vida revela a essencial *vontade* e intenção humana ao horizonte do Bem. Intenção que, na vida concreta de cada indivíduo, se mostra no acolhimento e na escolha dos bens finitos que integram a particularidade humana³². A busca ilimitada pela Verdade e a volitiva inclinação ao Bem definem o homem como aquele que participa do horizonte infinito do Ser, ao mesmo tempo em

²⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, p. 223.

²⁷ Cf. Idem. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, p. 236.

²⁸ Cf. Idem. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, p. 195.

²⁹ Cf. Idem. *Antropologia Filosófica II*, p. 94.

³⁰ Cf. Idem. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p.170.

³¹ Ibidem., p. 75.

³² Cf. Ibidem., p. 165.

que é instigado para tal participação diante da intencionalidade própria de sua inteligência e vontade.

Razão e vontade, sendo categorias distintas, apresentam-se indissoluvelmente como atos próprios da vida humana. Conforme explica Lima Vaz, “esse duplo movimento constitui também o ritmo fundamental da vida do espírito, que pulsa segundo a amplitude designada por seus dois atos mais elevados: a intuição intelectual e o amor”³³. Com outras palavras: inteligência e vontade se relacionam mutuamente, levando o indivíduo a fazer a experiência transcendente em direção ao Ser. Isso implicará necessariamente no acolhimento (pela razão) do Ser em sua Verdade e no amor (pela vontade) ao Ser enquanto Bem. Desse modo, a *razão* move a *vontade* e a *vontade* move a *razão*. A verdade é o bem da *razão* e o bem é a verdade da *vontade*. A *razão* conhece a verdade e a *vontade* realiza o bem. Segundo Lima Vaz:

Essas duas intencionalidades do espírito (ou do homem como espírito) enquanto inteligente e livre se cruzam na unidade do movimento espiritual: pois a verdade é o *bem* da inteligência, e o bem é a *verdade* da liberdade. É esse o quiasmo do espírito finito que, no Espírito infinito, é identidade absoluta da verdade e do bem³⁴.

A razão julga a retidão da vontade e a vontade impera o assentimento da razão³⁵. O homem adere (pela *vontade*) ao bem conhecido (pela *razão*). Há o *acolhimento da verdade* por parte da *razão* e o *consentimento ao bem* por parte da *vontade*. Isto é, pela razão (ou pela inteligência), o homem é “acolhimento do ser em sua forma inteligível ou na perfeição de seu ato”³⁶. Pela vontade (ou liberdade), o homem é “consentimento ou inclinação (*inclinatio*) ao ser em sua existência”³⁷. O homem enquanto ser de razão e de vontade deseja, portanto, se afirmar, crescer em unidade, se exprimir enquanto ser. Os seres humanos não podem ser pensados senão como seres de razão e de vontade. E é justamente graças ao entrelaçamento de razão e de vontade que a pessoa humana pode se realizar no seu ser mais próprio.

O dinamismo da *razão* e da *vontade* é caracterizado, portanto, pelo *excesso ontológico* ou superabundância ontológica. O excesso ontológico³⁸ significa em cada indivíduo a essencial e infinita abertura, assim como uma profunda exigência em relação ao Ser. É pelo excesso ontológico que a vida humana é posta diante do absoluto,

³³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, p. 222-223.

³⁴ *Ibidem.*, p. 198.

³⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 34.

³⁶ *Idem. Antropologia Filosófica I*, p. 209.

³⁷ *Ibidem.*, p. 209.

³⁸ Cf. *Idem. Antropologia Filosófica II*, pp. 94-95.

sendo profundamente instigada a buscar ou abrir-se para uma relação com o absoluto através da razão e da vontade – que revelam a profunda intencionalidade humana em relação ao Ser. Enquanto ser estruturalmente dotado de razão e de vontade e marcado pelo excesso ontológico, o homem está posto, portanto, sob a exigência ontológica do absoluto. Deste modo, o excesso ontológico aponta na direção da afirmação do absoluto como causa e fundamento da infinitude da razão e da vontade humanas. Conseqüentemente, é pelo excesso ontológico que o homem se abre ao horizonte ou à amplitude transcendental da Verdade e do Bem.

Pode-se afirmar que todas as obras humanas na história – como tentativa do sujeito de autoafirmação do próprio ser e como expressão do ser na busca por um fundamento último para o *Eu sou* primordial que nos constitui – deram-se, assim, pelo excesso ontológico. Este marca a vida humana como profunda exigência para o absoluto³⁹. Marcado, portanto, pelo excesso ontológico, o homem faz necessariamente a experiência da transcendência ao tender-se ao Absoluto em sua infinita e ilimitada abertura para o Ser. Conforme expõe Lima Vaz,

A relação de *transcendência* resulta, na verdade, do excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e avança além do ser-no-mundo e do ser-com-outro na busca do fundamento último para o *Eu sou* primordial que o constitui e do termo último ao qual referir o dinamismo dessa afirmação primeira. É desse excesso ou dessa superabundância ontológica do sujeito [...] que procede, de resto, o dinamismo mais profundo da História e a inexaurível gestação de formas de busca ou expressão do Absoluto que acompanha o curso histórico e que é a atestação mais evidente da presença da relação de *transcendência* na constituição ontológica do sujeito⁴⁰.

Do excesso ontológico do sujeito, procede, portanto, aquilo que podemos denominar o essencial e inquietante desejo humano de ser-mais ou avançar sempre mais na busca da realização de sua vida. Esse desejo se mostra ao longo de toda a história da vida humana através da busca de autorrealização mediante “imperfeitas expressões de algum *absoluto* na longa duração dos tempos históricos”⁴¹. Estas atestam exatamente a presença da relação da *transcendência* como constitutiva do ser humano. Para Lima Vaz, o excesso ontológico do sujeito não permite que o homem encontre o termo do itinerário para a sua realização e autocompreensão na Natureza ou na História. O excesso ontológico “tem a sua fonte na identidade dialética entre *espírito* e *ser*”⁴². Ora, a

³⁹ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, p. 195.

⁴⁰ Idem. *Antropologia Filosófica II*, pp. 93- 94.

⁴¹ Idem. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, p. 195.

⁴² LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 95.

infinidade da razão e da vontade humanas não permite que o homem se feche na sua relação com o mundo e com o outro. Ela exige que ele ultrapasse os limites espaço-temporais e caminhe na direção do fundamento último do seu próprio ser. Assim, as relações do homem com o seu mundo e com os outros devem ser, então, suprassumidas pela relação de transcendência⁴³.

A relação de *transcendência* aponta, portanto, na direção da *transgressão* das fronteiras do mundo e da história e caracteriza-se, assim, por um avançar na direção do fundamento, sendo ela uma “experiência de participação na absoluta universalidade do ser”⁴⁴. Contudo, marcado pelo excesso ontológico e fazendo a experiência da transcendência – ou aberto a uma relação de transcendência –, o homem se descobre incapaz de realizar-se na totalidade de seu ser, como ser ilimitado e aberto ao horizonte infinito da Verdade e do Bem. O excesso ontológico constitutivo do homem o coloca em relação com uma realidade que ele não é: o Absoluto⁴⁵. Isso porque o homem não é apenas total abertura ao absoluto. A infinidade essencial (da razão e da vontade) não define totalmente a estrutura humana.

O homem percebe – ao fazer a experiência da transcendência – que a realização alcançada por ele nunca se mostra plena ou definitiva o que implicará, ainda, no inquietante desejo por sua autorrealização. O que torna a tarefa humana de realizar-se ainda mais desafiante é o fato de o homem, além de ser essencial abertura ao infinito, marcado pelo excesso ontológico, ser também *situado* e *finito*. Enquanto ser situado, o homem caracteriza-se pelo estar-no-mundo, portanto, limitado a um espaço e tempo definidos. O *ser-em-situação* define o homem, pois, como um ser limitado no horizonte da natureza e da história. E assim, a situação humana “é a primeira e fundamental determinação ou particularização da natureza universal do ser humano como ser racional e livre”. Segundo Lima Vaz, sendo o homem, portanto, um ser “cuja finitude é atestada pelo seu estar-no-mundo e pelo seu estar-com-o-outro, o ser humano é um ser estruturalmente situado”⁴⁶. Desse modo, o homem não pode ser pensado como total ou plena abertura ao horizonte infinito do Ser – enquanto corpo, psiquismo e espírito finito – e sua situação contingencial. Sua constitutiva abertura à transcendência percebe-se, assim, condicionada à sua situação, não sendo o homem, portanto, uma abertura abstrata. Para Lima Vaz,

⁴³ Cf. *Ibidem.*, p. 96.

⁴⁴ *Idem.*, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, p. 209.

⁴⁵ Cf. OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. Artigo: *Metafísica e Liberdade no pensamento de Lima Vaz*, p. 128.

⁴⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 159.

[...] O ser humano se encontra, com efeito, primeiramente numa *situação metafísica* determinada pela sua finitude ontológica da qual procede a necessária relação com a *transcendência*; essa “situação” metafísica reflete-se numa situação cósmica resultante do *estar-no-mundo* e circunscrita pela incontornável relação com as *coisas*; e numa situação *histórico-social* entretecida pelo *estar-com-o-outro* e que é, do ponto de vista da *vida-em-situação*, a forma *condicionante* da nossa presença em face da transcendência e do mundo⁴⁷.

Situação, desse modo, aponta para a condição concreta na qual o sujeito se encontra. Ela define, assim, o momento da particularidade humana onde cada indivíduo busca transcender a sua própria condição finita. Lima Vaz, a respeito disso, cita como “símbolo mais ilustre” a alegoria da caverna, de Platão⁴⁸, por trazer exatamente “uma reflexão crítica sobre a situação do ser humano no mundo e uma conclusão que impunha a necessidade de *transcendê-la* de alguma maneira para que ele pudesse viver a vida verdadeira”⁴⁹. A busca por transcender a própria condição finita e situada, como é apresentada na alegoria da caverna, define de igual modo a instigante busca de cada indivíduo por sua realização. Embora a condição situada do homem fosse observada por Platão com um olhar mais pessimista, Lima Vaz concebe a situação humana como condição de realização. Ora, é no horizonte da história, ou seja, no contexto situado e finito, que o homem não só parte para a sua realização, mas também experimenta a autorrealização enquanto processo sempre dinâmico e nunca acabado. Contudo, considerando a situação mundana (ou *cósmica*) na qual o homem está condicionado, sua autorrealização como exigência mais profunda vem revelar ao indivíduo sua constitutiva limitação.

Enquanto ser situado, o homem é, também, ser finito. Isto é, enquanto unidade ontológica, ele é distinto em relação aos outros seres e tal distinção já o coloca em face do seu universo de relações e o constitui como ser finito, segundo Lima Vaz, “o que diz respeito à multiplicidade na ordem do ser”⁵⁰. Tem-se, pois, “a finitude dos seres múltiplos e a infinidade do Uno ao qual o múltiplo se opõe”⁵¹. Assim, como ser finito, o homem “defronta-se com a multiplicidade dos seres organizados na forma de um mundo” e, sendo dessa forma, o homem é constituído como um ser em situação ou, um ser-no-mundo. Como ser situado e finito, o homem é, portanto, um ser limitado. Ele, então, se situa entre “a universalidade absoluta do espírito enquanto tal e a

⁴⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 159.

⁴⁸ Cf. Idem. *Antropologia Filosófica II*, pp. 150-152.

⁴⁹ Idem. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 161.

⁵⁰ Idem. *Antropologia Filosófica II*, p. 141.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 141.

particularidade da estrutura psicossomática”⁵² na qual se coloca no espaço e no tempo do mundo. Sendo situado e finito, o homem é um ser histórico ou pertencente à história. Ademais, Lima Vaz afirma que o sujeito é ser *situado* espaço-temporalmente e, ao mesmo tempo, ser aberto intencionalmente ao absoluto. Situação e finitude significam para o homem, portanto, sua condição limitada enquanto ser-no-mundo e ser histórico. Ao mesmo tempo, como aqui se colocou, o homem caracteriza-se por uma infinita abertura para o ser, o que configura, pois, uma essencial ilimitação. Eis, então, o paradoxo que compõe a vida humana e faz da busca pela autorrealização o desafio propriamente humano.

Enquanto *ser-em-si*,⁵³ o homem (além de sua essencial abertura ao horizonte infinito do Ser) se abre necessariamente para uma relação com o mundo e também com o outro no horizonte da história. No entanto, no âmbito da história, o homem não alcança ou não toma posse de uma realização plena ou definitiva. A história não é capaz de saciar a superabundância ontológica do espírito⁵⁴. A abertura do homem à Verdade e ao Bem encontra na história apenas satisfação parcial e muito limitada. Como explica Oliveira,

Como ser histórico, ele se automanifesta no espaço e no tempo. Contudo, como intencionalidade aberta ao absoluto ele transcende a história. [...] Ora, a abertura constitutiva do sujeito ao absoluto caracteriza o seu movimento de automanifestação na história como processo contínuo e nunca concluído de autorrealização⁵⁵.

Ao fazer a experiência da transcendência, como aqui mencionamos, o homem se descobre, então – em vista de sua finitude e situação histórica –, como ser limitado e, desse modo, incapaz de corresponder totalmente à exigência do Absoluto. Todas as suas manifestações no âmbito da história – mesmo buscando manifestar o *Eu sou* primordial que o constitui – se desdobrarão no horizonte situado e finito que marcam a particularidade da vida humana. Desse modo,

A *limitação eidética* da relação de transcendência designa, de um lado, a essencial finitude do sujeito humano em face do Absoluto; e, de outro, sua essencial e constitutiva abertura para o Absoluto na qual é suprasumida e, portanto, fundada, sua relação com a Natureza e com a História⁵⁶.

⁵² LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, p. 218.

⁵³ Ver segundo capítulo desta dissertação, p. 43.

⁵⁴ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, pp. 95-96.

⁵⁵ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*, p. 158.

⁵⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 123.

Por ser limitado, enquanto ser situado e finito e, ao mesmo tempo, abertura infinita ao Ser, o homem é marcado por uma profunda tensão ou oposição entre o seu perfil finito e situado e seu perfil infinito. Conforme explica Lima Vaz,

De um lado, encontramos-nos com a tensão entre o *transcendental* e o *categorial* na estrutura do espírito enquanto *finito*; de outro, com a tensão entre o *espiritual* e o *psicossomático* na relação do espírito enquanto humano com a unidade estrutural do homem⁵⁷.

Por sua vez, essa profunda oposição, pensada no âmbito da busca pela realização da própria vida, fará com que o indivíduo oriente o dinamismo ilimitado de sua razão e de sua vontade em direção àquilo que é particular e finito. Para Lima Vaz,

[...] apresenta-se, pois, a tensão *interior* ao espírito no homem entre a abertura transcendental para o Verdadeiro-em-si e a inclinação transcendental para o Bem-em-si de um lado e, de outro, a limitação categorial ou *eidética* do espírito humano que submete a abertura para o Verdadeiro e a inclinação para o Bem à contingência e finitude do próprio sujeito e à mediação de um mundo *exterior* [...]⁵⁸.

Ao orientar o dinamismo de sua razão e de sua vontade para o horizonte de sua situação mundana e histórica, ou, submetendo a ilimitada abertura para o verdadeiro e para o bem à contingência e finitude que constituem a particularidade da vida humana enquanto ser situado, o homem se coloca diante da possibilidade de realizar a sua própria vida. Em primeiro lugar, situação e finitude significarão condição ou possibilidade de realização humana. Isso porque não se pode pensar a realização humana fora do contexto particular no qual se situa o homem. Sobre isso, Lima Vaz diz:

[...] a ordenação *universal* ao Bem é vivida nas *situações* mundana e histórica por meio do discernimento ou deliberação (*boúlesis*) dos bens particulares que se alinham na intenção do Bem *universal*, e da escolha (*proáiresis*) daqueles bens que representam para o sujeito um avançar no dinamismo do *melhor* ou da *vida no Bem* [...]⁵⁹

Além do mais, a busca pela realização – como experiência fundamental da vida humana – só existe, usando novamente a terminologia aristotélica, a partir das coisas humanas. Só existe ou só se concretiza a partir do espaço-tempo propriamente humano. Aliás, a constitutiva abertura humana ao outro, enquanto um necessário *sair de si mesmo* acontece – de forma concreta – no horizonte da particularidade humana na qual ele é definido como ser situado e finito. Assim, a realização humana só pode ser procurada e experimentada a partir dos bens humanos ou que integram a particularidade

⁵⁷ Idem. *Antropologia Filosófica I*, p. 203.

⁵⁸ Ibidem., p. 203.

⁵⁹ Idem. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 164.

humana⁶⁰ e entre os outros seres finitos na qual será estabelecida uma relação intersubjetiva.

Portanto, orientando a busca por sua realização entre as coisas humanas, entre os bens finitos e contingentes que definem sua particularidade, o homem pode se realizar. Contudo, a autorrealização, como unificação da vida humana, não pode se limitar ao horizonte particular, contingente e finito que caracterizam a existência humana. Dado o excesso ontológico que marca a vida humana, o homem se mostrará ainda insatisfeito, orientando sua razão e sua vontade ao horizonte infinito da Verdade e do Bem. A presença de um excesso ontológico no homem, o que caracteriza a vida humana como infinita abertura ao Ser, implicará em cada indivíduo – cuja existência é finita e situada – um profundo desejo de *ser mais* ou avançar sempre mais, o que faz autorrealização uma tarefa sempre incompleta.

Assim, a realização humana é para cada indivíduo um maior desafio enquanto *vivente*. Ela se mostra como um problema propriamente humano. Um problema, e também um desafio, que cabe somente ao homem enfrentar ao longo de sua existência.

1.2 - A Filosofia frente ao problema da realização humana: uma aporética histórica

Devido ao excesso ontológico constitutivo do ser do homem, a busca por realização apresenta-se como um desafio que se coloca ao ser humano desde os primórdios da humanidade. Ela também se apresenta como tema recorrente da filosofia. Vários pensadores ao longo dos séculos tentaram pensar e indicar a partir do contexto no qual se situavam modelos e propostas de realização. Segue aqui, portanto, um percurso histórico no qual indicaremos alguns desses modelos em diversos períodos da história da filosofia, desde o pensamento clássico ao contemporâneo. A presente dissertação não se ocupará em tratar sobre o ideal de realização humana a partir de cada nome da filosofia (embora, aqui destacaremos alguns). Mas, em cada período, veremos como o problema da realização foi confrontado pela filosofia.

A realização humana como problema especificamente filosófico aparece por volta do século V a. C. Mais especificamente, foi na segunda metade do século V a. C. que o problema antropológico, enfim, sobrepõe ao problema cosmológico, sendo

⁶⁰ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 218.

Sócrates o nome decisivo para essa transição. Tal período ficou conhecido na história da filosofia como a *transição socrática*. Sócrates representa para o pensamento filosófico do Ocidente, principalmente no que tange a história das concepções filosóficas do *homem*, a

[...] inflexão decisiva que orienta até hoje o pensamento antropológico. Com efeito, encontrando-se no centro da crise ateniense da segunda metade do século V, tragicamente agravada pela guerra do Peloponeso, e abrindo-se ao mundo de idéias novas trazidas pela Ilustração sofística, Sócrates pensou a crise ateniense à luz daquelas idéias, e de sua meditação emergiu uma nova concepção do homem, cujos traços fundamentais irão compor justamente a imagem do homem clássico que as filosofias posteriores nos transmitirão⁶¹.

Sócrates nada escreveu. No entanto, o tema constante de seu pensamento gira em torno do que é propriamente *humano* ou das “coisas humanas”⁶². A partir daí – dando sentido à noção de *humano* –, Sócrates infere no pensamento filosófico, com originalidade, a ideia de um princípio interior ou uma dimensão de interioridade presente em cada indivíduo. A esse princípio interior, Sócrates designou com o antigo termo de “alma” (*psyché*), porém, dando ao termo uma significação, como o entende Lima Vaz, “essencialmente nova e propriamente socrática”⁶³. Ora, o pensamento socrático torna-se decisivo não só para pensar o *homem* e aquilo que é propriamente *humano*, mas torna-se decisivo porque oferece uma nova significação do conceito de vida realizada, a qual Platão – em seu pensamento essencialmente socrático – desenvolve posteriormente.

Sócrates, portanto, foi o ponto de partida para se pensar – com devido rigor – o problema da realização humana. A partir de Sócrates, destacaram-se (ainda no pensamento grego) dois grandes nomes, Platão e Aristóteles. Veremos, pois, o modelo platônico e também o modelo aristotélico do ideal de realização humana. Ambos os modelos representam, com merecido destaque, o ideal de realização humana na Antiguidade clássica.

Na Antiguidade clássica, o ideal de realização humana proclama a conversão à Filosofia como caminho para a obtenção da *eudaimonia* e da excelência da vida humana na prática da verdadeira *areté*. Em suma, a essência da vida realizada (ou vida que se

⁶¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, pp. 33-34.

⁶² *Ibidem.*, p. 28.

⁶³ *Ibidem.*, p. 34.

realiza) era, portanto, viver bem e feliz na cidade, segundo a irradiação do *lógos* teórico e prático da Filosofia. Tal era a medida da verdadeira humanidade.

No modelo platônico, tem-se um modo de pensar o problema da realização humana a partir de uma noção cosmocêntrica. Segundo Lima Vaz, “a herança cosmológica da filosofia pré-socrática é assumida por Platão numa perspectiva antropológica”⁶⁴. Portanto, para Platão, o homem só se realiza quando ele e também a cidade participam ou refletem – por analogia – a perfeição da ordem do todo. Existindo, assim, um equilíbrio e um bom ordenamento entre a cidade, o indivíduo e a ordem cosmológica. Em sua obra *A República*, Platão, ao falar do bom ordenamento da cidade em relação à ordem cosmológica, trata a respeito dos três grupos principais da cidade como aqueles que devem desempenhar com total diligência e competência as suas respectivas tarefas. As três classes (ou funções) são eles: os Filósofos, os Guardiões e os Artesãos.

O filósofo é aquele que ama a sabedoria e, portanto, destaca-se como Sábio. Inclusive, para Platão, o filósofo, sendo um paradigma de vida *eudaimonica*, é quem deve governar a cidade, cuja sabedoria é uma virtude mais elevada por, exatamente, elevar-se ao mundo perfeito e imutável das Ideias. O guardião (ou guerreiro) é, por sua vez, aquele que protege e mantém a ordem da cidade. Por último, o artesão é aquele que se ocupa com as atividades econômicas, com a produção e com o comércio. Platão afirma, a partir disso, que, cada uma dessas funções bem desempenhadas e com suas respectivas virtudes e em analogia com a ordem do todo, fará da cidade, portanto, uma cidade bem ordenada e justa. As virtudes que correspondem a cada uma das funções na cidade, por conseguinte, são: a virtude da *sabedoria*, da *coragem* e da *temperança*⁶⁵. Contudo, a finalidade da cidade, por sua vez, é educar os cidadãos na respectiva virtude, assegurando, deste modo a posse da realização de cada indivíduo através do bom desempenho de suas funções na cidade. Para Platão, uma cidade onde cada função é exercida da melhor forma possível, torna-se justa⁶⁶.

Platão afirma que o bom cumprimento de cada função, proporcionando um equilíbrio ou refletindo a perfeição do modelo ideal, irá supor, portanto, a quarta virtude, a saber, a Justiça. Ou seja, uma cidade bem ordenada que reflita a perfeição do modelo ideal, assim como indivíduos que atuam de forma competente em cada uma de suas funções e suas respectivas virtudes, tornará a cidade uma cidade justa ou bem equilibrada, cada vez mais una e não múltipla. A justiça será o resultado do bom

⁶⁴ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, p. 37.

⁶⁵ Cf. PLATÃO, *A República*. 428 b.; 432 b.

⁶⁶ Cf. *Ibidem.*, 433 b.

desempenho das funções e das virtudes na cidade. Como explica Platão, “a justiça é realizar o próprio trabalho pessoal e não se intrometer no que não é da própria conta”⁶⁷.

Ainda nos relatos de Platão:

Penso que isso foi o que restou no Estado, uma vez descobertas a moderação, a coragem e a sabedoria. Trata-se do poder que possibilita o desenvolvimento dessas virtudes no Estado e que, quando desenvolvidas, as preserva enquanto ela própria estiver presente. E, é claro, dissemos que a justiça seria o que restasse quando tivéssemos localizado as outras três⁶⁸.

Por ser assim, a ordenação das três classes principais, no cumprimento de suas funções, caracteriza a cidade, portanto, como aquela que participa da justiça e da *eudaimonía*. Para Platão,

[...] Assim pensando, devemos considerar se, ao instituir nossos guardiões, nossa meta é proporcionar-lhes a maior felicidade possível, ou se – uma vez que nosso objetivo é providenciar para o Estado como um todo tenha a máxima felicidade – temos de compelir e persuadir os auxiliares e os guardiões a seguir a nossa outra orientação no sentido de serem os melhores artífices possíveis no seu trabalho, o mesmo valendo para todos os demais. Dessa maneira, na medida em que a cidade se desenvolver e for bem governada, poderemos delegar à natureza [a função de] fornecer a cada grupo a parcela da felicidade que lhe cabe⁶⁹.

Platão apresenta também a noção tricotômica da alma ou das “partes da alma”. O conceito de “alma” e a tricotomia intrínseca a esse conceito é o campo primordial para se falar de uma realização humana em Platão. Após apresentar as três classes ou funções principais da cidade, Platão apresenta, agora, o homem como aquele que deve – através das virtudes – participar também da boa ordenação em relação à ordem cosmológica. Considerando, então, o mundo sensível como *imperfeito*, Platão dá primazia, portanto, à alma como aquela que pode se elevar ao Bem, atingindo, enfim, a região das ideias. Assim, Platão trata da superioridade da alma sobre o corpo, usando para isso uma série de razões como: os prazeres do corpo são muito transitórios, ao passo que os da alma são mais duradouros; o corpo, com suas necessidades e suas paixões, impede a alma de adquirir a sabedoria, pois, a alma raciocina em sua maior pureza quando não é desequilibrada por nenhuma sensação. As ideias de Justiça, de Bondade, de Ser não podem ser apreendidas total e plenamente pelo corpo, mas somente pela alma. Portanto, partindo dessas premissas, Platão conclui que a alma,

⁶⁷ PLATÃO, *A República*. 433 b.

⁶⁸ *Ibidem.*, 433 c.

⁶⁹ *Ibidem.*, 421 c.

sendo superior ao corpo, é também senhora dele, não estando por isso sujeita às suas vicissitudes e à sua corrupção: ela é imortal⁷⁰.

Ao propor um modelo de vida *realizada*, Platão apresenta um modelo sob o ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo de todo o seu ser, a saber, a realidade das ideias. Segundo Lima Vaz, é exatamente “essa ordenação transcendente que explica, no homem, a polaridade constitutiva da vida da ‘alma’ (*psyché*) em sua condição terrena”⁷¹. Da polaridade entre o *logos* e o *eros*, unificada na perspectiva da subida – ou elevação – às Ideias do Belo e do Bem, tem-se aqui a noção de uma realização humana no horizonte da contemplação e que reflete no mundo sensível como uma forma de vida em plena conformidade com o Bem. Platão apresenta, portanto, a alma a partir de três partes fundamentais, a saber, a alma Racional (*noûs*), cuja virtude é a sabedoria – a virtude mais elevada; a alma Irascível (*Thymós*), cuja virtude é a coragem ou a força; e a alma concupiscente (*épathymia*), cuja virtude é a temperança ou moderação. Essas virtudes próprias da alma (ou que definem a alma em três características essenciais) correspondem, assim, com o bom desempenho das funções de cada indivíduo na cidade, o que faz da cidade, por sua vez, uma cidade bem ordenada, equilibrada e justa.

O problema da realização humana é posto, assim, em vista dessa tripartição da alma como aquela que deve de igual modo participar da boa ordenação em analogia à ordem perfeita do todo ao elevar-se às Ideias. As virtudes da alma significam para o indivíduo o ideal de uma vida perfeita e que se realiza. Realiza-se por atingir a perfeição do mundo inteligível e por viver bem, de forma justa e feliz na cidade justa, no mundo sensível. Ora, para Platão, o indivíduo que desenvolve as virtudes participa, portanto, dessa ordem e, assim, dirige-se à perfeição do Belo e do Bem. Dirige-se à justiça e, por fim, à posse da *realização*. Sobre as partes da alma e a contemplação das Ideias, Lima Vaz acrescenta:

A tricotomia da “alma” na *República* (Rep. IV, 436 a- 441 c) que ordena as três partes: o racional (*tò logistikón*), o irascível (*tò thymoeidés*) e o concupisível (*tò epithymetikón*) segundo a justiça (*dykaiosunê*), sendo regida cada uma pela sua virtude própria: a sabedoria (*sophía*), a coragem (*andreia*) e a moderação (*sophrosyne*), pode ser considerada uma transposição ao plano da *paideía*, ou seja, da educação do indivíduo para a vida política justa, da polaridade entre o

⁷⁰ Cf. PLATÃO, *Fédon*, 107 d.

⁷¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, p. 36.

logos e o *eros* unificada na perspectiva da contemplação das Ideias do Belo e do Bem⁷².

Em vista disso, o indivíduo realizado segundo Platão é aquele que alcançou e contemplou as ideias e, a partir dessa elevação, vive de forma justa e feliz, atingindo o seu ser verdadeiro – vivendo a vida da alma – refletindo a perfeição do mundo ideal no mundo sensível. Segundo Lima Vaz,

Colocar o ideal da vida filosófica como o ideal humano mais alto significou de fato, para Platão, submeter a realização da vida humana à norma de uma perfeição absoluta, de tal sorte que o apelo do *transcende et teipsum* torna-se, paradoxalmente, a única medida (*métron*) aceitável para o élan propriamente metafísico que levanta o homem na direção do seu ser verdadeiro⁷³.

Aristóteles também se confronta com o problema da realização humana. Ao propor seu conceito e seu modelo de vida que se realiza, Aristóteles, necessariamente, faz algumas críticas ao pensamento de seu mestre. Aristóteles critica Platão quando esse, por exemplo, apoia seu conceito de realização humana em definições gerais, universais, imutáveis, eternas, existentes por si mesmas, a saber, as ideias. Para Aristóteles, a realização humana – um *bem* do homem –, assim como o exercício das virtudes, são conceitos também imanentes e devem partir do próprio homem. Ora, ao confrontar-se com o problema da realização, partindo da análise da filosofia platônica, Aristóteles apresenta o seu modelo. Um modelo que, em sua originalidade, revela a profunda exigência ontológica na vida humana que, ao longo de toda a história, tende a projetar sempre novos modelos de realização.

Para Aristóteles, os bens se dizem de vários modos distintos e o bem do homem, portanto, deve ser pensado a partir da particularidade e da contingência humana. A partir desse horizonte – o horizonte das coisas humanas – Aristóteles inicia sua definição de vida realizada. Em sua definição, cada coisa tende a um fim, inclusive o próprio homem. Todas as ações humanas e todos os fins particulares a que elas correspondem tenderão a um fim, isto é, a um bem supremo. Ora, o fim próprio do homem, segundo Aristóteles, é a *realização* da própria vida. Isso porque todo homem se inclina profundamente a esse fim. O homem é, pois, intencionalmente inclinado ao fim que lhe é próprio. Ele busca, acima de todas as coisas, esse fim. A constitutiva tendência do homem de buscar alcançar o fim propriamente humano, segundo Aristóteles, parte do próprio indivíduo enquanto ser dotado de razão. O ser humano, portanto, diferente

⁷² LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, p. 37.

⁷³ Idem. *Antropologia Filosófica II*, p. 150.

dos outros seres no mundo, é caracterizado por sua *razão*. Ela define o indivíduo como *humano*. Por ela o homem busca e distingue o fim que lhe é próprio.

Sendo a realização da própria vida um fim propriamente humano, o homem, segundo Aristóteles, só poderá alcançá-la através do exercício das *virtudes*. Pois, o bem e o fim próprio do homem só podem ser alcançados pela obra que lhe é própria, o que envolve, então, a prática das virtudes. O que é próprio do homem, ou melhor, o que o constitui enquanto *humano*, é exatamente a razão e a atividade da alma segundo a razão.

A realização humana, como genuíno bem humano, incide, pois, sobre a atividade da razão e, mais precisamente, no perfeito desenvolvimento e atuação de tal atividade. Aristóteles diz:

[...] o bem próprio do homem é a atividade da alma em conformidade com a virtude; se as virtudes são muitas, segundo a melhor e mais perfeita. Isso vale também para uma vida completa. Se uma só andorinha, ou um só dia, não faz verão, tampouco um só dia, ou um breve tempo, proporciona beatitude ou felicidade⁷⁴.

Para Aristóteles, existem dois tipos de virtudes fundamentais: *virtudes éticas* e *virtudes dianoéticas*. As virtudes éticas estão relacionadas a uma disposição de caráter, são adquiridas pelo *hábito* e consistem numa mediania. Já as virtudes dianoéticas são virtudes intelectuais que podem ser adquiridas através do ensino. Vejamos, então, como Aristóteles pensa cada uma delas.

As virtudes éticas, para Aristóteles, consistem, numa *mediania*. E a mediania, por sua vez, implica no que ele chama de *justa proporção*. A justa proporção, para o Estagirita, é o meio-termo entre dois extremos, a saber: o extremo do excesso e o extremo da falta. Aristóteles exemplifica isso dizendo,

O igual é um meio-termo entre o excesso e a escassez. Assim, chamo de posição intermediária em relação a uma coisa aquela que dista na mesma medida de cada um dos extremos, e ela é única e idêntica em todas as coisas; chamo de posição intermediária em relação a nós aquilo que não excede nem falta; esta, no entanto, não é única nem igual para todos. Por exemplo: tomando-se o dez como quantidade excessiva e o dois como quantidade escassa, o seis aparecerá como o meio-termo em relação à coisa; esse é o meio-termo segundo a proporção numérica⁷⁵.

Portanto, a virtude ética é o meio-termo entre dois extremos. Alcançar o meio-termo supõe superação do excesso e da escassez e isso significa que o indivíduo

⁷⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, livro I, 1098 a 15-20.

⁷⁵ *Ibidem.*, livro VI, 1 106 a 26- 1.106 b 7.

alcançou o ponto mais elevado da perspectiva de valor. Isso marca, assim, a afirmação da razão sobre o irracional. Ou seja: o indivíduo realizou o melhor de si. E seu ato, que é bom em si mesmo, o realiza enquanto indivíduo ético.

A prática reiterada de atos virtuosos engendrará, assim, uma disposição também virtuosa de caráter. O indivíduo assume em seu próprio caráter as virtudes. Passa a existir em si uma disposição habitual para agir virtuosamente. Para Aristóteles, o hábito é adquirido, portanto, por meio do sucessivo exercício dos atos justos, no qual o sujeito se torna igualmente justo. Assim, adquirem-se as virtudes que permanecem no sujeito como hábito. O hábito, desse modo, permanece estável no indivíduo depois que esse aprende e pratica constantemente as virtudes.

A disposição de caráter, por sua vez, transforma-se em ato no uso da razão, quando o sujeito – no contexto de sua particularidade – distingue, julga e escolhe agir conforme o meio-termo. Para Aristóteles, a virtude é, portanto, a capacidade ou a excelência de fazer o bem, em conformidade com o meio-termo, no julgamento da razão e, desse modo, quanto mais se aperfeiçoa em praticar uma determinada atividade ou ação virtuosa, melhor se torna. Pela razão e pela adesão de sua vontade ao bem, o sujeito pode, assim, mirar o bem e, evitando algum excesso e alguma escassez, pode alcançar uma mediania ou justa proporção em relação ao bem.

Já as *virtudes dianoéticas* estão relacionadas à razão (intelectualidade), conforme coloca Aristóteles. Elas são definidas pela *phrónesis*, comumente traduzido por “prudência”, e a *sophía* (sabedoria). A *phrónesis* é, na definição aristotélica, uma razão ou sabedoria prática⁷⁶. Está relacionada, pois, ao conhecimento das coisas contingentes e variáveis. No entanto, ela não se limita apenas ao conhecer, mas significa, também, conhecer para praticar. Enquanto sabedoria prática, a *phrónesis* estabelece, pois, um meio-termo entre os extremos. Trata-se de um equilíbrio entre o excesso e a falta. Ora, não se trata de um estado de mediocridade, mas sim da perfeição (*energéia*) e excelência do agir humano em sua capacidade de deliberação racional e livre em vista do Bem universal. A *phrónesis* se caracteriza pela capacidade de fazer distinção e reconhecer quais ações são boas e quais são más; de discernir o meio termo entre o excesso e a falta; é também a capacidade de escolher a melhor ação em vista do bem. Já a *sophía*, está relacionada, na definição aristotélica, à virtude da razão teórica, sendo

⁷⁶ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, pp. 103-105.

ela, desse modo, uma sabedoria contemplativa. Para Aristóteles, a *sophía* trata-se da excelência da razão e diz respeito daquilo que está para além do homem⁷⁷.

Portanto, tratando do problema da realização humana, Aristóteles deixa-nos um modelo de realização pautado na definição de cada uma dessas virtudes e, do mesmo modo, na relação dessas virtudes com a *eudaimonía*. Sendo a realização humana uma atividade da alma segundo a *virtude*, a virtude vai significar, portanto, condição de realização humana. Essa condição que se desdobra em dois aspectos fundamentais.

Primeiro, a realização humana no horizonte da particularidade humana ou entre as *coisas humanas*. Para Aristóteles, as virtudes éticas têm a *justiça* como uma virtude perfeita ou “virtude completa”⁷⁸, pois nesta “estão compreendidas todas as virtudes”⁷⁹. Assim, quem a possui – ou quem pratica a justiça – “pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo”⁸⁰. Ora, a justiça, portanto, significa para o indivíduo a sua realização enquanto sujeito ético e político. Tem-se aí uma condição para se pensar uma realização humana a partir da vida comunitária (ou da vida ética).

No pensamento aristotélico, a ética enquanto *saber prático* tem a pretensão de fazer com que o homem possa agir de maneira correta, tendo em vista sempre alcançar o sumo bem. E, na medida em que as ações dirigem-se a um fim, o caminho percorrido pelo ser humano na execução de uma boa ação encaminha-se para algo perfeito, considerando que a finalidade é condizente com algo acabado, delimitado, logo, algo bom. As virtudes éticas supõem, assim, a justa escolha de acordo com o bem. Essa justa escolha supõe a sabedoria prática (a *phrónesis*). Escolhendo livremente o bem, o indivíduo supera qualquer extremo. A *phrónesis* implica também no governo de si mesmo (*autárkeia*). Significa, portanto, saber governar – em conformidade com o bem – a própria vida, deliberando bem sobre o que é bom ou mal em sua comunidade. A *phrónesis*, por fim, ajuda a escolher bem os verdadeiros objetivos do homem, apontando para meios capazes de atingir os fins verdadeiros. Fins que podem realizar a vida humana.

O desejo humano em realizar a sua humanidade e atingir a sua finalidade coincide imediatamente com a efetivação de algo preciso por intermédio daquilo que a natureza infundiu em cada indivíduo desde seu nascimento. Assim, tornar-se perfeito,

⁷⁷ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, pp. 121-122.

⁷⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V. 1030 a 30.

⁷⁹ *Ibidem.*, V. 1030 a 30.

⁸⁰ *Ibidem.*, V. 1030 a 30.

para Aristóteles, implica a conformação e realização daquilo que a natureza mesmo demarcou, moldando o caráter humano segundo as tendências naturais e potencialidades próprias. Pela justa ação, portanto (ou através de uma vida ética), o indivíduo ajusta-se aos limites da natureza, completando aquilo que lhe falta para sua realização enquanto ser, sendo que sua função como indivíduo ético (ou que vive em comunidade) situa-se, naturalmente, em encontrar o bem ou a *realização*, tornando-se um ser perfeito. O encontro do bem supremo, portanto, só pode acontecer na prática das virtudes ou na vida virtuosa.

Segundo, tem-se a ideia de uma realização humana contemplativa (ou *eudaimonía* perfeita). Essa se dá pela apreensão intuitiva dos princípios por meio do intelecto. Portanto, a realização contemplativa está relacionada às virtudes dianoéticas. O intelecto é aquilo de mais elevado no homem. Para Aristóteles, a atividade do intelecto diz respeito a uma atividade superior. É uma atividade autosuficiente e tem em si o próprio fim, pois tende ao conhecimento em si, leva para além do humano e supõe uma tangência à divindade cuja vida só pode ser contemplativa. Sobre isso, Aristóteles diz:

“[...] se a atividade do intelecto que é contemplativa, parece superior em dignidade, além de não contemplar nenhum outro fim senão ela mesma – o fim de ter em si o seu próprio prazer perfeito (que intensifica a atividade), de ser autosuficiente, fácil e ininterrupta, na medida das possibilidades do homem – , também parece que todas as qualidades atribuídas aos homens felizes se encontram nessa atividade; então ela será a felicidade perfeita do homem [...]”⁸¹.

Trata-se, portanto, de uma realização superior e perfeita, pois supõe, na definição aristotélica, uma vida superior à natureza do homem (contingente e finita). Como diz Aristóteles: o homem tem em si algo de divino.

[...] uma vida assim será superior à natureza do homem; pois não é por ser homem que ele viverá dessa maneira, mas porque tem em si algo de divino; e na mesma medida em que esse algo supera a estrutura composta do homem, também sua atividade superará a atividade conforme às outras virtudes. Se, portanto, o intelecto é algo de divino em comparação com a natureza do homem, também a vida conforme ao intelecto será divina se comparada à vida humana⁸².

Ora, considerando a exigência ontológica que marca a vida humana e que evidencia a profunda insatisfação do homem no seio da História, o modelo aristotélico

⁸¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, X, 1177 b, 19.

⁸² *Ibidem*, X, 1177 b, 19

se vê frente à originalidade do modelo cristão de realização humana. Na verdade, o modelo de realização humana no pensamento cristão, “herdeiro da tradição hebraica, nascido da tradição neotestamentária e assimilando elementos de origem Greco-romana da Antiguidade tardia”⁸³, surge propondo uma nova antropologia. Essa nova antropologia, conseqüentemente prevalece na cultura ocidental, mais precisamente num ciclo que vai do século VI ao século XV d.C. O modelo cristão, com a sua nova antropologia, suprassume, portanto, os modelos anteriores e, desse modo, revela a exaustão do pensamento grego ainda nos primeiros séculos da era cristã. O modelo cristão de realização humana, definindo uma “nova antropologia”⁸⁴, parte de um pressuposto que vai na “contramão” dos modelos anteriores, tanto platônico, como aristotélico. No modelo de realização humana segundo o cristianismo, a vida que se realiza é pensada a partir do pressuposto da *graça*.

A *graça* diz respeito, no pensamento cristão, à generosidade de Deus, sendo ela um favor de Deus ao homem. Isso significa que o homem, para salvar-se, necessita da *graça* – ou do favor – de Deus e não podendo se salvar apenas pelo seu esforço. No conceito cristão de *graça*, Deus é o provedor do bem-aventurado ou *eudaimonico* destino humano que, por sua vez, pode ser alcançado pelo homem através da fé. Ora, essa idéia, em primeira análise, pode sugerir um conflito com a idéia grega de *autárkeia*⁸⁵ enquanto esforço humano. Esse conceito suprassume os modelos gregos vistos anteriormente pelo seguinte motivo: os gregos pensaram a realização humana a partir do conceito de autosuficiência humana, pela *autárkeia* ou autosuficiência do Sábio. Tal noção de *sabedoria* como atividade mais elevada, assim como a prática das virtudes como condição de vida realizada se encontra tanto em Platão, como também em Aristóteles. Para os gregos, em suma, o indivíduo é aquele que busca, pelos atributos de sua razão e através de uma vida segundo a razão, a sua realização pessoal. No pensamento cristão, esse “esforço” ou essa autosuficiência humana é denunciado como uma espécie de orgulho. Sendo a *graça* (o favor de Deus) o pressuposto da realização humana no modelo cristão, o *logos* da ciência deve, portanto, se submeter à fé.

Assim, no lugar da autosuficiência da razão e, também da vontade humana, tem-se, pois, a criatura racional e imagem de Deus que se orienta a Deus como fim último através de sua inteligência e liberdade e, desse modo, refere-se ativamente a Deus pelo

⁸³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 166.

⁸⁴ Ibidem., p. 166.

⁸⁵ Cf. Ibidem, p. 167.

conhecimento e pelo amor. É a luz dessa definição que se apresenta o modelo do *santo* cristão. Ora, o santo cristão diz respeito daquele que foi justificado pela fé e que, a partir disso, é caracterizado pela vida em Espírito. Ou seja, aquele que submete sua razão e sua vontade à vida conforme o Espírito. A justificação pela fé significa, segundo o conceito paulino, tornar-se participante da graça pelo ato de crer. Crer, por sua vez, implica na justificação gratuita e na bem-aventurada esperança de plena realização do *santo* cristão. A fé, portanto, é um meio fundamental para uma vida que se realiza, pois, ela vem como resposta ao trabalhoso, insaciável e inalcançável esforço humano por sua realização, sendo tal realização (em sua plenitude) pensada a partir de um pressuposto soteriológico. Por ser assim, o conceito grego de *autarkéia* (ou autossuficiência) é, por fim, suprassumido pela ideia da *graça*.

A sempre insatisfeita e infinita razão e vontade humanas, limitadas na situação mundana, são satisfeitas na fé, pois a fé confere a justificação, a resposta e o sentido existencial ao que crê. Desse modo, justificado pela fé e engajado ao conteúdo de sua fé, o cristão passa a viver segundo o Espírito, evidenciando os frutos da vida segundo o Espírito. Assim, – vivendo segundo o Espírito – o *santo cristão* está sempre partindo em direção ao ideal de uma “humanidade perfeita” ou de “homem perfeito” (*téleios anér*)⁸⁶. Ou seja, o cristão – marcado por uma abertura transcendental ao horizonte infinito de Deus – define-se como aquele que busca, ainda no contexto de sua situação e finitude, a perfeição através de uma vida voltada para o Espírito ou frutificada pelo Espírito. Sendo assim, o *santo cristão* (como paradigma de vida que se realiza) confronta-se com sua situação mundana imperfeita (caracterizada pelo pecado) e com sua limitação e temporalidade enquanto ser finito.

Entretanto, pelo imperativo de seu *dever-ser*, a *inteligência* e a *vontade* do *santo cristão* deve se abrir ao acolhimento de um *dom* transcendente que opera nele, portanto, a passagem à sua definitiva humanidade. Lima Vaz conclui:

O ideal cristão do “homem perfeito” (*téleios anér*) constitui-se, assim, através do paradoxo de encontrar-se o homem, no cerne mais íntimo ou no princípio ativo do seu *dever-ser* (na sua inteligência e na sua liberdade), aberto ao acolhimento de um *dom* transcendente que deve operar nele a passagem à sua definitiva humanidade⁸⁷.

A passagem à definitiva humanidade seria, por fim, a vida perfeita (*eudaimonica*), realizada na contemplação definitiva do Absoluto (Deus).

⁸⁶ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 167.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 167.

Na tentativa de conciliar os ideais grego e cristão de realização, Santo Tomás de Aquino propôs uma diferenciação entre o conceito de *beatitudo perfecta* e *beatitudo imperfecta*. Como explica Lima Vaz,

De acordo com toda a tradição clássica recebida por Santo Agostinho, a autorrealização do ser humano é situada por Tomás de Aquino em sua *beatitudo* ou felicidade (*eudaimonia*, *beatitudo*, *felicitas*) (Ia. IIae, q. 1, Intr.). A noção de *beatitudo*, herdada da Ética clássica mas profundamente transformada, segundo a tradição agostiniana, pela Revelação cristã, torna-se assim a noção matricial de toda a Ética tomásica, ficando a depender da sua interpretação os juízos diversos que sobre ela têm sido propostos⁸⁸.

A noção de beatitudo proposta por Santo Tomás de Aquino pretende justamente conciliar “a concepção filosófica da *eudaimonia* exposta na *Ética a Nicômaco* como plena realização da *natureza* humana ao atualizar sua capacidade inata de alcançar o próprio *fim*, com a revelação cristã da consecução do fim último do ser humano como *dom da graça*”⁸⁹. A solução para Tomás de Aquino se encontra na distinção entre beatitudo imperfeita, “que pode ser alcançada na vida presente e corresponde, em termos de análise filosófica, à *eudaimonia* aristotélica, e a *beatitudo perfecta*, inalcançável pelas forças da natureza”⁹⁰. Esta última “corresponde teologicamente à visão imediata da essência divina na vida futura”⁹¹. Lima Vaz completa afirmando que:

A ameaça de um dualismo intolerável do ponto de vista da coerência do discurso ético entre essas duas formas de beatitudo é conjurada por Tomás de Aquino em virtude da *metafísica do conhecimento* que unifica *razão teórica* e *razão prática* e segundo a qual o dinamismo intelectual, posto em movimento pela inquisição das *causas*, tende necessariamente ao conhecimento perfeito da causa primeira na sua essência (*quis est*), do qual resulta a beatitudo perfeita⁹².

A concepção de realização que nasce no solo do pensamento cristão será, no entanto, suprassumida por uma nova perspectiva na modernidade. A idealização e o estabelecimento dos modelos gregos e, posteriormente, do modelo cristão vem revelar a profunda instigação presente na vida humana que, marcada pelo excesso ontológico, implantou distintos paradigmas de vida realizada. A própria idéia de realização humana no pensamento cristão, pensada a partir de uma “nova antropologia”, conheceu sua

⁸⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*, p. 220.

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 220.

⁹⁰ *Ibidem.*, p. 221.

⁹¹ *Ibidem.*, p. 221.

⁹² *Ibidem.*, p. 221.

exaustão com o advento do pensamento moderno que, por sua vez, acabou prevalecendo na cultura ocidental até os dias atuais.

1.3 - A realização humana: um problema atual

No próprio contexto cristão dos séculos XIII e XIV, a civilização medieval ofereceu lugar para o surgimento de novas idéias e debates. Como explica Lima Vaz, “será no solo intelectual do século XIII que poderemos identificar mais claramente a presença dessas sementes e descobrir a primeira germinação das raízes da árvore futura”⁹³. No apogeu da Idade Média, as universidades impulsionam os primeiros passos da ciência experimental. Nas palavras de Lima Vaz, “o saber universitário atinge um alto nível de perfeição formal no uso dos instrumentos lógicos, vê a ciência experimental dar seus primeiros passos”⁹⁴. Com isso, a história da filosofia conhece uma progressiva diferenciação da razão em vários tipos de racionalidade e o predomínio do saber científico laico. Para Lima Vaz, esse período diz respeito a

[...] uma prodigiosa expansão do universo intelectual. Entrecruzando-se no espaço fechado e rigidamente institucionalizado da universidade [o aparecimento de uma ciência laica e ‘desprofissionalizada’ (A. de Libera) será um fenômeno do fim do século], essas componentes da vida intelectual que começara a preparar-se, levando ao seu *clímax* uma crise intelectual que começara a preparar-se desde os inícios do século⁹⁵.

Desde o advento do pensamento moderno e sua proposta de realização humana, as diversas racionalidades, em cada círculo de existência do sujeito, irão representar seus próprios ideais de realização humana incentivada pela formação do todo social organizado a partir de uma constelação de “*universos culturais*” que exercem uma considerável influência na vida do homem moderno. Ora, vale ressaltar aqui que a procissão de modelos ao longo da história revela exatamente a instigante exigência ou superabundância ontológica que marca a vida humana e que faz com que o homem promova com originalidade os variados modelos de realização.

A partir disso, o curso histórico do paradigma moderno de realização humana percorre, de forma geral, os seguintes estágios: no século XVII acentua o traço cartesiano da confiança na razão metodicamente conduzida e uma regularidade quase geométrica na organização da vida do indivíduo e da sociedade; no período da

⁹³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, p. 31.

⁹⁴ *Ibidem.*, pp. 32-33.

⁹⁵ *Ibidem.*, p. 55.

ilustração, por sua vez, realça a ideia de uma maturidade histórica que se traduz na ruptura com a tradição; no século XIX, o ideal de humanidade personaliza-se na figura do “burguês conquistador” que protagonizou a expansão universal da civilização ocidental. No entanto, como afirma Lima Vaz, “o *homo universalis* preconizado pela Renascença não logrou efetivar-se nos planos cultural e ético, tendo sido reduzido apenas a *objeto* das ciências humanas e da cultura de massa”⁹⁶.

Embora a modernidade seja marcada por uma diferenciação da razão, ela caracteriza-se pelo abandono da distinção aristotélica entre os saberes teórico, prático e poético, e pelo predomínio do saber técnico-científico. Em que implica tal distinção aristotélica e o que caracteriza cada um desses saberes? Quais são as conseqüências da predominância do saber técnico-científico para o problema da realização na atualidade?

No que diz respeito ao saber *teorético*, Lima Vaz afirma que, segundo Aristóteles, tal saber deve ser definido “como operar humano voltado para o domínio da transcendência ao qual convêm as características do puro conhecer ou contemplar”⁹⁷. Conforme esclarece Oliveira, “esse tipo de saber possui como característica a busca do conhecimento que se dá por ela mesma”⁹⁸. Vale considerar aqui que, segundo Aristóteles, o cosmos é perfeito. Ainda na explicitação de Oliveira, o cosmos, entendido como ordenação de essências,

Possui um *logos* imanente que *repete* o movimento inteligível do ciclo das esferas supralunares e das gerações infralunares. Este movimento foi definido ao longo da história como *eterno retorno*. Os ciclos sempre chegam ao ponto de partida e dele devem novamente recomeçar. A ação humana é, portanto, incapaz de introduzir novidade no *cosmos*. Neste sentido, Lima Vaz afirma que a subjetividade humana e suas criações “não acrescentam nenhuma perfeição ao ‘cosmos’ divino”. Ora, se o *cosmos* é perfeito e o ser humano é incapaz de introduzir nele qualquer perfeição, a atividade mais alta do homem em contemplar a harmonia já existente⁹⁹.

Portanto, se o cosmos é perfeito e o ser humano não pode introduzir nele algo novo ou alguma perfeição, o fim do operar da *theoria* – ou do saber *teorético* – é, então, a contemplação do conhecimento puro, ou seja, o saber *teorético* “se constitui como princípio final que ordena e orienta os demais saberes”¹⁰⁰. Agora, cabe investigar como Aristóteles define o saber *poiético* e o saber *prático*.

⁹⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 168.

⁹⁷ Idem. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 160.

⁹⁸ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, p. 34.

⁹⁹ Ibidem., p. 34.

¹⁰⁰ Ibidem., p. 34.

Segundo a definição aristotélica, “nem a ação é produção, nem a produção é ação”¹⁰¹. Ambos contemplam formas distintas de saberes. O saber *poiético* ou técnico corresponde a um tipo de saber voltado para o domínio da produção. No caso, a razão *poiética* se situa no âmbito do operar humano no domínio do *objeto*. Ora, o princípio do operar técnico está no agente, ou seja, em quem produz. Contudo, o fim da ação *poiética* reside na perfeição do objeto e não do agente. Esta definição, por si só, já distingue o saber *poiético* do saber *prático*. Para Lima Vaz, o operar técnico, isto é, o ato de produzir, é, segundo Aristóteles, “um movimento que se completa na exterioridade do produto, sendo como tal um movimento transiente (*trans-ire*, passar além...)”¹⁰².

Aristóteles reflete sobre a diferença que constitui a *práxis* diante da *theoria* e da *poiesis*, e, desse modo, atribui tal diferença justamente à natureza do conhecimento que define a *práxis*. Ora, a *práxis*, distinta da *theoria* e da *poiesis*, diz respeito a um tipo de “conhecimento reflexivo e judicativo que tem por objeto a própria *práxis* ou o sujeito agente”¹⁰³. Assim, a “reflexividade desse tipo de conhecimento é imediata”¹⁰⁴, pois, prescinde a mediação de um objeto exterior ao ato, “como no conhecimento teórico e no conhecimento *poiético*”¹⁰⁵. A *práxis* “é um conhecimento essencialmente judicativo, pois passa imediatamente da apreensão do fim do agir e da avaliação das suas condições ao juízo prático que prescreve a realização (ou não) da ação”¹⁰⁶. Sendo desse modo, “por sua própria natureza, o conhecimento prático é, portanto, o conhecimento de um dever-ser imanente à *práxis*”¹⁰⁷.

Ao propor essa diferenciação entre a *teoria*, a *práxis* e a *poiesis*, Aristóteles especifica a *práxis* conferindo a ela um lugar próprio. Ou seja, ele confere à ética um lugar de destaque no domínio dos saberes. Ao defender que a ação não se identifica com a produção, Aristóteles propôs, então, pensar a ação como um ato que contém em si mesmo a sua própria *perfeição*, ou seja, como *energéia*. Assim, Lima Vaz explicita que, “enquanto o finalismo da *téchne* é orientado para a perfeição do objeto fabricado, o finalismo da *práxis*, regido pela *theoría*, é orientado para a perfeição do próprio agir, para a sua *arete*”¹⁰⁸. Consequentemente, a “liberdade assume, aqui uma feição eminentemente ativa como prossecução de um alvo ou realização de um fim e, nesse

¹⁰¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI, 4, 1140a 5.

¹⁰² LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*, p. 70.

¹⁰³ Idem. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*, p. 32.

¹⁰⁴ Ibidem., p. 32.

¹⁰⁵ Ibidem., p. 32.

¹⁰⁶ Ibidem., p. 32.

¹⁰⁷ Ibidem., p. 32.

¹⁰⁸ Idem. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 89.

sentido, ela é, como autodeterminação ou senhorio sobre si mesmo (*autárqueia*), a própria razão de ser dessa perfeição ou ato (*enérgeia*) que é a *praxis*”¹⁰⁹.

Observando a explicação de Oliveira, podemos acrescentar que, segundo Aristóteles,

Situada entre o operar humano voltado para a produção e o operar humano voltado para a contemplação, a *práxis* está localizada “entre duas ordens de necessidade: a necessidade da *natureza* à qual se submete a fabricação (*poiésis*) e a necessidade do *inteligível*, à qual a *práxis* se submete pela mediação da virtude intelectual da sabedoria prática (*phrónesis*)”. Como lugar da *liberdade*, a *práxis* é, pois, por excelência, o agir guiado pela razão prática. Esta por sua vez, se constitui como princípio que orienta a deliberação (*bouléusis*) e torna possível a escolha (*proaíresis*) segundo o bem¹¹⁰.

Por ser assim, “enquanto imanente à *praxis*, a Razão prática é normativa por definição. O fim da *práxis* é a autorrealização do sujeito pela consecução do bem que lhe é conveniente”¹¹¹. Neste sentido “a obra humana por excelência é a realização plena da própria vida, orientada pela Razão prática”¹¹².

Há pois, aqui, um entrelaçamento de conhecimento e ação numa identidade na diferença que confere à estrutura da *práxis* a natureza do movimento dialético por excelência, onde a imanência recíproca do conteúdo e da forma assegura a plenitude do ato como perfeição ou *energéia*¹¹³.

Segundo a explicação de Sousa, a ação humana

Qualifica a *práxis*, como uma *práxis* ética porque a ação é praticada “em vista do *Fim* inclusivo de todos os outros fins – a sua eudaimonia ou ‘viver bem’ (*eu zen*) no dizer de Aristóteles – ou seja, a sua autorrealização no Bem”¹¹⁴.

Ao contrario, como mostra Lima Vaz,

O finalismo da *téchne* é orientado para a perfeição do objeto fabricado, o finalismo da *práxis*, regido pela *theoría*, é orientado para a perfeição do próprio agir, para sua *areté*. A verdade da *theoría* flui da necessidade inteligível do Bem. A luz dessa verdade ilumina para a *práxis* seu horizonte último que não pode ser senão o próprio Bem absoluto [...]”¹¹⁵.

¹⁰⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 90.

¹¹⁰ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, pp. 35-36.

¹¹¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*, p. 32.

¹¹² *Ibidem.*, p. 33.

¹¹³ *Idem.* *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 81.

¹¹⁴ SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade Ética: reconhecimento, consenso e sociedade em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 29. Ver: LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p.19.

¹¹⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 89.

Contudo, a distinção aristotélica entre os saberes foi deixada de lado. O saber técnico adquiriu primazia em relação aos demais tipos de saberes. Em consequência, o pensamento moderno apresenta sua concepção de realização humana com originalidade em relação aos modelos predecessores, a saber, os modelos gregos e o modelo cristão. Estes conferiram primazia à vida contemplativa segundo a irradiação do *logos* teórico ao se confrontarem com o problema da realização humana. O saber teórico era, pois, o princípio organizador e final da razão nos modelos clássicos. Contudo, o modelo de realização humana na modernidade, inaugurada pelo advento da razão científica, rompe, assim, com o ideal clássico de vida *teórica* e constitui-se a partir da noção de autonomia da razão cuja razão *poiética* ganha o estatuto de razão ordenadora da ação e da vida humanas. A concepção de práxis compreendida como *energéia* cede lugar a uma concepção de agir puramente instrumental.

Não obstante, no que tange a realização da própria vida para Lima Vaz, o fim da ação humana não pode ser diferente ou alheio ao agente como é no caso da razão *poiética*. A primazia do saber técnico inviabiliza, portanto uma reflexão adequada sobre o problema da realização humana.

Ao romper com alguns valores da filosofia clássica e com seus paradigmas de vida na razão (*logos*), a modernidade apresenta-nos, assim, os paradigmas ou modelos de vida destituídos de alguma instância teleológica que seja capaz de conduzir as ações e a vida humanas – enquanto guiadas pelo *logos* – à *theoría* ou à contemplação da transcendência da Verdade e do Bem. Ora, conseqüentemente, instaura-se o problema do sentido da existência humana e também a pergunta a respeito da orientação ética para as ações dos indivíduos. Aliás, considerando o dinamismo da razão e da vontade humanas em sua ilimitada tendência ao horizonte infinito da Verdade e do Bem, a realização do homem – em vista do contexto empírico-formal da modernidade – se vê ameaçada no horizonte sempre tirano do *produzir*¹¹⁶. A busca pela autorrealização poderá ser orientada para o contexto puramente técnico e material, o que poderá fundar uma busca pela realização da própria vida estabelecida no âmbito do individualismo, fazendo perder, assim, o sentido do viver comunitário enquanto *bem viver*¹¹⁷. Portanto, tem-se na modernidade um modelo de vida e de ação caracterizados pela primazia dada à vida ativa sobre a vida contemplativa. A autosuficiência humana – em sua capacidade

¹¹⁶ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*, p.39.

¹¹⁷ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, pp. 158-159.

de operar e construir – eleva-se, pois, à autonomia da razão na transformação do seu mundo.

A razão operacional – ou racionalidade técnico-científica – corresponde-se, desse modo, a uma razão que, a partir de sua representação da realidade, propõe a si mesma como instância final e norteadora da vida humana. A validade dessa instância se dá pelos resultados concretos e por ações ou métodos puramente pragmáticos. A objetividade do *fazer* (*poiésis*) – que ganha o estatuto de atividade primaz – rege todo o agir do homem e dita um novo modelo humano. Tal modelo, “obedecendo aos códigos da razão científica”¹¹⁸, tende a não considerar a complexa experiência da vida humana ou a essencialidade do homem ao desenhar o “homem novo” pelo olhar hipotético-dedutivo da razão científica e da análise puramente racional do ser humano¹¹⁹.

Agora, a razão *instrumental*, mesmo sendo teleológica no sentido da produção como um fim último, é quem substitui a razão *teleológica* “como forma inteligível do modelo humano ideal”¹²⁰. A fundamentação da inteligibilidade que marca nosso tempo se apóia, desde o advento da modernidade, no cogito cartesiano e no antropocentrismo e não mais no absoluto transcendente – no horizonte do cosmocentrismo grego e do teocentrismo cristão-medieval – como posto na filosofia clássica. Se a primazia, então, é dada ao produzir e ao saber técnico-científico, as possibilidades de realização se voltam, agora, para bens e objetos. Segundo coloca Oliveira,

A razão científica passa a ser afirmada como capaz de edificar o mundo humano e de orientar a intervenção do homem nesse mesmo mundo sem a necessidade de referência a um transcendente que confira inteligibilidade e normatividade ao existir e às ações humanas¹²¹.

Situado num contexto de bens e objetos, cuja primazia é dada à razão instrumental e ao saber técnico e científico, o homem – face à inquietante busca por sua realização, dada ao seu excesso ontológico –, se vê mergulhado num horizonte de possibilidades de realizar-se, cuja finalidade é a satisfação das necessidades individuais. Ou seja, a profunda exigência ontológica que marca a vida humana – como aquela que se abre à Verdade e ao Bem na busca pelo fundamento último do próprio ser – se vê orientada aos tantos bens contingentes e imediatos propostos pelos novos modelos de realização. Modelos de *realização individual* que são fundados a partir da perspectiva técnico-científica e do *possuir*.

¹¹⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 162.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 162.

¹²⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 170.

¹²¹ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*, p. 43.

Lançando mão da afirmação aristotélica, é exatamente entre os bens que caracterizam o viver humano que o homem partirá rumo à sua realização. Porém, a realização de sua vida, considerando toda a complexidade que envolve a vida humana, não poderá se limitar apenas no âmbito dos bens finitos e situados o que irá revelar, pois, uma tendência contínua à transcendência. Muitos bens podem satisfazer por um momento as carências e necessidades do indivíduo, no entanto, a infinitude de sua razão e de sua vontade aspirará, ainda, ao sumo bem, isto é, a realização de sua humanidade.

A primazia dada ao *produzir* e ao *possuir* como possibilidade de realização pessoal faz com que cada indivíduo oriente a sua conduta ao horizonte de relação cada vez mais individualista, hedonista e materialista. O outro seria visto, agora, apenas como o objeto, carente, necessitado e útil. O atributo de consciência de si estaria agora reduzido à verdade relativizada em cada ação, pensamento, forma de vida, escolhas, etc. Diante disso, Lima Vaz questiona a efetividade da categoria de realização humana na modernidade, em vista dos plurais modelos que marcam nosso tempo, como anúncio de um dramático vazio ético, em vista das ações dos homens “sem qualidades” do nosso tempo¹²².

Segundo Lima Vaz, “numa época que assiste à fragmentação e dissolução das tradições e ao predomínio de uma racionalidade que se julga capaz de operar a fusão das antigas tradições, os modelos de “formas de vida” que prevaleceram ao longo da tradição ocidental parecem perder qualquer exemplaridade efetiva aos olhos do homem contemporâneo”¹²³.

Entretanto, a fragmentação dos ideais de realização humana, ao exercer uma profunda influência na vida dos indivíduos, pode oferecer um campo para se pensar a realização humana, considerando, pois, cada universo cultural. Para Lima Vaz,

Os “universos culturais” (como o da profissão, da pesquisa científica, da produção, da política...) são dotados de uma racionalidade *formal* própria e rígidos, igualmente, por uma racionalidade que podemos denominar *ideológica*, enquanto nela se alinham as razões que legitimam socialmente o “universo cultural” e o mostram como campo onde pode desenvolver-se uma forma de realização humana socialmente reconhecida¹²⁴.

Porém, inserido nessa diversidade de “universos culturais”, o ser humano experimenta, muitas vezes de modo dramático, a fragmentação do seu ideal de autorrealização entre os objetivos de vida e as tarefas que disputam a primazia da sua existência, solicitando uma soma maior das suas energias.

¹²² Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 170.

¹²³ *Ibidem.*, p. 170.

¹²⁴ *Ibidem.*, p. 169.

Mesmo situado num horizonte tão plural e diante de possibilidades de realizar sua humanidade, o homem se mostra ainda insatisfeito. Assim, ele quer ir sempre além dos limites de sua situação e das fronteiras de seu próprio ser em situação. Ademais, diante dos plurais conceitos sobre o que é o homem, diante da pluralidade de modelos de autorrealização e diante das variadas “formas de vida”¹²⁵ que compõem os universos culturais da contemporaneidade, o indivíduo enfrenta o risco de se dispersar na busca por sua realização. Isso porque pode se perder entre os tantos *bens* que compõe a sua existência finita e situada, mas que não são capazes de realizá-lo humanamente, considerando, pois, a sua essencialidade enquanto sujeito e o *telos* de seu agir como agir propriamente humano num horizonte de sentido.

Ora, evidencia-se em nossos dias uma ausência de referência que possa normatizar as ações e a vida de cada indivíduo em vista de valores e fins verdadeiramente humanos. Isso se deve, conforme foi observado aqui, à falta de um referencial normativo universalmente válido em nossa sociedade. Como explica Oliveira, “o *telos* da ação humana se tornou obscuro para os homens e mulheres do século XX”¹²⁶ e hoje pode se perceber a “perda do humano no agir do homem”¹²⁷, sendo o homem, em nossos dias, concebido apenas sob a perspectiva da carência e da necessidade. Ou mesmo pela perspectiva da utilidade e da instrumentalidade como quer a racionalidade técnico-científica.

Ora, o *produzir* e o *fazer* do campo *poiético* não contêm a idéia de perfeição do ato humano, mas apenas a perfeição do objeto que resulta do *fazer*, o que não pode definir a tarefa propriamente humana de imprimir sentido no mundo. Aliás, o operar humano no campo *poiético* – como atividade primaz e normativa – não identifica o *ergon*¹²⁸ no operar em comum no qual o homem se relaciona com os demais seres vivos. A primazia da *práxis* para definir o espaço da autorrealização do homem, considerando o existir empírico de cada indivíduo, atende à dialética do reconhecimento, tendo no operar intersubjetivo a passagem em direção à transcendência como categoria de ser-para-o-absoluto, por ser expressão de um sentido universal do agir para os sujeitos. E, também, atende à reflexividade e profunda intencionalidade do espírito que, através da sua abertura para o mundo exterior, encontra o Ser em seu interior íntimo permitindo, pois, a significação do seu existir e agir. Por isso, para Lima

¹²⁵ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 169

¹²⁶ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, p. 202.

¹²⁷ *Ibidem.*, p. 202.

¹²⁸ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e Cultura* p.104.

Vaz é na *práxis*, como submetida ao *dever-ser*, tal qual o modelo aristotélico, que se tem o domínio da realização humana.

Contudo, na modernidade o predomínio da razão técnico-científica, segundo Lima Vaz, conduziu ao abandono da noção de *práxis* como *energeia*. As conseqüências fundamentais do abandono da noção de *energeia* são: o esvaziamento da noção de *virtude* e a impossibilidade da elaboração de uma ciência da *práxis*, a saber, da ética. Entretanto, na medida em que o conceito de *energeia* é abandonado e, na medida em que, conseqüentemente, a *práxis* perde a sua especificidade, o conceito de *virtude* também perde a sua razão de ser, ou seja, perde o seu sentido. Assim, as ações passam a não se orientar mais na direção da realização do próprio agente, o que constitui um problema para a obtenção do bem que o homem profundamente aspira, a saber, se realizar humanamente. Elas têm em vista, agora, a realização de objetos.

O fim último da ação – ordenada pela razão instrumental – está voltado para a produção ou para a construção de objetos. Desse modo, os valores passam a ser constituídos unicamente através de pragmatismo generalizado que, necessariamente, prescinde uma referência ao horizonte do Bem. Outra conseqüência do afastamento do conceito de *energeia* reside na incapacidade ou mesmo inviabilidade de se constituir uma Ética compreendida como ciência da *práxis*. Pois, se a *práxis* perde a sua especificidade, logo, ela será tratada como mero meio para alcançar fins extrínsecos ou alheios a ela mesma. Isto é, ela não será compreendida como um fim em si mesmo, adquirindo, pois, um caráter meramente operacional.

Nesse sentido Lima Vaz esclarece que,

Despojada da coroa da *energeia*, da sua perfeição imanente, a *práxis* passa a ser pensada segundo a categoria básica da igualdade aritmética que refluí sobre os agentes, tornando-os iguais e diferenciados apenas pelo simples número com que são contados na seqüência de uma sucessão numérica. A ação se exaure no seu objeto, o homem é, primeiramente, um “ser produtor” (Marx), e o desaparecimento do conceito de *energeia* traz consigo de um lado o esvaziamento do conceito de *virtude* (*areté*) como perfeição e medida qualitativa da própria ação e, de outro, a radical impossibilidade de se constituir uma teoria da *práxis* como teoria do bem propriamente humano – como teoria ética¹²⁹.

A ética, entendida como ciência da *práxis* perde, assim, a sua razão de ser. Ora, é nesse contexto de esquecimento ou abandono da noção de *energeia* que surge, então, o niilismo ético¹³⁰. É exatamente situado nesse contexto que a presente investigação

¹²⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 111.

¹³⁰ A Razão prática enquanto razão ordenadora do sujeito ao Bem concebe a idéia de um fim intrínseco no próprio agir, capaz de atribuir perfeição ao agente e sentido à sua ação. Porém, ao ser abandonada, dando lugar aos discursos

propõe perguntar: como o homem realiza a própria vida? Ou, como o homem deve buscar realizar sua humanidade, sendo esta a tarefa que lhe é própria?

Enquanto tarefa fundamentalmente ética, a realização humana, em vista do atual contexto ético, se mostra para o homem exatamente como um desafio. Um desafio que cabe somente a ele enfrentar e viver e que, ao mesmo tempo, assinala

O risco supremo de *ser* ou *não-ser*, não no domínio do existir simplesmente, mas no domínio do *sentido* da vida, no qual a sua existência está lançada como existência propriamente *humana* e que se desenrola sob o signo da *insecuritas*¹³¹.

O que se vê no contexto ético atual são ações pautadas num relativismo sem precedentes, resultado da relativização da verdade e do bem – própria da ciência que, a cada instante, apresenta “novas verdades” e desacredita as “antigas verdades”, colocando em crise a consciência moral e social do indivíduo¹³². E também do niilismo ético¹³³ que se instaurou em nosso tempo em vista do rompimento com a filosofia e com os valores metafísicos clássicos. Aliás, o niilismo ético nada mais é do que um resultado drástico do “abandono da divisão aristotélica da razão e do predomínio da atividade puramente *poiética* do sujeito orientado pela racionalidade técnico-científica”¹³⁴ que acabam impedindo a orientação ética do agir. Principalmente, por igualar o bem e o mal “na raiz última de nossa vontade”¹³⁵, fazendo com que o *agir* perca a referência do *humano*. As ações do homem contemporâneo, portanto, passam a seguir “critérios econômicos ou de utilidade”. No entanto, para Oliveira,

[...] o agir ético não pode ser orientado por critérios de utilidade. Isto implica transformar o próprio ser humano, sujeito da ação, em objeto e não atender ao imperativo kantiano que exige que o ser humano seja tratado sempre como fim em si e nunca como meio¹³⁶.

Assim, as aporias que compõem o desafio propriamente humano de realizar-se, colocam o indivíduo diante do drama existencial que só ao homem é dado viver: “a oposição entre a tendência constitutiva a *ser mais*, apontando para um pólo ideal de *realização* no qual se atualizem todas as virtualidades do seu *poder ser*”. E, também, o peso das limitações existenciais que imobilizam o indivíduo “na rotina de simplesmente

neutros das ciências empírico-formais, tem-se instaurado não só o relativismo nas ações dos indivíduos, mas, sobretudo, a incapacidade de fazer distinção entre o bem e o mal enquanto objetos de nossa vontade. Portanto, a ação humana se vê submersa no niilismo ético. Ver LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, pp. 23-25.

¹³¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 146.

¹³² Cf. OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, p. 222.

¹³³ Nas definições de Lima Vaz, o *niilismo ético* diz respeito à “perda do humano no agir e na obra do homem”. Segundo ele, “todos os meios vão se tornando acessíveis para o uso da liberdade, enquanto vão obscurecendo, uma a uma, as razões de ser livre”. Ver *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, p. 96.

¹³⁴ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, p. 52.

¹³⁵ Cf. *Ibidem.*, p. 202.

¹³⁶ *Ibidem.*, pp. 52-53.

ser”¹³⁷. Para Lima Vaz, “a imensa maioria da humanidade permanece resignada ao ‘hábito melancólico de ser’ [...] Mas, sem o aguilhão do *ser-mais* a aventura humana não se teria lançado nos caminhos prodigiosos da história”¹³⁸.

Neste contexto, a realização da vida humana é entendida a partir de três experiências fundamentais que se entrelaçam no âmago da vida humana consciente: primeiro, a experiência de que a *vida* apresenta-se para o ser humano como uma tarefa a ser cumprida; segundo, a *consciência* de que essa tarefa não é predeterminada pela natureza nem por forças exteriores, mas deve ser cumprida por nós mesmos e orientada para um *fim* que nos cabe escolher; e, finalmente, a necessidade da *liberdade* frente a essa escolha, uma vez que somos colocados continuamente em face de uma variedade de horizontes de autorrealização. Ademais, o problema da realização humana continua posto como um desafio propriamente humano. Um desafio que permanece atual, pois, mesmo diante de uma pluralidade de modelos de realização, o homem continua desejando profundamente se realizar. Em vista disso, o presente capítulo invoca a pergunta socrática: “*como convém viver?*”. Aliás, perguntar “*como convém viver?*” implica tão logo perguntar: *como convém agir?*

¹³⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 171.

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 171.

CAPÍTULO 2

A REALIZAÇÃO HUMANA NO PENSAMENTO DE LIMA VAZ

Após examinar o que caracteriza a aporetica crítica e a aporetica histórica que faz da realização uma tarefa e um desafio atual a ser enfrentado por cada um de nós, é necessário esclarecer como Lima Vaz pensa a realização e de que modo ela se constitui como problema ético. Neste capítulo propomos, então, analisar a categoria de realização tal como Lima Vaz a desenvolve na *Antropologia Filosófica*. Em seguida veremos porque o tema da realização não pode ser pensado apenas no âmbito da Antropologia, mas exige necessariamente uma passagem para a Ética. Finalmente, a partir da máxima “torna-te o que és”, refletiremos sobre de que modo a passagem para a ética nos permite pensar adequadamente a realização do ser humano como pessoa.

2.1- Realização humana como unificação da própria vida: a síntese dialética das estruturas e das relações

Após reconhecer que a realização da própria vida é uma tarefa e um desafio lançado a cada um de nós, e antes de indicar o caminho que, segundo Lima Vaz, é capaz de tornar efetiva a realização – tema que será desenvolvido no próximo capítulo –, precisamos compreender o que Lima Vaz entende por realização.

Ora, na *Antropologia Filosófica*, Lima Vaz explicita o conceito de realização a partir de três níveis de compreensão, a saber: pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica ou transcendental¹³⁹.

¹³⁹ Lima Vaz desenvolve seu conceito de *realização humana* a partir de três níveis de compreensão, a saber, a pré-compreensão, a compreensão explicativa e a compreensão filosófica ou transcendental. A pré-compreensão da categoria de realização, segundo Lima Vaz, visa conduzir-nos a “uma espécie de terreno primordial da experiência da nossa própria vida no qual os dilemas metafísicos fundamentais o ser e o nada, o uno e o múltiplo, o ser e o poder-ser, são experimentados como dilemas existenciais que envolvem o nosso Eu, posto diante do desafio de tornar-se o que é”. Ela trata, pois, das três experiências fundamentais “que se entrelaçam indissolavelmente no próprio âmago da nossa vida consciente”, a saber: a de que a vida apresenta-se para o homem como tarefa que ele deve imperiosamente cumprir; a de que “essa tarefa não é predeterminada pela natureza nem por nenhuma força que nos seja exterior”; e, por fim, a de que “a necessidade da escolha do fim e, por conseguinte, da vida que lhe corresponde, coloca-nos continuamente em face da imensa, variada e incessante procissão de ‘modelos’ que nos são oferecidos pela tradição cultural e ética” que vivemos. A compreensão explicativa, segundo Lima Vaz, abarca a pretensão de se explicar a categoria de realização sob critérios científicos, segundo intentos de otimização racional e obedecendo aos códigos da

Na exposição da pré-compreensão da categoria de *realização humana*, Lima Vaz descreve a instigante tarefa do homem de realizar-se em vista da experiência que cada indivíduo necessariamente faz da sua própria vida como tarefa que está continuamente posta diante dele. Ou seja, como um processo nunca concluso que envolve, por suas exigências, a totalidade do seu *ser e existir* como vivente¹⁴⁰.

No segundo nível de compreensão, a compreensão explicativa da categoria de *realização humana*, Lima Vaz anuncia que “qualquer tentativa de compreensão explicativa desse processo seria, pela sua própria natureza, inadequada”¹⁴¹. Pois, uma compreensão explicativa da categoria de realização, segundo Lima Vaz, obedece a “um procedimento metodológico que impõe a seu objeto um estatuto *abstrato* e, por isso mesmo, seletivo e parcial. Não há, pois, rigorosamente falando, uma *ciência* da realização humana”¹⁴².

Finalmente, a compreensão filosófica da categoria de *realização humana*, o terceiro nível de compreensão, sinaliza e especifica o discurso dialético – antropológico, ético e também metafísico – de Lima Vaz no que tange a existência humana. Na exposição da compreensão filosófica, Lima Vaz anuncia que a dialética da identidade na diferença, isto é, o “abrir-se do sujeito a toda a amplitude intencional do seu *ser-para-o-outro*”¹⁴³, enquanto abertura dialética às relações fundamentais do viver humano, deve ser realizada pelo homem no horizonte da vida *vivida*, na existência concreta. Ora, tal abertura se mostra como exigência fundamental para a concretização da unidade na existência como autorrealização: o homem deve realizar em sua existência aquilo que ele é essencialmente¹⁴⁴, ou seja, o homem deve, ao longo de sua vida, realizar a unidade que ontologicamente ele é. Para Lima Vaz,

Essa dialética da identidade na diferença, sendo constitutiva da atividade do sujeito enquanto *situado e finito*, apresenta-se dotada de fundamental importância em ordem à elaboração da categoria de *realização*. Ela mostra, com efeito, que o desenvolvimento da vida do homem enquanto propriamente

razão científica. No nível de compreensão explicativa, há a perspectiva plenamente racional da vida humana. Para Lima Vaz, a compreensão explicativa da realização humana “tenta elevar-se, por um lado, ao nível da compreensão filosófica, mas incide, por outro, em esquemas reducionistas que limitam arbitrariamente a complexidade da experiência” tal como se mostra na pré-compreensão. A compreensão filosófica, por sua vez, sendo esta última um nível de compreensão que deve supracumprir os níveis anteriores por se tratar de um nível de compreensão mais elevado, trata, pois, de uma compreensão do homem mais complexa, ou que abarca uma visão mais abstrusa da vida humana, considerando-o como um ser de expressividade e como constitutiva oposição entre *ser e devir*. Ora, o nível de compreensão filosófica contempla o homem como profundo movimento intencional de passagem do *dado* ou da *natureza à forma* pela mediação do sujeito, tendo como indício o excesso ontológico que marca a vida humana e que impele o homem a transgredir os limites de seu ser e de sua situação. Sobre os três níveis de compreensão, ver: *Antropologia Filosófica II*, pp. 146-165.

¹⁴⁰ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, pp. 146-147.

¹⁴¹ *Ibidem.*, p. 161.

¹⁴² *Ibidem.*, pp. 161-162.

¹⁴³ *Ibidem.*, p. 163.

¹⁴⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 163.

humana, sendo um abrir-se do sujeito a toda a amplitude intencional do seu *ser-para-outro* é, na mesma medida em que tem lugar essa abertura, um aprofundamento e uma contração maior do seu *ser-para-si* ou ainda a conquista, no domínio da *vida vivida* daquela *unidade* que já está presente no núcleo fontal ou essencial da vida como “indivisão em si e distinção de todo outro ser”. [...] Cabe, pois, ao homem, realizar a unidade que ele é, sendo esse o vetor metafísico que deve orientar todo o desenrolar da sua vida¹⁴⁵.

Cabe, então, perguntar aqui o que define, segundo Lima Vaz, o ser humano. Em que sentido é possível afirmar que o homem deve realizar a unidade que ele é?

A Antropologia filosófica de Lima Vaz, antes de apresentar uma definição conclusiva de *realização humana*, pretende apresentar, em primeira análise, uma compreensão do homem. Para Herrero, cabe à Antropologia Filosófica de Lima Vaz “tentar uma articulação dialética que integre os pólos da natureza, do sujeito e das formas simbólicas, superando as várias formas de reducionismos e sem cair numa simples justaposição”¹⁴⁶. A tarefa da Antropologia filosófica de Lima Vaz é exatamente “encontrar um centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevam categorias fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o ser do homem ou constituam a Antropologia como ontologia”¹⁴⁷. Ora, a compreensão vaziana do homem – em sua *unidade* – será justamente o ponto de partida que nos permitirá compreender o seu conceito de *realização*.

Lima Vaz compreende o homem como *unidade*. A concepção vaziana do homem como *unidade* percorre os momentos ou regiões categoriais de *estrutura* e *relações* fundamentais do ser humano por meio das quais a *pessoa* (o Eu sou) se constitui em progressiva unificação. A *unidade*, por sua vez, corresponde à terceira região categorial¹⁴⁸ do homem na sucessão dialeticamente articulada das expressões do homem e que manifestam o ser finito aberto ao ser infinito. Na explicação de Herrero,

As categorias que articulam o discurso filosófico do homem e que mediatizam a passagem feita pelo sujeito do dado às formas de expressão são as categorias de estrutura (corpo, psiquismo e espírito), as categorias de relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência), as categorias de unidade (realização e pessoa). Por que essas categorias? Porque o homem é dado a si mesmo na complexidade de suas estruturas psíquica, somática e espiritual. Ele possui a unidade espiritual e reflexiva do seu ser-em-si. O homem é na sua relação reflexiva com o mundo, com os outros e com o

¹⁴⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 163.

¹⁴⁶ HERRERO, Francisco Javier. *Aspectos Fundamentais da Antropologia Filosófica do Padre Vaz*, p. 54.

¹⁴⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, p. 12.

¹⁴⁸ Apenas para recordar, a primeira região diz respeito às estruturas fundamentais do ser humano (corpo-próprio, psiquismo e espírito) e a segunda região diz respeito às relações fundamentais do ser humano (mundo, outro, absoluto).

transcendente, i. é, ele se autoexpressa como ipseidade na medida que se expressa como alteridade ou como ser-para-si e como ser-para-o-outro (essência). Finalmente o homem se realiza de acordo com o seu ser (existência). Nesta tarefa ele tem que conseguir a unificação de suas formas de expressão, pois ele só se torna ele mesmo na sua abertura constitutiva para o outro, plasmando a própria unidade de estrutura e relação na sua existência como pessoa¹⁴⁹.

Na *Antropologia Filosófica*, estruturas e relações são regiões categoriais que nos permitem pensar uma definição para o ser humano. Ora, é apenas ao compreender quem é o homem que conseguimos pensar a respeito da questão da realização. A primeira região reúne as categorias de *estrutura*.

A estrutura humana diz respeito aos níveis ontológicos constitutivos onde o homem faz mediação consigo mesmo a partir de seu corpo-próprio, psiquismo e espírito, categorias que definem a região estrutural do homem. Lançando mão do pensamento aristotélico, a região categorial da *estrutura* refere-se, pois, ao domínio do ser *substancial do homem (o ser-em-si)* em sua unidade ontológica primeira. Unidade que significa sua indivisibilidade na sua identidade e *ipseidade*¹⁵⁰.

A região estrutural diz respeito àquilo que o homem é; àquilo que define a sua identidade enquanto *humano*. Assim, o homem – sendo indivisível em si mesmo – é capaz de subsistir na sua identidade e na sua relação com os outros seres dos quais ele se distingue. Para Lima Vaz, “nas categorias de *estrutura*, a flexibilidade própria do sujeito como *mediação* (o “dizer-se a si mesmo”) é constitutiva da sua *ipseidade* como unidade estrutural do *seu ser-em-si*”¹⁵¹. Ao falar da indivisibilidade humana, tratando da sua região estrutural, Lima Vaz apresenta a seguinte definição: o homem enquanto *ser-em-si* ou enquanto indivisível em si mesmo, constitui-se, como aqui já foi mencionado, de uma *corporalidade*, de uma região *psíquica* e, também, de uma dimensão *espiritual*. Desse modo, enquanto *unidade*, o homem é – desde as categorias de estrutura – constitutiva indivisibilidade.

A *corporalidade* ou a categoria de corpo-próprio define a estrutura *somática* do ser humano. A estrutura somática é um componente fundamental do viver ou do existir humano. Ela significa para o homem a sua primeira condição de autoexpressão e autoafirmação. Ou seja, o corpo é elemento essencial do homem e, sem ele, o homem não pode dizer sobre si mesmo ou se comunicar, se movimentar, produzir, se expressar, se alimentar e reproduzir-se. Portanto, vale dizer, que a *corporalidade* ou a categoria de

¹⁴⁹ HERRERO, Francisco Javier. *Aspectos Fundamentais da Antropologia Filosófica do Padre Vaz*, p. 57.

¹⁵⁰ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, pp. 141 e 175, nota 2.

¹⁵¹ *Ibidem.*, p. 142.

corpo-próprio não implica somente no aspecto físico-biológico do homem, mas diz respeito, principalmente, à dimensão de expressividade do ser humano. Assim, o corpo é para o homem o “*corpo-próprio*”¹⁵². Ora, enquanto *totalidade intencional* o corpo humano pode ser definido como *autoexpressão*. Ademais, a corporalidade assegura a unidade do sujeito ao não permitir a sua dispersão no espaço do mundo.

O corpo, sendo uma categoria estrutural do homem, constitui a essência humana enquanto unidade indivisível, juntamente com as categorias de psiquismo e espírito. Contudo, ao tratar da essência humana – o seu *ser-em-si* e o seu *ser-para* –, não podemos falar do homem somente como um ser fechado em si mesmo. O corpo, enquanto *intencionalidade* irá pressupor outra categoria. Essa, portanto, é a categoria do psiquismo.

A categoria do psiquismo, por sua vez, anuncia, em toda a sua complexidade, que o homem não pode ser reduzido apenas ao seu aspecto somático. A corporeidade (ou a *somaticidade*) aponta, pois, para a existência de uma vida interior. Ora, essa vida interior diz respeito a uma dimensão que dirige e *anima*¹⁵³ o ser humano num movimento que parte do subjetivo para o objetivo. Tal dimensão dá ao corpo um significado propriamente humano, definindo-o como expressão, ação e atribuindo ao corpo a aptidão para intervir na realidade.

A dimensão psíquica, mesmo ligada constitutivamente à estrutura somática (no caso, física e biológica) pode ser considerada, na Antropologia filosófica de Lima Vaz, o primeiro estágio de interiorização do mundo no sujeito, ou seja, de constituição de um mundo interior¹⁵⁴ como momento subjetivo. Como parte constitutiva das estruturas fundamentais do ser humano, a categoria de psiquismo, segundo Lima Vaz, faz mediação entre o pólo corporal e o pólo espiritual e, juntamente com o aspecto somático e com a categoria de espírito, define a unidade e a indivisibilidade do sujeito enquanto *ser-em-si* ou fechado em si mesmo. Se pelo *corpo próprio* o ser humano se exterioriza e se expressa objetivamente no mundo, “pelo *psiquismo* o homem plasma sua expressão ou *figura interior*, de modo que se possa falar com propriedade do *Eu psíquico* ou *psicológico*”¹⁵⁵.

Por fim, para definir a categoria de estrutura – na qual o homem se constitui como *ser-uno* na suprassunção de suas três categorias fundamentais –, tem-se a

¹⁵² Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, pp. 176 e 184.

¹⁵³ O verbo *animar* citado acima diz respeito à palavra latina *anima*, que é equivalente semântica da palavra grega *psyché*, o que dá a idéia no texto de um essencial impulso que define o *viver* humano. Cf. Paulo Faitanin. *Alma: etimologia, sentido, significado e referência*. Revista Aquinate, n°3, (2006), p. 336-337.

¹⁵⁴ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, p. 89.

¹⁵⁵ *Ibidem.*, p. 188.

categoria do espírito. Esta, para Lima Vaz, define o ápice da unidade do ser humano, sendo no nível do espírito que a tarefa da autorrealização unificante “alcança as camadas mais profundas do nosso ser e se apresenta como tarefa na qual se decide a direção do *sentido* da própria existência”¹⁵⁶. Tratando da unificação, Lima Vaz esclarece que,

Na categoria do corpo próprio, a dialética da identidade na diferença assegura a unidade do sujeito em face do risco da sua dispersão no espaço do mundo; na categoria do psiquismo a mesma dialética opera a unidade do sujeito no seu mundo interior, obviando ao risco da sua fragmentação no tempo; mas é na categoria do espírito, como sabemos, que a dialética da identidade e da diferença, na forma da prioridade respectiva do *em-si* do objeto e do *para-si* do sujeito [...] alcança a sua significação decisiva em ordem à constituição da unidade do homem como *sujeito*¹⁵⁷.

Segundo Lima Vaz, é precisamente no nível do espírito que o ser do homem abre-se necessariamente para a *transcendência*, seja no sentido clássico, seja no sentido kantiano-moderno¹⁵⁸, configurando-se, assim, como “um ser estruturalmente aberto para o Outro”¹⁵⁹. Ou seja, o homem é estruturalmente aberto para o seu mundo, para os outros seres finitos e para o transcendente, sendo que é nessa abertura constitutiva que a realização de sua vida será efetivada enquanto *existência*. O existir concreto pressupõe, assim, um necessário *relacionar-se* que, por sua vez, irá supor um *agir* e um *viver* propriamente éticos como momento onde a unificação das estruturas e relações, de fato, acontece. Desse modo, a categoria de espírito representa o âmago mais profundo da reflexão de Lima Vaz sobre a realização humana. Afirmar a categoria do espírito como âmago mais profundo de unidade do ser humano, para Lima Vaz, significa uma definição fundamental para sua investigação, pois, como ele afirma, “sem ela o discurso filosófico sobre o homem pende abruptamente, partido e inconcluso”¹⁶⁰.

A dialética do espírito, no pensamento de Lima Vaz vem mostrar, portanto, que a unidade estrutural do homem – corpo, psiquismo e espírito – é uma unidade que deve realizar-se na relação dinâmica e ativa do ser humano com a universalidade do Ser. Nas palavras de Lima Vaz,

A *dialética* do espírito mostra, pois, que a unidade estrutural corpo-psiquismo- espírito é uma unidade segundo a forma (correspondendo à *forma* aristotélica, *psyché* ou *anima*), que deve realizar-se na relação dinâmica e ativa do homem com a

¹⁵⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 147.

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 143.

¹⁵⁸ Cf. *Idem. Antropologia Filosófica I*, p. 159.

¹⁵⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 201.

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p. 202.

universalidade do ser. Em outras palavras: a abertura transcendental ao horizonte universal do ser (como Verdade e Bem) impõe ao homem a tarefa de sua autorrealização segundo as normas dessa universalidade¹⁶¹.

Considerada, então, a unidade do homem enquanto ser indivisível em si mesmo a partir das três regiões estruturais que o definem, tem-se, agora, a “oposição entre a unidade *em-si* do homem, definida pelas categorias de *estrutura* e o seu abrir-se à multiplicidade dos outros seres, tematizado nas categorias de *relação*”¹⁶². Esta segunda região, por sua vez, diz respeito das relações *ad extra* do ser humano. Mas, por que se faz necessário levar o discurso sobre o homem para o campo das relações?

Ora, o homem enquanto ser-em-si é um ser fechado em si mesmo e não pode subsistir apenas em sua constituição estrutural, ou seja, não pode permanecer fechado em si mesmo. Além de suas estruturas fundamentais – que definem o homem como ser-em-si – a vida humana é também essencial abertura. Isto é, ele não pode ser pensado como um ser puramente fechado em si mesmo, mas ele deve ser pensado também como constitutiva abertura relacional. Portanto, o homem é um ser de estruturas e, também, um ser de relações. Desse modo, ele irá necessariamente se abrir para as relações fundamentais que constituem o seu *viver*.

A região categorial da *relação* anuncia exatamente que o homem é essencial abertura e, como tal, deve estabelecer relações. Tais relações correspondem, pois, aos domínios da realidade exterior que se abrem à finitude, à situação e à capacidade de transcendência do ser humano, constituindo-o, assim, um ser-em-relação. As *relações* fundamentais do homem – como desdobramento do movimento de realização humana – definem-se, portanto, por meio do movimento dialético das categorias de *relação de objetividade*, *relação de intersubjetividade* e *relação de transcendência* que exprimem, assim, a relação do indivíduo com o mundo, com o outro e com o Absoluto.

Ora, enquanto abertura intencional para um horizonte de relações, o homem está situado frente ao risco da *alienação* (tornar-se outro) como algo inerente à sua *ipseidade*¹⁶³. Porém, para Lima Vaz, “sendo *uno* estruturalmente e abrindo essa unidade ao acolhimento do *outro ser* nas formas das relações *ad extra*”¹⁶⁴, o homem poderá ter a sua unidade assegurada – ser ele mesmo (*ipse*) – e manifestar o Eu sou primordial que o constitui. Pois, para Lima Vaz, é exatamente na abertura ao *outro* que o homem pode

¹⁶¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, p. 223.

¹⁶² Idem. *Antropologia Filosófica II*, p. 143.

¹⁶³ Cf. Ibidem., p. 143.

¹⁶⁴ Ibidem., p. 143.

afirmar-se como *eu*¹⁶⁵. É somente no horizonte das relações que o homem pode expressar a sua interioridade, exprimir sua essencialidade e, assim, transcender os limites estruturais que o constitui.

A oposição dialética entre ipseidade e alteridade, ou da identidade na diferença, aparece, portanto, como movimento dialético essencial à constituição ontológica do homem, isto desde o domínio da estrutura onde as três categorias fundamentais, corpo próprio, psiquismo e espírito, “definem a unidade *para-si* do homem em oposição ao *em-si* da realidade da qual ele se distingue”¹⁶⁶. Ademais, a situação e a finitude humanas, que anunciam o homem como *ser-em-situação*, coloca o indivíduo frente a uma realidade com a qual ele se encontra dialeticamente relacionado, a saber, uma dialética do *interior-exterior*¹⁶⁷.

A passagem da região categorial de *estrutura* para a região categorial de *relação* define, pois, as características da presença do ser humano como ser situado ou como totalidade estrutural. Lima Vaz destaca que a presença humana à realidade é, em instância final, uma *presença espiritual*, onde o *espírito* é o agente determinante da situação do homem no Ser ou da relação do homem ao Ser. E chama a atenção também para a correspondência entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a “diferenciação ôntica da realidade com a qual o homem se relaciona”¹⁶⁸, e que se apresenta na forma das três regiões do ser, a saber: o mundo, os outros e o transcendente, que, por sua vez, determinam as três esferas de relação do ser humano com a realidade: a relação de *objetividade*, a relação de *intersubjetividade* e a relação de *transcendência*.

Como se sabe, cada uma dessas três esferas correlaciona-se com uma das estruturas que integram a totalidade do ser do homem. Na relação de *objetividade*, tem-se a presença do corpo próprio, enquanto condição primeira de possibilidade da presença humana à realidade na forma de abertura ao *mundo*. Na relação de *intersubjetividade*, tem-se o psiquismo, sendo este a condição primeira de possibilidade da presença humana à realidade na forma de abertura ao *outro* ou à História. Na relação de *transcendência*, tem-se a abertura do espírito – enquanto razão e vontade –, sendo este a condição primeira de possibilidade da presença humana à realidade na forma de abertura ao *Absoluto*.

¹⁶⁵ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*, p. 71.

¹⁶⁶ Idem. *Antropologia Filosófica II*, p. 143.

¹⁶⁷ Cf. Ibidem., p. 12.

¹⁶⁸ Ibidem., p. 14.

A unidade, ou a unificação da vida humana por meio da suprassunção dialética das estruturas e relações, se constitui como tal “na medida em que o sujeito suprassume a *diferença* (o *em-si*) do objeto na sua *identidade reflexiva* (o *para-si*)”. Enquanto movimento de *realização*, a unificação da vida humana exprime-se, assim, “na dialética da identidade da sua presença a si mesmo ou da sua *ipseidade* e da diferença ou *alteridade* do outro do qual ele se distingue, mas com o qual necessariamente se relaciona como finito e situado”¹⁶⁹.

Tal dialética, segundo Lima Vaz, “aparece já como formalmente articulada no nível da estrutura” e “as categorias da relação desenvolvem essa dialética segundo a realidade do termo *ad quem* que se apresenta ao homem nas três grandes regiões ontológicas do Mundo, da História e da Transcendência”¹⁷⁰. Como explica Lima Vaz,

Trata-se pois, agora, de unificar no homem as formas da sua autoexpressão como *ipseidade* (*ad seipsum*) e como *alteridade* (*ad alterum*): aquelas definindo-o como *ser-para-si*, estas com *ser-para-outro*, sendo que em ambas o outro está presente como o em si ou o lugar *ontológico* da situação e da finitude do homem e ao qual, portanto, ele está necessariamente referido, seja na construção do *para-si* da sua estrutura, seja nas formas *para-o-outro* do seu ser relativo¹⁷¹.

Portanto, no pensamento antropológico de Lima Vaz, a realização humana é resultado da síntese dialética do *Eu* estrutural e do *Eu* relacional, ou seja, o *Eu* que *realiza* sua *ipseidade* dinâmica. Vale destacar que essa *ipseidade* dinâmica surge exatamente da realização do *Eu* estrutural no ativo relacionar-se com o seu mundo (uma relação objetiva), com o outro (uma relação intersubjetiva) e com o Absoluto (uma relação transcendente), no afirmar-se na sua *ipseidade* relacional, impelido pelo paradigma de uma vida perfeita. Desse modo, a unificação da vida humana pode ser pensada, em vista dos atos do ser estrutural e relacional, como um itinerário para a *perfeição*. Um itinerário fundamentalmente ético.

Para Lima Vaz, o movimento de realização humana expressa, pois,

Os caminhos através dos quais a unidade *estrutural* do homem se cumpre efetivamente nas formas de *relação* com que ele se abre às grandes regiões do ser que circunscrevem o lugar *ontológico* da sua situação e da sua finitude. Sendo uno como *ser-em-si* (substância ou *ousía*), o homem deve realizar essa unidade como *ser-para-si* ou como existente para o qual existir é *viver* a unificação progressiva do seu ser no exercício dos atos que manifestam a “vida segundo o espírito” como vida propriamente humana¹⁷².

¹⁶⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 143-144.

¹⁷⁰ *Ibidem.*, p. 144.

¹⁷¹ *Ibidem.*

¹⁷² *Ibidem.*

Sendo, portanto, estruturalmente *uno* e, ao mesmo tempo, abrindo-se ao acolhimento do *outro ser* nas relações *ad extra* de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência, a realização humana, tal como compreendida por Lima Vaz, deve superar a seguinte questão: como o ser humano conseguirá harmonizar sua unidade estrutural, sendo ele mesmo, nesse permanente afã de abrir-se ao outro?¹⁷³ E não só isso: como o homem consegue efetivar tal abertura frente às variadas realidades dele distintas – Mundo, História, Transcendência – sem o risco de deformação ou alienação de sua identidade própria?

Segundo Lima Vaz, essas questões revelam, pois, a existência de uma oposição dialética da *identidade* na *diferença* ou a “oposição entre a unidade *em-si* do homem, definida pelas categorias de *estrutura* e o seu abrir-se à multiplicidade dos outros seres, tematizado nas categorias de *relação*”.¹⁷⁴ Portanto, ao explicitar o seu conceito de *realização*, Lima Vaz está diante da tarefa de unificar as formas da autoexpressão do homem (*ipseidade* e *alteridade*). Como foi observado aqui, a unificação da vida humana será realizada exatamente no horizonte das relações *ad extra* do ser humano no qual ele irá exprimir-se como ser relacional.

A unificação das categorias de estrutura e de relação, enquanto movimento de realização humana, diz respeito, portanto, à unificação da *ipseidade* e da *alteridade* do homem através de sua existência. No âmbito da existência, o homem é *autoexpressão* (exprimindo o seu *ser-em-si*) enquanto estabelece relações (exprimindo-se enquanto *ser-para*) através dos atos propriamente humanos.

No campo da realização humana, “*ipseidade* e *alteridade*, opondo-se dialeticamente como estrutura e relação, são suprassumidas no movimento da realização, no qual o ser é *existência* que se efetiva como *operação*”¹⁷⁵. A unificação da vida humana deve percorrer, assim, um itinerário propriamente ético, pois, o *realizar-se* enquanto unificação da essência e da existência – a realização daquilo que essencialmente é aquilo que *deve ser* no domínio da vida vivida – implica na necessária abertura do homem às *relações*, o que anuncia, desse modo, o relacionar-se como momento fundamental para a manifestação e efetivação do Eu sou primordial. Em outras palavras, o excesso ontológico no homem, assim como a sua constituição primeira – estruturas – revela, pois, a profunda necessidade de passagem do ser que é ao

¹⁷³ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 143.

¹⁷⁴ *Ibidem.*, p. 143.

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p. 165.

ser que deve se *tornar* através das manifestações e dos atos próprios que realizam a sua essência, a saber, atos propriamente éticos. Aliás, tornar o que essencialmente é como movimento de unificação da vida humana, segundo Lima Vaz,

Tem lugar plenamente nos atos pelos quais o sujeito se *realiza*. Portanto, nesses atos – que serão, finalmente, atos da *pessoa* – o que é *mediatizado* e será *suprassumido* no nível da unidade *realizada* é a cadeia ordenada das mediações anteriores pelas quais o homem exprimiu-se como estrutura e relação: da mediação com que o sujeito se exprimiu como Eu corporal na forma do *corpo próprio* à *mediação* com que se exprimiu como Eu espiritual na forma da *relação de transcendência*¹⁷⁶.

A unificação da vida humana é definida, então, como uma cadeia ordenada, “cujos elos se articulam na dupla direção da inteligibilidade *para-nós* e da inteligibilidade *em-si*”¹⁷⁷. Tal articulação ou movimento dialético, segundo Lima Vaz, “traduz a grandeza e o risco de cada ato com o qual procedemos à *unificação* do nosso ser, pois, são atos nos quais está empenhada toda a nossa complexidade estrutural e relacional”. Os atos que devem operar a unidade ou a unificação da vida humana – enquanto movimento de realização – são atos “em toda a força da etimologia original do termo, ou seja, o que existe na plenitude do seu poder-existir (*quod actum est*) ou que completou o movimento do seu vir-à-existência (*quod perfectum est*)”¹⁷⁸.

Portanto, os atos que descrevem a linha da realização do homem são atos que levam o sujeito à *perfeição* do seu ser. Nas palavras de Lima Vaz,

Como tal o ato é, com toda a propriedade, perfeição, e assim o descreveram Aristóteles e Tomás de Aquino. Na sua orientação profunda e essencial, o movimento de autorrealização do homem está voltado pois para a excelência e perfeição do seu ato – ou para o *bem* que lhe advém da perfeição do ato – e que Platão e Aristóteles designaram com o nome *areté* [...]. É esse um fundamental ponto de junção entre a Antropologia e a Ética¹⁷⁹.

Por fim, na definição de Lima Vaz, a unificação do homem, “a partir da sua unidade estrutural e seguindo a direção das suas relações fundamentais”, “dirige-se à sua excelência e perfeição – à sua *areté* – regida, acrescenta Aristóteles, pela razão (*logos*) que confere aos atos do homem sua especificidade como atos *humanos*”¹⁸⁰. Desse modo, pode-se concluir “que a unidade existencial do homem, síntese da sua unidade estrutural e dos seus atos” – no âmbito da existência – “edificando-se sobre um fundamento *ontológico*, tem necessariamente um

¹⁷⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 145.

¹⁷⁷ *Ibidem.*, p. 145.

¹⁷⁸ *Ibidem.*

¹⁷⁹ *Ibidem.*, pp. 145-146.

¹⁸⁰ *Ibidem.*, p. 146.

coroamento ético”. Segundo Lima Vaz, “a unificação da própria vida não é, para o homem, um processo que se desenrola apenas na ordem do *ser*, mas que se perfaz sob o signo do *dever-ser*, e nela tem lugar a passagem permanente da necessidade *ontológica* para a necessidade *moral*”¹⁸¹.

2.2- Realização humana: da Antropologia à Ética

A análise da *Antropologia filosófica* de Lima Vaz que apresentamos até aqui nos oferece uma definição do *homem* e da realização de sua unidade enquanto ser estrutural e relacional. Ora, Lima Vaz ao desenvolver sua antropologia explicita o que é o homem. E tal concepção do homem aparece como primeiro estágio para se pensar a realização da vida humana, a saber, a *unificação* das estruturas e relações fundamentais do homem no plano do existir concreto, onde o ser que é (estruturas e relações) deverá atualizar sua essência no horizonte da existência.

Como foi mencionado aqui, o homem, na definição vaziana, é um *ser-em-si* e um *ser-para*. O conceito de Lima Vaz a respeito da *realização* contempla, em vista dessa definição, a idéia de uma unificação progressiva da vida humana no qual o indivíduo se constitui exatamente como *sujeito*, vivendo concretamente sua unidade enquanto *ser-em-si* e *ser-para*. O homem é, pois, dotado de uma essência que deve ser atualizada na existência, sendo essa atualização o que Lima Vaz conceitua, enfim, como movimento de *realização humana*.

Todavia, para Lima Vaz, a concepção sobre o que é o homem, assim como a definição da realização de sua vida, não é circunscrita apenas no terreno da antropologia. Dada a definição do homem a partir de suas estruturas e relações fundamentais, o existir humano deve ser pensado em vista dos atos que descrevem o viver humano enquanto *unificação progressiva* do seu ser, a saber, os atos éticos. Portanto, o homem, assim como a realização de sua vida, não se constitui apenas em *ser*, mas define-se, necessariamente, enquanto *dever-ser*.

Considerando o encontro entre a antropologia e a ética, Sampaio explica que:

A ética é um desdobramento e um aprofundamento de uma antropologia filosófica que entende o homem como autoexpressividade e como abertura para o Ser, pois o ato inteligente e livre é a operação na qual a inteligência e a

¹⁸¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 146.

vontade operam sinergicamente. É por meio do ato inteligente e livre que o ser humano exprime adequadamente a interioridade mais profunda do seu ser. Portanto, o agir ético (como ato exclusivo de um ser inteligente e livre) é a forma mais alta de autoexpressão do Eu¹⁸².

Assim, para Lima Vaz,

O homem é um ser constitutivamente *ético* e essa eticidade é ou deve ser o primeiro predicado da sua unidade existencialmente em devir – ou do imperativo da sua autorrealização¹⁸³.

A unificação do ser humano, realizada na síntese dialética entre estruturas e relações, é consumada, portanto, “pelo exercício dos atos que vão traçando o itinerário da vida que deve ser sempre mais *una*”¹⁸⁴. Como explica Lima Vaz,

A consumação dessa unidade (ou o seu *in facto esse*) permanece um conceito-limite que à filosofia é dado apenas postular como o alvo enfim alcançado da identidade (mediatizada pela vida vivida) entre a estrutura e as relações ou entre a essência e a existência¹⁸⁵.

A autorrealização é, pois,

A efetivação existencial do paradoxo segundo o qual o homem se torna *ele mesmo (ipse)* na sua abertura constitutiva ao *outro (alius vel aliud)*, abertura atravessada pelo apelo profundo a uma generosidade no dom de si mesmo que podemos denominar como razão *metafísica*, na medida em que ela é, em nós, o signo de que não podemos realizar-nos a nós mesmos senão como seres abertos à infinitude do Ser. Por conseguinte, os *atos* que traçam o itinerário de uma vida que se realiza são atos que procedem do homem pensado na integralidade de sua estrutura e tendo diante de si o horizonte inteiramente aberto das suas relações fundamentais¹⁸⁶.

Tem-se, portanto, o encontro e, ao mesmo tempo, a passagem da Antropologia filosófica à Ética filosófica. Lima Vaz, “no discurso filosófico sobre o ser do homem (Antropologia) e no discurso ontológico sobre seu agir (Ética) estabelece, portanto, uma correspondência entre Antropologia (ser) e a Ética (Bem)”¹⁸⁷. Isso, ao tratar das relações do homem com o *outro* no horizonte do agir intersubjetivo – horizonte propriamente ético.

O homem, pela mediação do *Eu sou para o bem*, dirige o discurso sobre sua humanidade e sobre a realização de sua humanidade a um cenário propriamente ético,

¹⁸² SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, tema e sistema* em H. C. de Lima Vaz, p. 36. Ver: LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*, p. 19.

¹⁸³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 146.

¹⁸⁴ *Ibidem.*, p. 144.

¹⁸⁵ *Ibidem.*

¹⁸⁶ *Ibidem.*, p. 145.

¹⁸⁷ SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade Ética: reconhecimento, consenso e sociedade* em Henrique Cláudio de Lima Vaz, p. 28.

expressando-se, assim, como *sujeito ético*¹⁸⁸. Ou seja, ele manifesta, através dos atos, a sua essência estrutural e, sobretudo, relacional, vindo existir concretamente em sua unidade, expressando e conquistando o próprio ser por meio do agir – um agir conforme o Bem e para o Bem. Segundo explica Sousa,

O sujeito conquista seu próprio ser por meio do seu agir, no longo processo de seu autoconhecimento em que experimenta a passagem do *dado* natural à *forma* expressiva, segundo a qual ele manifesta a sua humanidade pela inteligibilidade radical de seu ser e de seu agir¹⁸⁹.

Nas definições de MacDowell, a passagem do *dado* à *forma*, como ponto de partida da passagem da Antropologia filosófica à Ética filosófica, dá-se, em vista da dialética do ser que *é* e do ser que se *torna*, “como passagem da natureza, i. é., do sujeito na sua autoexpressão. Pela ação do sujeito a realidade torna-se consciente e é expressa no ‘logos’, ou discurso que articula as categorias pelas quais o pensamento capta o significado das coisas”¹⁹⁰. Portanto, é inegável a correspondência que há entre o *ser* (Antropologia) e o *operar* (Ética). Na dialética do *ser* e do *operar*, a existência humana

Manifesta-se como contínuo movimento expressivo, seja nas experiências estruturais que o sujeito faz de si mesmo (*corpo próprio, psiquismo e espírito*), seja nas experiências relacionais que ele estabelece com a realidade (*objetividade, intersubjetividade e transcendência*). Pela passagem do *dado* à *forma*, o sujeito conscientiza-se de seu próprio Eu até alcançar o nível mais elevado de compreensão de seu ato como *actus humanus*, ou seja, como um ato espiritual que se efetiva pela intercausalidade entre razão e liberdade¹⁹¹.

Ora, a antropologia em Lima Vaz deve ser compreendida como discurso sobre o ser do homem, ou seja, sobre o que o homem é. Tendo em vista esse papel da antropologia vaziana na definição do homem e na conceituação da *realização humana* enquanto *unificação* das estruturas e relações fundamentais cabe, agora, compreender o papel da Ética no que tange a autorrealização do sujeito.

A *Antropologia filosófica* apresenta o que o homem é; a *Ética filosófica* deve mostrar, por sua vez, de que modo o homem se torna efetivamente aquilo que é. Isto é, como ele realiza existencialmente a unificação da própria vida. A passagem à ética

¹⁸⁸ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*, p. 92.

¹⁸⁹ SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade Ética: reconhecimento, consenso e sociedade em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 29.

¹⁹⁰ MACDOWELL, João A.A.A. *História e Transcendência no pensamento de Henrique Vaz*, p. 20.

¹⁹¹ SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade Ética: reconhecimento, consenso e sociedade em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 29.

supõe, portanto, pensar não mais uma definição para o ser do homem, mas refletir sobre o *dever ser* que torna possível a sua realização concreta e existencial.

No entanto, antes de examinar de que maneira o homem se realiza existencialmente, ou ainda, de que modo, na *Introdução à ética filosófica*, Lima Vaz pensa o problema da realização, cabe perguntar o que ele compreende por Ética.

Embora a palavra *Ética* seja usada de forma corriqueira nos dias atuais, o termo apresenta uma riqueza semântica que deve ser considerada. Com o objetivo de resgatar o fundamento filosófico da Ética, Lima Vaz aponta para a necessidade de delinear, a princípio, o aspecto semântico no qual o termo Ética é empregado.

De acordo com ele, as origens lingüísticas do termo Ética, a sua transcrição original e também seu significado próprio devem ser buscados na língua grega. No corpo da linguagem grega – enquanto primeira linguagem filosófica – evidencia-se duas grafias distintas, no entanto relacionadas a uma só realidade. Essas grafias correspondem ao *ethos*¹⁹².

A primeira com *êta* inicial, que significa *morada*, e a segunda com *épsilon* inicial, para indicar *hábito*, ou, *costume*. A junção destas duas grafias diversas, segundo Lima Vaz, aponta para uma mesma realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos. Ainda nesta junção, alcança-se o uso do termo Ética – *ethike*¹⁹³ –, correspondendo, pois, a um tipo determinado de saber que tem por objetivo essencial a *práxis*, a saber, a excelência do agir humano em sua essencial destinação para o Bem¹⁹⁴.

O *ethos* é regido pelo *logos*, sendo que, enquanto *morada* do homem, o *ethos* não é simplesmente *dado*, mas pelo homem é construído e incessantemente reconstruído¹⁹⁵. O *logos* é, portanto, dinâmica atualização do *ethos* por meio do qual, o homem, ao agir eticamente – sob a exigência do *logos* –, realiza o bem de seu *ethos*, realiza a sua comunidade em vista dos valores do Bem¹⁹⁶ e realiza a própria vida ao dirigir-se racionalmente e livremente ao Bem. Portanto, o *ethos* é a primeira expressão cultural e gnosiológica que o sujeito experimenta no seio da comunidade. E, juntamente com os seus pares, aprende o saber ético¹⁹⁷.

Sendo deste modo, para Lima Vaz,

¹⁹² Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, pp. 11-14.

¹⁹³ Cf. Idem. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*, p. 13.

¹⁹⁴ Cf. Idem. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, pp. 53-54.

¹⁹⁵ Cf. Ibidem., p. 13.

¹⁹⁶ Cf. Idem. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*, p. 71.

¹⁹⁷ Cf. SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade Ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, pp. 87-89.

A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*praxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana¹⁹⁸.

Portanto, ao dar atenção ao valor etimológico do termo Ética, Lima Vaz anuncia os motivos teóricos da transposição metafórica do significado primário ou original de *ethos*, com êta, usualmente designada como morada, ou abrigo dos animais para o domínio da práxis humana. Segundo Lima Vaz,

Podemos supor que um dos motivos teóricos profundos dessa transição foi a impossibilidade de abranger e compreender, à luz do incipiente *logos* demonstrativo, sob o mesmo conceito unívoco de *physis* o mundo humano e o mundo das coisas. As peculiaridades do agir humano, designado com o nome específico de *praxis*, não permitem pensá-lo em homologia estrita com o movimento dos seres dotados de uma *physis* específica. Nesse sentido o termo *ethos*, transposto para a esfera da *praxis*, acaba por exprimir a versão humana da *physis*, e assim o entendeu Aristóteles ao interpretar o *ethos* no homem como o princípio que qualifica os hábitos (*hexeis*) ou virtudes (*aretai*) segundo os quais o ser humano age de acordo com a sua natureza racional¹⁹⁹.

A forma simbólica da comunidade humana – enquanto horizonte de realização do homem – é o *ethos*. O *ethos* é um fenômeno “evidente em todo agrupamento humano e se apresenta espontaneamente ao sujeito que dele faz parte”²⁰⁰.

Já o *ethos* (com *épsilon* inicial) “refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume”²⁰¹. Para Lima Vaz, “à permanência social do *ethos* na forma do costume correspondem sua interiorização e permanência no indivíduo na forma do *hábito*. Nele se faz presente um novo traço fundamental do *eidós* fenomenológico do *ethos*”. Permanente no indivíduo “como forma concreta de vida, o *ethos* torna-se para ele o bem cultural que confere, afinal, significação plenamente humana a todos os outros bens da cultura. Nesse sentido, o *ethos*-costume é possuído pelo indivíduo como *ethos-héxis* ou *hábito*”²⁰². Lima Vaz acrescenta:

O termo *hexis* usado por Aristóteles, deriva do verbo *echein* (ter, possuir), donde o seu homólogo latino *habitus* (*habere*, ter, possuir) e o correspondente *hábito* em nossa língua. O

¹⁹⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*, p. 13.

¹⁹⁹ Ibidem., p. 16.

²⁰⁰ SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade Ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 82.

²⁰¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*, p. 13.

²⁰² Ibidem., p. 40.

hábito é uma propriedade fundamental da *práxis* humana, e o fato de significar uma *aquisição* do agente posta à sua disposição em virtude da intencionalidade consciente que está na sua origem distingue-o do comportamento instintivo e puramente repetitivo que o animal recebe da Natureza. Já a formação do *hábito* procede de uma repetição qualitativa de atos que acaba configurando no indivíduo sua “segunda natureza”²⁰³.

Ora, segundo a compreensão de Lima Vaz, é a “realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos que é designada pelas duas grafias do termo *ethos*”²⁰⁴. Por isso, “o *ethos* é, inseparavelmente, social e individual. É uma realidade sócio-histórica. Mas só existe, concretamente, na *práxis* dos indivíduos; e é essa *práxis* que deixa seus traços nos documentos e testemunhos que nos permitem o acesso à fisionomia própria de um determinado *ethos* histórico”²⁰⁵. Assim, portanto, a *práxis* ocupa o lugar central no círculo dialético entre o *ethos* enquanto sociedade (o habitat humano) e o *ethos* enquanto realidade imanente no hábito do indivíduo. Ela é desse modo uma permanente atualização do *ethos* através da ação singular do sujeito enquanto *sujeito ético*.

Portanto, a *tradição* (o *ethos* enquanto *morada do homem*) “é um *universal abstrato* que se *particulariza* continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos, e que encontra sua *singularidade* efetiva na *práxis* concreta”²⁰⁶ do agente. Ora, é na *práxis* concreta – agindo conforme os valores *universais* de seu *ethos* – que o indivíduo realiza sua humanidade. Como descreve Lima Vaz: “o *ethos* se desdobra como espaço da realização do homem, ou ainda como lugar privilegiado de criação de sua *práxis*”²⁰⁷. Há aqui uma circularidade causal que se estabelece “entre tradição e educação ou entre o costume e o hábito, o *ethos* e a *práxis*: do *ethos* a *práxis* recebe sua forma, da *práxis* o *ethos* recebe seu conteúdo existencial”²⁰⁸.

Portanto, tal circularidade anuncia a *práxis* – ou a ação ética – como “mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito, num ir e vir que se descreve exatamente como círculo dialético”, a saber, “a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *práxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como

²⁰³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*, pp. 41-42.

²⁰⁴ *Ibidem.*, p. 13.

²⁰⁵ *Ibidem.*, p. 38.

²⁰⁶ *Ibidem.*, p. 42.

²⁰⁷ *Idem. Escritos de filosofia II: Ética e Cultura*, p. 15.

²⁰⁸ *Idem. Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*, p. 42.

hábito ou virtude”²⁰⁹. É desse modo que a *práxis*, para Lima Vaz, constitui-se como mediadora entre o *ethos* com *êta* inicial e *ethos* com *epsilon* inicial. Ao pertencer a uma comunidade histórica, o indivíduo se forma à medida que se eleva a universalidade do *ethos costume*. Por outro lado, os costumes e tradições só existem e são mantidos ao longo do tempo graças a *práxis* individual que ao elevar-se a universalidade do *ethos* concretiza na forma de hábito singular a normatividade dos costumes. Por fim, para concluir esta compreensão a respeito do *ethos*, vale afirmar, segundo Lima Vaz, que “a ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso”²¹⁰.

Em vista dessas definições, Lima Vaz define a Ética, portanto, como

Um saber elaborado segundo regras ou segundo uma lógica peculiar, pois o primeiro uso adjetivo do termo qualifica justamente, em Aristóteles, uma forma fundamental de conhecimento, contraposta aos conhecimentos teórico e poético. O objeto da ética é uma realidade que se apresenta à experiência com a mesma evidência inquestionável com que se apresentam os seres da natureza. Realidade humana por excelência, histórica, social e individual e que, com profunda intuição das suas características originais, os gregos designaram com o nome de *ethos*. A Ética, portanto, nominalmente definida, é a ciência do *ethos*²¹¹.

Ora, enquanto ciência do *ethos*, a Ética é, portanto, uma ciência *prática* (*práxis*). Como ciência prática, ela pretende “explicitar, avaliar, criticar e organizar logicamente as razões do *ethos* histórico ou mostrar para o agente ético as provas da *razoabilidade* de seu agir”²¹². Segundo Herrero,

A experiência mostra que a *práxis ética* é estruturalmente tridimensional: é uma ação do indivíduo ético (dimensão *subjetiva*), é cumprida no seio de uma comunidade ética (dimensão *intersubjetiva*) e tem como norma o conteúdo histórico de um determinado *ethos* (dimensão *objetiva*)²¹³.

Ademais, entre a razão *teorética* e a razão *poiética*, a ética, ou no caso, a ação ética (orientada pela razão *prática*²¹⁴) se apresenta como fim propriamente humano, ou, como condição de autorrealização. Nas palavras de Lima Vaz, a Ética pode “ser definida na sua autonomia como ciência que estuda a *práxis* do homem orientada para seu fim propriamente humano (*eudaimonía*). Ela é assim, uma ciência especificamente

²⁰⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e Cultura*, p. 15.

²¹⁰ *Ibidem.*, p. 16. Ver página 82-85.

²¹¹ *Idem. Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*, p. 17.

²¹² HERRERO, Francisco Javier. *A Ética Filosófica de H.C. de Lima Vaz*, Revista Síntese, v. 39, n. 125, p. 398.

²¹³ *Ibidem.*

²¹⁴ O conceito de Razão prática é exposto no terceiro capítulo desta dissertação, p. 73-74.

prática”²¹⁵. É, pois, na *práxis* (ação ética) que o indivíduo “se experimenta e se comprova a sua independência, a sua posse de si mesmo (*autáqueia*)”²¹⁶, autoafirmando o *Eu sou* que o constitui.

À luz da compreensão vaziana, é válido salientar que, através da *práxis*²¹⁷, o homem poderá atualizar sua essência, ou seja, sua interioridade poderá ser exteriorizada pelo agir, sendo sua ação uma contínua atualização daquilo que ele essencialmente é. Ora, é justamente pela ação ética que o indivíduo manifesta o conteúdo moral que o constitui (enquanto ser estrutural e relacional). Isto é, ele se autoexprime enquanto ser *humano*, essencialmente aberto para as relações. Sendo o *ethos*, portanto, “a casa do homem”²¹⁸, seu lugar de habitação e acolhimento, é no interior da comunidade ética que o homem irá exprimir-se.

A ação humana só recebe o atributo de ação *ética* na continuidade dos atos na qual o indivíduo realiza concretamente o seu *ethos*, ou seja adotando como estilo de vida e ação os valores de seu *ethos* e adquirindo, assim, uma disposição de caráter para agir de acordo com o *ethos*. Na explicação de Sousa, “o *hábito* (*héxis*) [...] tem como fim o bem do sujeito, ou a sua ‘autorrealização segundo os valores do *ethos* socialmente legitimado. Como tal, o hábito exprime uma forma superior de excelência do indivíduo [...]”²¹⁹.

Ademais, segundo afirma Lima Vaz, “é, pois, no espaço do *ethos* que o *logos* torna-se compreensão e expressão do ser do homem como exigência radical de dever-ser ou do bem”²²⁰. Noutras palavras, é no espaço do *ethos* que a Ética sinaliza a passagem do ser que *é* ao ser que *deve ser*. Portanto, o discurso sobre a realização da vida humana não pode se situar apenas no campo antropológico, mas deve necessariamente se desdobrar para o discurso ético como anúncio da síntese dialética da essência e existência, isto é, a síntese entre o ser que *é* e o ser que *se torna* ele mesmo, a saber, *pessoa moral*.

²¹⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 64.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 22.

²¹⁷ Cf. *Idem. Antropologia Filosófica II*, pp. 14-15.

²¹⁸ *Idem. Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 12.

²¹⁹ SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p.86. Ver também: LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 42.

²²⁰ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 13.

2.3- Torna-te o que és: pessoa

Ao pensar o homem como ser de estrutura e de relações, Lima Vaz defende que a categoria que exprime a unidade constitutiva do homem é a categoria de *pessoa*. Ao perguntar, pois, quem é o homem ele conclui o discurso da *Antropologia filosófica* defendendo que somos pessoas. Ora, se o que define o nosso ser mais próprio é a noção de *pessoa*, a passagem do ser que *é* (Antropologia) para o ser que *deve ser* (Ética), característica do processo de realização, supõe a exigência fundamental de tornarmos aquilo que já somos. Com outras palavras: realizar a própria vida supõe fundamentalmente um apelo a nos tornar no plano do *dever ser*, ou seja, no plano da ética, aquilo que já somos no plano ontológico: *pessoa*. Mas, o que significa ser *pessoa*?

Segundo Lima Vaz, a unidade da vida humana – sua essência e sua existência – aponta para a categoria de *pessoa* enquanto categoria conclusiva. O conceito de realização humana em Lima Vaz anuncia o homem exatamente como *pessoa*, isto é, que está em processo de *unificação* da sua essência no horizonte da existência.

Como se sabe, a *pessoa*, segundo Lima Vaz, é constituída pelas estruturas fundamentais e pelas relações fundamentais. Ambas definem a essência humana. Enquanto ser estrutural, o homem é definido como um *ser-em-si*. Enquanto ser relacional, ele é definido como *ser-para*. O sujeito, ao se experimentar enquanto ser de estruturas – um *eu corporal*, *eu interior (psíquico)* e um ser de razão e de vontade (*eu espiritual*) –, passa a experimentar-se, também, como um ser de *relações* ou como ser essencialmente aberto para as relações. Ora, ele estabelece necessariamente relações com o mundo, com o outro e com o Absoluto e, por ser essencial abertura, não pode manter-se fechado em si mesmo, ou seja, não pode limitar o discurso sobre o próprio ser apenas no âmbito das estruturas fundamentais, mas deve discorrer-se no horizonte das relações.

Portanto, ao abrir-se às relações o homem exprimirá o ser que *é*. Isto é, ele manifestará o *Eu sou* enquanto instância ontológica, autoafirmando, pois, sua essência; conquistando-a através das relações estabelecidas em seu existir concreto. Esta será a experiência de automanifestação do ser que *é* em progressiva passagem ao ser que *deve ser*. É exatamente essa passagem do ser que *é* ao ser que *se torna ele mesmo* que define o conceito vaziano de *pessoa* ou, especificamente, *pessoa moral*.

Lima Vaz, entretanto, adverte: “a expressão *pessoa moral* é, sob certo aspecto, redundante, pois a pessoa humana é, por essência, um ser *moral* enquanto princípio dos atos que são propriamente *atos humanos*”²²¹. Assim,

Como não há, em rigor, ato humano indiferente do ponto de vista da sua qualificação ética, a pessoa, princípio causal de todo ato humano, é fonte original do *ethos* que se forma justamente pelo entrelaçamento dos atos humanos nas comunidades históricas. Logo, a *pessoa* é constitutivamente *ética* e o predicado da *eticidade* se estende a todas as suas manifestações [...]”²²².

A *pessoa* surge no discurso de Lima Vaz como categoria conclusiva e que exprime, assim, “a inteligibilidade do ser finito, entendido como síntese dialética de essência e existência”²²³. A *pessoa*, segundo Lima Vaz, “exprime justamente o caminho do *logos* através do qual as oposições são suprassumidas e elevadas à unidade dinâmica expressão da totalidade do sujeito”²²⁴. Sendo a categoria de *pessoa* a expressão da totalidade do homem, ela é compreendida por Lima Vaz a partir de duas características fundamentais, a saber, a subsistência e a manifestação. Lima Vaz explica que,

A *pessoa humana* é, em seus constitutivos essenciais, *subsistência* e *manifestação*. Vale dizer que o ser humano, enquanto *pessoa*, subsiste em sua absoluta e inviolável *singularidade* e, a partir dessa profundidade ontológica, *manifesta-se* naquela que é a expressão propriamente humana da sua existência, a *vida* tecida pelos atos [...]. Tais são os atos da *pessoa* e, entre eles, os que exprimem mais radicalmente a sua *singularidade*, os atos *morais*, e a sua sequencia na vida *ética*”²²⁵.

Ao afirmar a *pessoa* como subsistência, Lima Vaz aponta para a categoria de essência como categoria que define a identidade do sujeito. Identidade que é indivisível e singular e, desse modo, capaz de subsistir na diferença em relação aos outros seres. Enquanto subsistência, a *pessoa humana* é, portanto, *singularidade* absoluta e *independência* “com relação a qualquer outra realidade à qual possa ser referida como parte, função ou instrumento”²²⁶. Segundo Lima Vaz, “ela é, nesse seu estrato ontológico mais profundo, a ‘substância indivisa’ ou o ‘subsistente distinto’ da clássica definição de Boécio”²²⁷. Lima Vaz acrescenta:

Segundo esse predicado da *subsistência*, a categoria de *pessoa* exprime a transcendência do ser humano com relação a qualquer *totalidade* natural ou histórica na qual se pretenda

²²¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 237.

²²² *Ibidem*.

²²³ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, p. 207.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 236.

²²⁶ *Ibidem*., p. 235.

²²⁷ *Ibidem*. Ver também Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia. p., q. 29, aa. 1 e 2; a. 3 c.

encerrá-lo. Nesse sentido, a pessoa pode ser dita um fim em si mesma na ordem dos fins que se apresentam no círculo da finitude, não podendo ser ordenada essencialmente a nenhum deles e devendo ser reconhecida sempre nessa sua prerrogativa de *fim em si* [...] ²²⁸.

Contudo, enquanto *substância indivisa*, a *pessoa*, constituída pelas relações, manifesta-se e exprime o ser que *é*. Desde suas estruturas e relações fundamentais, o homem faz a experiência da manifestação de seu ser. Isso, porque é marcado pelo *excesso ontológico* que o define como abertura infinita ao horizonte da verdade e do bem, enquanto ser dotado de razão e de vontade. Portanto, a *pessoa* enquanto subsistência é absoluta e inviolável singularidade. Porém, uma singularidade que, a partir do *excesso ontológico* (que instiga o indivíduo a *ser-mais*), manifesta a sua essência. Assim, a *pessoa humana* é constitutiva manifestação. Segundo Lima Vaz,

Essa unidade profunda ou subsistência que estabelece o ser humano como sujeito de atribuição e é o núcleo ontológico de sua *ipseidade* pessoal (ou *identidade* realizada), começa a autoexprimir-se na afirmação primordial *Eu sou*, presente no primeiro gesto significante do recém-nascido ²²⁹.

A *pessoa*, sendo compreendida como subsistência, anuncia que a vida humana é marcada por uma necessária autoexpressividade. Para Lima Vaz,

A idéia do homem como autoexpressividade, tendo como paradigma orientador a *linguagem*, diferença específica do *homo loquens*, aqui considerada em seus elementos constitutivos: a *matéria* lingüística, o *ato* de linguagem e a *significação* ou expressão significante da matéria pela mediação do ato. Esse paradigma inspira-se na definição aristotélica do ser humano como *zôon lógon échôn*, animal possuidor do *lógos* (palavra e significação), capaz de autossignificar-se e de significar o mundo no *lógos* ²³⁰.

Segundo Lima Vaz, a autoexpressão do homem no *lógos* define o ser humano enquanto tal, “de acordo com o axioma que estabelece a correspondência ontológica entre *ser e operar*” ²³¹. O homem, enquanto *pessoa*,

É ou existe como autoexpressão e se autoexprime efetivamente seja nas *estruturas* elementares do seu ser (corpo próprio, psiquismo e espírito) seja nas *relações elementares* que o abrem à realidade e permitem, na reflexão ou retorno sobre si mesmo, constituir-se em sua *identidade* (objetividade, intersubjetividade e transcendência), nelas *realizando-se* e autoexprimindo sua unidade profunda como *pessoa* ²³².

²²⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 235.

²²⁹ *Ibidem.*, p. 17.

²³⁰ *Ibidem.*

²³¹ *Ibidem.*

²³² *Ibidem.*

As noções de subsistência e manifestação anunciam, pois, a dialética da essência e da existência na qual o homem deve manifestar o ser que *é*, existindo concretamente. Trata-se de exteriorizar em diversidade de atos, manifestações culturais e tantas outras formas de autoexpressão a profundidade ontológica que o constitui. Tal manifestação, segundo Lima Vaz, indicará a posse do próprio ser. Manifestando aquilo que essencialmente *é*, o homem irá se *tornar* ele mesmo, concretizando na esfera da existência a sua própria essência. Isto é, ele irá se realizar enquanto *pessoa*.

Por ser assim, Lima Vaz anuncia que esse progressivo *tornar-se aquilo que é* efetiva-se através de atos próprios, a saber, os atos da *pessoa*. Trata-se de um progressivo *tomar posse de si mesmo* e de todas as peculiaridades e atributos essenciais através da ação no horizonte do *existir*. E o que caracteriza a existência humana enquanto existir concreto é justamente a ação na qual o sujeito se manifesta e se *torna* ele mesmo. Nas palavras de Possenti, a personalidade humana aponta para a “progressiva aquisição sobre o plano operativo (ato segundo) de qualidades que pertencem à pessoa enquanto fluem da sua essência, mas que não necessariamente acompanham desde o início a existência da pessoa”²³³. Portanto, ser *pessoa* envolve um processo contínuo de *realização* pelo qual o homem exprimirá – em atos –, ao longo de sua existência *vivida*, o ser que *é*.

Subsistência e manifestação revelam, portanto, “o jogo das mediações entre a *natureza* que nos constitui *onticamente* e é um *dado* para nós, e a *forma* propriamente humana, expressão do *Eu sou* pela qual começamos a nos autoconstituir *ontologicamente*”²³⁴. Ora, este é o movimento dialético da constituição da *pessoa* como gradativa unificação da vida humana, pois, “a forma é sempre termo de um movimento ou de uma operação que caracteriza uma saída de si e um retorno a si (reflexão) do ser operante”²³⁵.

Contudo, Lima Vaz indica que esse *retorno a si mesmo*, que no sujeito “começa a realizar-se imperfeitamente no operar orgânico ou psíquico inconsciente (*actus hominis*), só é propriamente *humano* no nível do espírito” enquanto manifestação ou sinergia da razão e da vontade “em que nossa operação é um *actus humanus*, uma autoexpressão reflexiva de nós mesmos como seres racionais e livres”²³⁶. Se o homem é constitutivamente *pessoa*, será pela operação sinérgica da inteligência e da vontade – o

²³³ POSSETI, Vittorio. *Il nuovo principio persona*, p. 37.

²³⁴ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 18.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Ibidem*.

ato inteligente e livre – que o sujeito que *é* essencialmente se tornará existencialmente *pessoa*.

Segundo as definições de Herrero,

Sendo por essência uma pessoa moral, o ser humano deverá tornar-se o que *é*, i. *é*, deverá desenvolver em sua *existência* o núcleo dinâmico que o constitui como tal em sua *ipseidade*, ou seja, deverá manifestar-se dinamicamente, num processo contínuo de autorrealização em formas distintas de personalidade. E se antes descrevemos a formação da *personalidade moral* à luz de dois parâmetros: a passagem do *livre-arbítrio* à *liberdade* (adesão ao Bem) e o aprofundamento constante da *consciência moral*, será a partir desse duplo dinamismo da *personalidade moral* que poderemos avaliar a autenticidade humana das outras formas da *personalidade*, sobretudo, a *psicológica* e a *social*. Elas irradiam do próprio núcleo da pessoa que *é*, em sua significação ontológica, identicamente *pessoa moral*²³⁷.

Portanto, enquanto automanifestação, a *pessoa humana*, ou especificamente *pessoa moral*, se mostra como constitutiva abertura e correspondência com o Ser. Ora, se por um lado a *pessoa* *é* afirmada como *ser-em-si* (fechada em si mesma), como foi explicitado aqui, por outro, ela também *é* constitutivamente *ser-para*, ou, essencial abertura para as relações. *É* através desse movimento contínuo de automanifestação – movimento dialético entre o seu *ser-em-si* e *ser-para* – que o homem atribuirá, em fim, significado ao próprio ser por meio das “relações que o constituem” e pela “realidade que o circunda”²³⁸.

É por meio desse movimento dialético de subsistência e manifestação que a pessoa “transcende, então, o puramente natural e confere ao próprio ser e à realidade sentido propriamente humano”²³⁹, realizando sua unidade em progressiva passagem do ser que *é* ao ser que se *torna*. Portanto, tem-se aqui a prerrogativa para se pensar a *pessoa moral* como unidade humana. Ora, o homem *é* um ser essencialmente relacional e, dessa forma, sua realização pessoal deve ser pensada em vista de seus atos. Para Oliveira,

Ao interrogar-se sobre o próprio ser, o sujeito se descobre como essencialmente dinâmico em ato. O dinamismo que ele *é* por essência deve realizar-se na existência concreta, ao longo da vida. Um dos atos pelos quais o sujeito se exprime de modo mais elevado, ou seja, se exprime em sua totalidade mais radical *é*, para Lima Vaz, como veremos, o ato moral²⁴⁰.

²³⁷ HERRERO, Francisco Javier. *A Ética Filosófica de H.C. de Lima Vaz*, Revista Síntese, v. 39, n. 125, p. 432.

²³⁸ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, p. 208.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

Se o homem deve realizar a sua essência no horizonte de sua existência situada e finita, o discurso sobre sua realização ultrapassa, então, os limites da Antropologia Filosófica e se estende a um discurso propriamente *ético*. A Ética Filosófica, por sua vez, irá mostrar a realização do sujeito que manifesta continuamente o *Eu sou* primordial²⁴¹ que o constitui, exprimindo, portanto, a sua unidade. Nas palavras de Lima Vaz:

A *pessoa* é, assim, designada necessariamente pelo momento conceptual da *singularidade* na ordem de inteligibilidade do discurso *para-nós*. Ela surge ao termo do discurso como *singularidade* que suprassume a *universalidade* da *essência* pela mediação da *particularidade* da *existência* que se realiza na história de cada um. Já na ordem da inteligibilidade *em-si*, a *pessoa*, como *singularidade*, exerce a mediação que faz passar a *universalidade* da *essência* na *particularidade* histórica da *existência*, ou que fundamenta historicamente essa passagem²⁴².

Desde as primeiras manifestações do nosso ser – o *estar-no-mundo* pelo corpo –, o discurso sobre o homem avançou à unidade final da complexidade ontológica – expressa pela categoria de *pessoa*. Ora, a categoria de *pessoa* aclama a unificação da vida humana em seu processo sempre contínuo de concretização, seja na suprassunção de toda a série de categorias, seja na síntese entre a *essência* e a *existência*²⁴³ ou, ainda, entre o ser que *é* e o ser que se *torna* ele mesmo pela realização ativa *in actu secundo* do que ele *é in actu primo*²⁴⁴. Lima Vaz afirma, portanto, que a *pessoa* se realiza porque há uma

Oposição fundamental entre a *essência* e a *existência*, entendidas como momentos *lógicos* do movimento dialético de automanifestação com que o homem se constitui e se exprime como *ser*. A *essência*, portanto, é pensada aqui como o momento da manifestação do que o ser-homem *é* nos seus constitutivos ontológicos fundamentais, ou seja, na sua estrutura e nas suas relações. A *existência* é o momento da manifestação do que o ser homem efetivamente *se torna* na sua realização²⁴⁵.

Se o homem não subsiste enquanto ser fechado em si mesmo, sendo ele aberto às relações com o mundo, com o outro e com o transcendente, a categoria de *pessoa moral* deverá ser definida, como se sabe, a partir do *agir* do sujeito enquanto momento fundamental de sua manifestação e autoafirmação. Desse modo, o *agir* aparece no pensamento ético de Lima Vaz como necessidade intrínseca ao próprio ser, ou, ao

²⁴¹ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 191.

²⁴² Ibidem., p. 191.

²⁴³ Cf. Ibidem., p. 190. Ver também: p. 228, nota 7.

²⁴⁴ Cf. Ibidem., p. 190.

²⁴⁵ Ibidem.

próprio discurso sobre o ser. Segundo Oliveira, “ao afirmar a pessoa como unidade dinâmica, ou ainda como ser em ato, ele se vê lançado diante da necessidade de pensar esse ato pelo qual a pessoa realiza o próprio ser”²⁴⁶, tornando-se *pessoa*, a saber, *pessoa moral*. Para Herrero,

Na medida em que a Ética trata do agir humano supõe a Antropologia Filosófica e esta acabou com a categoria conclusiva da *pessoa* como um *todo*, porém um *todo aberto*, pois se abre, pela inteligência e liberdade, à universalidade do Ser e do Bem. Propor como categoria ética conclusiva a *pessoa moral* é, sob certo aspecto, redundante, pois a pessoa humana é, por essência, um ser *moral*. Mas ela exprime a distinção entre Antropologia filosófica e Ética. A categoria de *pessoa moral* exprime sinteticamente o desdobramento conceptual do *Eu sou*, como sujeito *ético* que acabamos de expor. Enquanto tal, ela exprime a *essência* do ser humano como ser *moral* que se manifesta em seu *agir* e em sua *vida* segundo a razão. Mas, ao articular as categorias do seu agir e de sua vida como sujeito ético, a categoria de *pessoa moral* exprime a *razão de possibilidade* de seu *existir* e, nesse sentido, ela tem que ser considerada como síntese de *essência* e *existência*²⁴⁷.

A tarefa de realizar a própria essência significa, portanto, uma tarefa contínua. Uma tarefa nunca acabada ao longo da vida, sendo esta a tarefa existencial que caracteriza o *viver* humano. Aliás, sendo a realização humana um processo especificamente ético, a Ética de Lima Vaz tem “como objetivo fundamental esclarecer qual é a estrutura implícita no agir humano e como através de sua atualização na vida concreta o ser do homem se exprime na mais radical humanidade”²⁴⁸.

Ora, se o indivíduo é essencialmente *pessoa* – partindo do ponto de vista antropológico –, e “constitutivamente um ser ético”²⁴⁹, ele deverá realizar, portanto, o movimento onde “o que ele é por *essência* deve tornar-se na *existência*, cumprindo-se na vida da *pessoa* a injunção ‘tornar-se o que és’”²⁵⁰. Assim, “a realização existencial da *pessoa* não é senão a formação da sua *personalidade*, tarefa que, em meio a *condições* favoráveis ou adversas – tradição, educação, situações –, cabe ao indivíduo enfrentar como o desafio mais radical da sua vida”²⁵¹. E, desse modo, o desdobramento da formação de uma *personalidade moral* ocorre em várias dimensões, sejam psicológica, social, cultural, cívica, religiosa, ética.

²⁴⁶ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*, p. 203.

²⁴⁷ HERRERO, Francisco Javier. *A Ética Filosófica de H.C. de Lima Vaz*, Revista Síntese, v. 39, n. 125, pp. 431-432.

²⁴⁸ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*, p. 205.

²⁴⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p.171.

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ Ibidem.

Em vista da concepção da *pessoa* como subsistência e manifestação, a pergunta que se coloca aqui é a seguinte: se o sujeito, ao interrogar-se sobre o próprio ser, se descobre como essencialmente ético, ou melhor, essencialmente dinâmico em ato, quais são os atos que poderão, de fato, *realizar* a sua essência em seu existir concreto? Cardoso sinaliza:

Há, pois, uma compreensão de que o ser humano seja capaz de viver uma vida ética, dado a sinergia intercausal de razão e vontade que o caracterizam. A categoria de pessoa exprime o em-si do ser humano em relação ao mundo e à história. Eis por que a categoria de pessoa diz respeito à automanifestação — capacidade de se afirmar como *Eu sou* — como principal característica do ser humano. Essa dimensão pessoal projeta o existir humano a uma analogia com o Absoluto num caminho de passagem da identidade (essência) para a ipseidade (existência). Vem à tona novamente a máxima de Píndaro: *torna-te o que és*. Neste sentido, a pessoa moral comporta não somente o indivíduo, mas a pertença deste ao *ethos* que o constitui como tal. Daí que o processo de *personalização* envolve a totalidade do ser humano e todas as modalidades de sua abertura à realidade exterior que vai desde a realidade do mundo, passa pela realidade da história e alcança a realidade da transcendência²⁵².

Os atos que operarão a passagem da essência (*identidade*) para a existência (*ipseidade*) são exatamente os atos éticos. O sujeito que realizará a sua vida, existindo concretamente a sua identidade é o sujeito capaz de viver uma vida ética, sendo esta a vida que exprimirá sua *essência moral* ou, essência aberta às relações.

Lima Vaz esclarece que,

A automanifestação que constitui a *pessoa* como possuidora do *logos* deve ser interpretada dialeticamente como o princípio e o termo do movimento da constituição ontológica do ser humano cujos momentos essenciais, enumerados no discurso da Antropologia Filosófica, exprimem-se como outras tantas formas com que o *Eu sou* primordial se manifesta: momentos *estruturais* (corpo próprio, psiquismo, espírito); momentos *relacionais* (objetividade, intersubjetividade, transcendência); momentos *unificadores* (realização e, finalmente pessoa)²⁵³.

Para Lima Vaz, a primeira afirmação do *Eu sou* primordial, ou a primeira afirmação da subsistência e manifestação do sujeito só é possível através do agir ético. O agir ético, enquanto automanifestação e autoafirmação do ser que *é*, supõe necessariamente uma consecução de atos nos quais o sujeito exprimirá o seu ser e se realizará como *pessoa*, no caso, *pessoa moral*. Nos atos próprios da *pessoa*, o sujeito se abre, pela inteligência e liberdade, à universalidade do Ser e do Bem enquanto ser

²⁵² CARDOSO, Delmar. *Ética dialética de Henrique C. de Lima Vaz*, Revista *Estudos Filosóficos* n° 11/2013, p. 252.

²⁵³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 236.

“Aberto e generoso”²⁵⁴. Ora, tal abertura implica na descentralização do ser, isto é, num *sair de si mesmo*, num ato de se *perder* ou *doar-se* ao Bem (ou ao universal) enquanto momento auge da autoexpressão e realização da pessoa²⁵⁵. Trata-se do ato propriamente ético por onde o sujeito – ao viver eticamente – alcança a totalidade de seu ser.

Na totalização da vida humana tem-se, então, a categoria de *pessoa* enquanto unidade do ser do homem. Esta se mostra, portanto, como categoria última do sistema antropológico de Lima Vaz e como categoria última de seu sistema ético (*pessoa moral*). Ela define, por fim, a categoria de realização humana. É importante lembrar: a realização humana – sendo o bem procurado por todos os homens – se concretiza exatamente na progressiva unificação das estruturas e relações fundamentais do homem por meio de seu *agir* e de seu *viver* éticos enquanto ordenação ao Bem²⁵⁶.

O agir ético (assim como o viver ético) se constitui, assim, “como uma das formas mais elevadas de expressão do Eu”, sendo o agir ético um ato próprio da *pessoa* e que define, em fim, a personalidade moral do sujeito enquanto autêntica realização da vida humana. Ora, segundo Lima Vaz, se o agir ético é um ato humano “no qual o indivíduo se empenha a partir das camadas mais profundas de seu ser e no exercício de suas intransferíveis capacidades de pensar e decidir, ele é um ato total, um ato eminentemente pessoal”²⁵⁷.

Mas, se são os atos propriamente éticos que realizam aquilo que o homem *é*, a saber, um ser essencialmente ético, o que caracteriza, então, esses atos?

Segundo afirma Lima Vaz, “o modo de agir (*trópos*) do indivíduo, expressão da sua personalidade ética, deverá traduzir, finalmente, a articulação entre o *ethos* como caráter e o *ethos* como hábito”²⁵⁸. Ora, o agir contínuo no interior do *ethos* implicará no agente a disposição habitual para agir, o que significa justamente “uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autárkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem”²⁵⁹ como anúncio de uma efetiva realização pessoal. Ora, é exatamente por essa “disposição permanente para agir de acordo com as exigências de realização do bem ou do melhor”²⁶⁰ que a pessoa experimentará sua autorrealização enquanto *pessoa moral*,

²⁵⁴ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 237. MARITAIN, J. *La Personne ET le bien commun*, Paris, Desclée, 1957, p. 53.

²⁵⁵ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 208.

²⁵⁶ Cf. Idem. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, pp.106-107.

²⁵⁷ Ibidem., p. 45.

²⁵⁸ Idem. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 14.

²⁵⁹ Ibidem., p. 14.

²⁶⁰ Ibidem.

tendo, pois, o *ethos* (enquanto tradição e enquanto disposição habitual para agir) como lugar privilegiado de inscrição da sua *práxis*²⁶¹.

Nas definições de Lima Vaz, “enquanto ação ética, a *práxis* humana é a atualização imanente (*energéia*)”²⁶² na qual a *pessoa* se realiza em sua perfeição. Portanto, é a perfeição do agente que caracteriza o ato propriamente ético. Ora, o fim da *práxis* é a perfeição do agente, ou seja, a ação ética capaz de realizar a *pessoa* dando a esta o atributo de *pessoa moral*. Ela tende à perfeição enquanto “forma acabada na sua plena e irradiante atualidade (*energéia*). Tal é justamente a *areté*, que espande como norma viva no varão virtuoso”²⁶³.

Por fim, como conclui Lima Vaz,

A categoria de *pessoa moral* exprime sinteticamente o desdobramento conceptual do *Eu sou*, do sujeito como *sujeito ético*, que acompanhamos ao longo do discurso da Ética filosófica. Ela exprime a *essência* do ser humano como ser *moral* que se manifesta em seu *agir* e em sua *vida* [...] no operar de sua *Razão prática*²⁶⁴.

Assim, para mostrar como o homem alcança sua realização, isto é, como é operada a síntese entre a essência e a existência – na qual a *pessoa* se constitui enquanto *pessoa moral* –, Lima Vaz propõe o resgate da noção de *práxis* enquanto *energéia*, ou seja, enquanto ação especificamente ética que, entre a *theoria* e a *poiésis*, é capaz de operar no agente a sua *perfeição* e, conseqüentemente, sua *autorrealização*²⁶⁵. Isso, por se tratar de um agir não voltado apenas para a produção como fim último e, nem mesmo, voltado para a pura contemplação. Mas sim, um agir como fim em si mesmo e, conseqüentemente, como fim e bem para o indivíduo que age, cuja expressão do *Eu sou* que o constitui encontra em seu próprio agir ético um horizonte de sentido e, em fim, a posse da realização de sua humanidade.

O resgate da *práxis* enquanto *energéia*, portanto, servirá para Lima Vaz na construção de seu conceito de realização humana como tarefa fundamentalmente ética. Tarefa que será investigada a partir de seu pensamento ético-filosófico no próximo capítulo

²⁶¹ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 15.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ *Ibidem.*, p. 107.

²⁶⁴ *Ibidem.*, p. 238.

²⁶⁵ Ver sobre a distinção aristotélica dos saberes na página 30-32 desta dissertação.

CAPÍTULO 3

REALIZAÇÃO HUMANA: UMA TAREFA FUNDAMENTALMENTE ÉTICA

Ao pensar o problema da realização humana, Lima Vaz tenta responder à profunda inquietação que constitui o *viver* humano. Inquietação que, ao longo da história, fez com que o homem transgredisse os limites contingenciais que enredam sua existência finita e situada, caminhando de diversas formas no horizonte do *dever-ser*, como exigência essencial presente no âmago de seu *ser*.

As diversas obras culturais e os plurais modelos de realização mostraram a presença e a permanência de tal inquietação. Tal inquietação – uma marca do excesso ontológico na vida humana – aponta, pois, para a seguinte pergunta: “*como convém viver?*”²⁶⁶. Uma pergunta que, cunhada por Sócrates, se faz presente e relevante nos dias atuais.

Ora, como vimos, Lima Vaz procura lançar luzes sobre essa questão mostrando que: 1) o homem é unidade; 2) ele realiza essa unidade se *tornando* ele mesmo, ou seja, tornando-se *pessoa*; 3) a autorrealização da pessoa, por sua vez, se dá por meio dos atos éticos. Logo, faz-se necessário explicitar aqui o que caracteriza o ato e a vida éticos e de que modo através deles é possível alcançar a realização.

3.1- A ação como lugar da realização humana

A realização da vida humana, isto é, o processo que envolve a totalização do ser humano enquanto *pessoa* (ou *pessoa moral*) se dá através dos atos do sujeito ao longo da vida. Assim, o ser que *é* deve se *tornar* ele mesmo num processo sempre contínuo. Segundo Lima Vaz, esse é o movimento que caracteriza a realização humana. Tal realização só é possível, pois, por meio da ação através da qual o sujeito atualiza a sua essência, ou seja, através do agir ético.

²⁶⁶ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 232.

Com outras palavras: ao levar em consideração a divisão aristotélica dos saberes²⁶⁷ e a definição de *práxis* enquanto mediadora entre o *ethos*-costume e *ethos*-hábito, podemos dizer que para Lima Vaz a *perfeição* e, conseqüentemente, a realização pessoal são alcançadas por meio da *práxis* ética. Ou seja, é através do agir ético que o homem poderá atualizar sua essência moral.

O que caracteriza, então, o agir ético? De que modo ele torna possível a realização do sujeito?

Na modernidade, a noção de *práxis* perdeu seu sentido original. A razão instrumental goza de considerável primazia. A *práxis* foi submetida aos ditames da esfera do *produzir*. Em vista disso, a realização do homem se situa num contexto problemático. Ela passa a ser vista a partir da lógica da produção de objetos. Contudo, segundo Lima Vaz, a autorrealização do sujeito não pode ser pensada à luz da produção como atividade primaz do homem e, tampouco, à luz da pura satisfação das carências e necessidades como sugere o individualismo e o hedonismo característicos deste tempo. Logo, para refletir a respeito da realização tornar-se necessário resgatar a noção de *práxis* tal qual foi pensada na filosofia clássica, isto é, a noção de *práxis* como *energéia*.

Como explicou Aristóteles, a *práxis*, situada entre o operar humano voltado para a *produção* e o operar humano voltado para a *contemplação*, está localizada “entre duas ordens de necessidade: a necessidade da *natureza* à qual se submete a fabricação (*poiesis*) e a necessidade do *inteligível*, à qual a *práxis* se submete pela mediação da virtude intelectual da sabedoria prática (*phrónesis*)”²⁶⁸. Ora, o finalismo da *práxis*, regido pela *theoría*, é orientado para a perfeição do próprio agir, para sua *areté* (ou *virtude*) e, de forma concomitante, para a perfeição do sujeito que age²⁶⁹. A razão e a liberdade humanas assumem aqui um caráter eminentemente ativo, mirando continuamente a autorrealização como um fim propriamente humano. Nesse sentido, a inteligência e a liberdade se mostram como autodeterminação do sujeito que age. Ambas significam para este o senhorio sobre si mesmo (*autárqueia*), sendo a liberdade, portanto, a própria razão de ser dessa perfeição ou ato (*enérgεια*) que é a *práxis*²⁷⁰.

Ao propor recuperar a noção aristotélica de *práxis*, Lima Vaz pensa o *agir ético* a partir das seguintes definições: o agir ético é um ato do sujeito, tem lugar no seio da comunidade e assume como fim (*telos*) o horizonte do Bem no qual o sujeito ético

²⁶⁷ Sobre a divisão aristotélica dos saberes, ver o primeiro capítulo desta dissertação, p. 30-32.

²⁶⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 160.

²⁶⁹ Cf. Idem. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p. 89.

²⁷⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 90.

alcança a autorrealização. Vejamos, então, o que significa afirmar que o agir ético é um ato do sujeito.

Lima Vaz pensa a dimensão subjetiva do ato ético a partir de três momentos dialéticos, a saber: universalidade, particularidade e singularidade. No momento da universalidade, Lima Vaz defende que o agir ético possui uma racionalidade própria. Ele é orientado pela razão prática. Sendo assim, o que define a ação humana – que tem como *telos* a realização – é a Razão prática. Nas definições de Lima Vaz,

A ideia de *razão prática* pertence ao repertório vocabular e conceptual da Ética desde suas origens platônico-aristotélicas. Três formas gramaticais se articulam nesses inícios para designar sua natureza: *prattéin*, agir; *práxis*, ação; *praktiké*, qualidade da *práxis* enquanto atributo de uma forma de conhecimento ou razão (*gnôsis praktikê*, *logos praktikê*)²⁷¹.

A universalidade da Razão prática é, então, o ponto de partida na ética filosófica de Lima Vaz para a compreensão da realização humana enquanto tarefa fundamentalmente ética. A razão, então, é tida como essencialmente *prática*, ou seja, ela se dirige à ação (*práxis*) e não ao conhecimento somente. Se por um lado “o êxito ou o resultado do *fazer* ou *produzir* (*poieîn*) mede-se pela perfeição do *objeto* produzido”²⁷², por outro lado, “o êxito ou resultado do agir (*práttein*) é avaliado segundo a maior ou menor perfeição que dele resulta para o *sujeito* que age”²⁷³. Os preceitos ou critérios de avaliação “são dados pela realidade objetiva do *ethos*,”²⁷⁴ ao qual o agente está relacionado. A fabricação e a avaliação do produto se fazem segundo normas técnicas, mas “a possibilidade de agir de acordo com o *ethos* e de avaliar o êxito da ação reside na forma de *razão* imanente ao próprio agir”²⁷⁵, ou seja, a Razão prática. Ambas devem ser levadas em conta no que tange a autorrealização do sujeito. Logo, é a Razão prática que possibilita ao indivíduo a realização de sua humanidade.

Segundo Lima Vaz, o agir orientado pela Razão prática, tendo como fim a autorrealização do agente, é “o primeiro invariante ontológico do indivíduo como *ser ético*”²⁷⁶. Surge, então, a questão: o que devemos compreender por razão prática? Lima Vaz afirma que “a primeira experiência do nosso agir como *ato humano* no-lo mostra dotado de duas características essenciais: é um ato *razoável* e é *livre*”²⁷⁷. Assim, “por

²⁷¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 25.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 33.

²⁷⁷ *Ibidem*.

um lado, o ato humano é autoexplicativo ou contém suas próprias razões, ou seja, as razões que o agente faz suas quaisquer que sejam as origens delas”²⁷⁸. E “por outro, é autodeterminativo, ou seja, por ele o sujeito agente determina os fins do próprio agir.”²⁷⁹

A *práxis*, à medida que é orientada pela razão prática, “exige a conexão de dois princípios causais: razão e liberdade. Ambas funcionam em sinergia enquanto estrutura do próprio agente (aspecto subjetivo) e enquanto realidade do próprio *ethos* (aspecto objetivo)”²⁸⁰. Como explica Cardoso,

A sinergia de razão e liberdade, a modo de quiasmo, relaciona Bem e Verdade: pela vontade ou liberdade, o verdadeiro se mostra como consentimento ao Bem; pela inteligência ou razão, o bom exige conformidade com a Verdade²⁸¹.

Deste modo, “a causalidade segundo a *forma* e a causalidade segundo o *movimento*, a primeira exercida pela *inteligência*, a segunda pela *vontade*, não procedem separadamente, mas se entrelaçam num processo de causação recíproca”²⁸², ou seja, “a inteligência *informando* a vontade, a vontade *movendo* a inteligência”²⁸³. Assim, “essa sinergia de inteligência e vontade ou da causa formal e causa eficiente constitui propriamente a *razão prática*, segundo a qual o agente ético, como racional e livre, é *causa sui*, ou seja, se autodetermina a agir em razão de si mesmo, dando-se a si mesmo as razões de seu ato”²⁸⁴.

Ora, “a *práxis*, enquanto guiada pela Razão prática, contém em si mesma sua lógica e sua teleologia. Nisso consiste a sua *enérgéia*, a perfeição que por ela advém ao sujeito”²⁸⁵. Para Lima Vaz, “racionalidade e liberdade são os dois atributos fundamentais do *espírito* que especificam os dois princípios constitutivos de sua atividade: a *inteligência* e a *vontade*”²⁸⁶, que são “as duas faces da autoexpressão do ser humano impelido pelo dinamismo do *Eu sou*”²⁸⁷. Essas duas faces “se entrecruzam na unidade da atividade espiritual, pois o espírito teórico *conhece* o Bem e o espírito prático *realiza* a Verdade. Logo, Verdade e Bem são pólos intencionais da Razão Prática em sua universalidade *subjetiva*”²⁸⁸. Aliás, é importante lembrar “a idéia do

²⁷⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 33.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ CARDOSO, Delmar. *Ética dialética de Henrique C. de Lima Vaz*, Revista *Estudos Filosóficos* n° 11/2013, p. 247.

²⁸¹ *Ibidem.*, p. 248.

²⁸² LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 51.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ *Ibidem.*, p. 33.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibidem.*, p. 34.

²⁸⁸ *Ibidem*.

homem como autoexpressividade”²⁸⁹ que, no processo contínuo de autorrealização, tem no ato moral, isto é, no ato humano por excelência, a expressão de sua flexibilidade racional e livre.

Sendo assim, “por sua própria natureza, o conhecimento prático é, portanto, o conhecimento de um *dever-ser* imanente à *práxis*”²⁹⁰. Desse modo, “enquanto imanente à *práxis*, a Razão prática é normativa por definição”²⁹¹. Ao agir eticamente, o sujeito interage, de forma simultânea, a sua inteligência e sua vontade e, assim, ele “exprime adequadamente a interioridade mais profunda de seu ser ou o *Eu sou* primordial; é como ato inteligente e livre que o *agir ético* se eleva à forma mais alta da autoexpressão do Eu”²⁹². Como afirma Sousa,

Essa forma mais alta da autoexpressão do eu, ou do núcleo mais profundo da interioridade humana, é justamente a experiência da *moralidade*, espaço especificamente humano em que o sujeito vivencia o movimento mediador das formas existenciais. O sujeito é um ser moral desde o nascimento e continua esta virtualidade por toda a vida²⁹³.

Contudo, a dimensão subjetiva do ato ético não pode ser pensada apenas a partir do momento da universalidade. Isso, para Lima Vaz, seria abstração. O homem não é caracterizado apenas como abertura infinita à Verdade e ao Bem. Ele – enquanto ser situado e finito – orientará a profunda intencionalidade de seu espírito (pelo dinamismo da razão e da vontade) ao horizonte de sua particularidade, isto é, de sua situação concreta. A universalidade da Razão prática – ou do agir ético – se estende, portanto, ao “*exercício* da Razão prática ou à aplicação dos princípios às situações concretas por meio de atitudes e modos de vida expressos em linguagens e ações [...]”²⁹⁴.

Para Lima Vaz, “a partir do *sujeito*, a *universalidade* da Razão Prática manifesta-se, pois, na destinação ontológica que ordena o sujeito à Verdade e ao Bem”²⁹⁵. No entanto, no sujeito *finito*, “essa destinação cumpre-se pela *diferença* irreduzível entre a finitude do sujeito, de um lado, e a infinitude da Verdade e do Bem.”²⁹⁶ Assim, “a *identidade* perseguida pela Razão Prática entre seu *ato* próprio (que é a *práxis*) e seu objeto último (a Verdade e o Bem) permanece no plano intencional, ou

²⁸⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*, p. 157.

²⁹⁰ Idem. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 32.

²⁹¹ Ibidem., p. 33.

²⁹² Ibidem., p.19.

²⁹³ SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade ética: Sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 80.

²⁹⁴ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p.42.

²⁹⁵ Ibidem., p. 34.

²⁹⁶ Ibidem., p. 35.

seja, como *identidade na diferença*.”²⁹⁷ E tendo em vista esta circunstância, “a *identidade* da Razão Prática e do universal se manifesta como simples *forma*, ao passo que a *diferença* provém do *conteúdo* que é sempre *particular*”²⁹⁸. A universalidade da razão prática é negada, portanto, pelo momento da particularidade

É no momento da particularidade, porém, que a incessante busca humana pela *autorrealização* receberá seu conteúdo concreto. No entanto, alguns fatores condicionantes se apresentam como condição de possibilidade, mas também como obstáculos para a posse da *realização*. Por um lado, o homem se realiza necessariamente como ser situado. Por outro, as inclinações irracionais do indivíduo, por exemplo, são fatores contingentes que podem impedir o propósito da Razão prática de levar o homem a agir eticamente segundo a razão²⁹⁹. A razão prática, nesse sentido, “esbarra com essas tendências contrárias na alma, e são elas que ocupam o caminho que deve ir da universalidade dos princípios à singularidade da ação”³⁰⁰.

Aristóteles “examina sob três aspectos o momento intermediário entre a apreensão do Bem universal e a ação singular”³⁰¹. Nele interferem: “a estrutura *psicológica* na qual se insere o ato da escolha ou decisão (*Et. Nic. III,cc,1-7*)”³⁰²; “a estrutura *gnosiológica* que assegura a lógica do mesmo ato (*Et. Nic.VI*)”³⁰³ e “as condições *psicoafetivas* que permitem seu exercício. (*Et. Nic.VII, 1-11*)”³⁰⁴. Aristóteles investiga, pois, o que é “agir coagido por uma paixão ou impulso tidos como irresistíveis, e o que significa agir por ignorância, que é a razão invocada por Sócrates para escusar o indivíduo mau”. Nos dois casos, como explica Lima Vaz, “o mau se mostra inescusável, pois é nele que se encontra tanto a raiz da paixão como da ignorância”³⁰⁵. Outro fator condicionante são as condições psicoafetivas. Como mostra Lima Vaz, elas

São condições *sine quibus non*, isto é, sem as quais o exercício do ato é inexequível. Essas condições podem ser ditas “condições de possibilidade” do agir ético, no sentido de que circunscrevem o espaço intencional humano no qual esse agir pode ter lugar. [...] Aristóteles reduz a três tópicos o exame das condições que tornam possível a práxis na sua qualidade de *praxis* virtuosa: a *continência* (*enkrátēia*) que domina o excesso das paixões (*Et. Nic. VII,1-11*), o *prazer*

²⁹⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 35.

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ Cf. Ibidem., p. 39.

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ Ibidem., p. 46.

³⁰² Ibidem.

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ Ibidem.

³⁰⁵ Ibidem.

(*hedoné*), que sendo um bem em si, mas não o bem supremo, pode tornar-se moralmente mau (*Et. Nic.* VII, 12-15; X, 1-5); a *amizade* (*philia*) que, não sendo ela mesma uma virtude, é no entanto necessária para a vida e para a prática da virtude (*Et. Nic.* VIII, 2-11; IX, 3-12). As duas primeiras são condições *subjetivas* do agir, a amizade é a primeira das condições *objetivas* que tornam possível a relação recíproca da natureza ética entre os sujeitos na formação da comunidade ética. O complexo dessas condições integra a categoria de situação no sentido ético do termo³⁰⁶.

Contudo, no momento da particularidade, os fatores condicionantes não podem ser confundidos com os princípios causais da ação. Nas situações, a razão deve se particularizar como sabedoria prática ou capacidade de deliberação, e a vontade deve se particularizar como livre-arbitrio compreendido com capacidade de escolha entre bens particulares. Portanto, “como lugar da liberdade, a *práxis* é, pois, por excelência, o agir guiado pela razão prática. Esta, por sua vez, se constitui como princípio que orienta a deliberação (*boulesis*) e torna possível a escolha (*proairesis*) segundo o bem”³⁰⁷.

Como explica Lima Vaz,

Tratando-se do momento intermediário entre a apreensão do fim que desencadeia o movimento do agir e o ato final de adesão ao fim ou aos meios que a ele conduzem, a análise aristotélica põe em evidência os componentes psicológicos dos quais se segue imediatamente a ação: a escolha ou decisão (*proairesis*) e a aspiração (*boulesis*) ao bem, tendo como norma o modo exemplar do agir próprio do varão virtuoso. Tratando-se de um movimento racional, a *boulesis* é também deliberação, de sorte que o agir enquanto agir ético é estruturalmente um agir *razoável* e é como tal, ou seja, imune de coação ou ignorância, que pode ser atribuído ao sujeito em sua qualidade de *virtuoso*³⁰⁸.

O sujeito, portanto, em vista de sua constitutiva ordenação ao Bem e em vista de sua situação histórica, tem no momento da particularidade a responsabilidade de deliberar e escolher bem em vista do *melhor*. Isto é: deliberar bem, dentre os diversos *bens* da vida e diante dos fatores condicionantes que integram sua existência finita e situada. Esse poder de deliberar racionalmente e o poder de escolher livremente em vista do Bem (ou do *melhor*), são chamados de sabedoria prática (*phronesis*) e livre-arbitrio.

Ao conceber a *phronesis* como virtude *dianoética* fundamental do agir ético, “Aristóteles nela recolhe de um lado a intenção original da doutrina socrática da

³⁰⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 50.

³⁰⁷ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, p. 36.

³⁰⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 46.

virtude-ciência e, de outro, situa num novo e específico campo de racionalidade a transposição platônica da *areté* grega tradicional³⁰⁹. A ação ética do sujeito, ou o seu operar (*érgon*), tem, pois, a *phrónesis* como origem das suas coordenadas conceptuais. Como explica Lima Vaz, “esse campo da racionalidade prática no qual podem ser traçadas as linhas de uma *práxis* animada intrinsecamente por uma forma específica de saber – a teoria prática – é o campo que Aristóteles designa como o lugar da tarefa ou do operar próprio do homem”³¹⁰. Nas palavras de Aristóteles, no que tange a sabedoria prática (ou *phrónesis*),

[...] julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral. Bem o mostra o fato de atribuirmos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte. Segue-se daí que, num sentido geral, também o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática. Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer³¹¹.

A *phrónesis* anuncia, portanto, a capacidade do ser humano de deliberar racionalmente e livremente em face dos bens que se apresentam como *meios* para a consecução do *fim*. Como virtude *dianoética*, a *phrónesis* exerce, pois, a função hábil de orientar a decisão entre o excesso e a falta, orientando o agir segundo o critério do *melhor*. Nas explicações de Herrero,

É enquanto *forma* imediata da racionalidade (ou razoabilidade) do agir ético, que a *phronesis* exerce uma função mediadora entre a *universalidade* dos princípios e a *singularidade* da ação. O juízo último da razão prática que prescreve a ação deve ser um juízo *prudencial*, i. é, que assegure ao agir a qualidade de *virtuoso* (*meio* razoável entre os extremos)³¹².

Como virtude intelectual, a *phronesis* ou sabedoria prática é um hábito adquirido pelo exercício da razão prática. Como se sabe, “enquanto *forma* imediata da racionalidade (ou razoabilidade) do agir ético, a *phronesis* exerce uma função mediadora entre a *universalidade* dos princípios e a *singularidade* da ação”³¹³. Desta sorte, “o juízo último da razão prática imanente à ação e que prescreve o agir em face do objeto deve ser necessariamente um juízo prudencial, ou seja, que assegure ao agir a

³⁰⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, p.104.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI. 1140 b 25-30.

³¹² HERRERO, Francisco Javier. *A Ética Filosófica de H.C. de Lima Vaz*, Revista Síntese, v. 39, n. 125, p. 404.

³¹³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p.49.

qualidade de virtuoso, mantendo-o no *meio* razoável entre os extremos”³¹⁴. Agindo virtuosamente, o agente ético se torna ele mesmo, ou seja, se realiza como pessoa.

Ora, esse juízo prudencial deverá definir a ação ética enquanto ato concreto. Ou seja, a deliberação prudente (*phronesis*), feita no horizonte da particularidade, deverá se singularizar na ação concreta do indivíduo. Tem-se aqui, portanto, a singularidade do agir ético na dimensão subjetiva. Neste sentido, Lima Vaz esclarece que

A plena efetivação da sinergia entre inteligência e vontade define exatamente o agir ético na totalidade de seus momentos ou em sua *singularidade* como concretização da *universalidade* abstrata dos princípios (inteligência) e da inclinação ao Bem (vontade), pela *mediação* na linha das causas da prudência (*phronesis*) e do livre-arbítrio, e pela *mediação* da *situação* do agente na linha das condições. O exercício da Razão prática cumpre-se como um ato indissolivelmente racional e livre, definindo-se no sentido mais rigoroso da expressão como o ato *humano* por excelência, o ato *moral*. Essa conjunção única de razão e liberdade confere ao momento da *singularidade* da razão prática ou do agir ético em sua efetividade concreta uma característica que é como a manifestação de sua identidade e a revelação de sua essência tal como aparece à nossa experiência interior³¹⁵.

Ora, “ao efetivar-se na ação singular – no ato moral – a Razão prática exerce a reflexão sobre seu ato, que é própria de todo conhecimento racional, na forma de um juízo sobre a conformidade do ato com a norma objetiva do bem”³¹⁶. Ora, esse juízo

Não somente prescreve a ação imediata mas julga igualmente a decisão final da vontade segundo o critério estabelecido pela própria razão em seu conhecimento do bem *objetivo* que se torna então *norma* da retidão moral do ato ou razão reta (*orthòs logos, recta ratio*)³¹⁷.

Essa reflexão concomitante à ação ética foi designada pela tradição como *consciência moral*³¹⁸. Segundo Lima Vaz,

Do ponto de vista do movimento dialético da Razão prática, a consciência moral se mostra como termo do movimento e como suprassunção, na singularidade de seu ato, da universalidade dos princípios e da inclinação ao Bem como normas do seu julgamento, e da aplicação dessas normas à particularidade das condições que tornam possível o mesmo ato. Nesse sentido deve-se afirmar que a consciência moral é o ato por excelência da Razão prática³¹⁹.

³¹⁴ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p.49.

³¹⁵ Ibidem., p. 51.

³¹⁶ Ibidem., pp. 51-52.

³¹⁷ Ibidem., p. 52.

³¹⁸ Cf. Ibidem.

³¹⁹ Ibidem.

Portanto, a primeira experiência do sujeito ético ao exprimir o *Eu sou* que o constitui “tem lugar segundo a *forma* da consciência moral, cujas manifestações ainda balbuciantes na infância antecedem a aparição dos fatores de natureza psíquica ou sociocultural que irão agir sobre ela no curso da vida”³²⁰. Inicialmente, a consciência moral se mostra a partir de dois traços. Por um lado, “a consciência moral apresenta um caráter *afetivo-voluntarístico*, expresso de preferência pelo termo de ‘coração’ (*leb, kardía*) apontado para o recesso mais íntimo do ser humano”³²¹. Por outro, “prevalece o aspecto *intelectualístico* já presente no ‘conhece-te a ti mesmo’ socrático e ao qual se refere em sua evolução semântica o termo *consciência*, no qual é posta a ênfase no mister judicativo com que a consciência moral preside à nossa vida interior”³²².

Segundo Lima Vaz, a *consciência moral* deve ter como primeiro passo “a aceitação do pressuposto da *identidade* entre ato moral e consciência moral”³²³. Tal *identidade* deve ocorrer de tal forma que:

O componente *reflexivo*, essencial ao mesmo tempo ao ato moral como ato da razão prática, e à consciência como julgamento sobre a moralidade do ato, se cumpra na *imanência* do mesmo ato, de sorte que se possa compreender a *distinção* em razão, ou segundo o respectivo conceito, entre o ato, a *reflexão* e a *consciência moral*, como fundada na *identidade real* do próprio ato como ato do sujeito³²⁴.

Na esfera do conhecimento *prático*, esta reflexão que se desenvolve na imanência do ato, “volta-se sobre o objeto próprio do ato que é a conformidade da *ação* com o bem”³²⁵. Com efeito, teremos uma *reflexão* que participa da ação como instância julgadora da própria ação, “assumindo a forma de um *juízo* imanente ao próprio ato sobre a realização ou não de sua destinação essencial ao bem”³²⁶. Uma reflexão que, ao julgar o ato, não se vê limitada ao próprio ato, mas o julga também em relação à sua ordenação ao *bem* como *fim*, e, assim, se torna *consciência moral*. Portanto, “a consciência moral é o momento terminal que ratifica o ato como absolutamente *singular*, ato do *sujeito* em sua inalienável *identidade*”³²⁷.

Ora, a questão a respeito do que define o ato através do qual o homem pode alcançar a realização encontra aqui uma primeira resposta. O agir ético deve ser compreendido como ato consciente e livre, ou ainda, como ato da consciência moral. É,

³²⁰ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 52.

³²¹ *Ibidem.*, p. 54.

³²² *Ibidem.*

³²³ *Ibidem.*, p. 58.

³²⁴ *Ibidem.*

³²⁵ *Ibidem.*, p. 59.

³²⁶ *Ibidem.*

³²⁷ *Ibidem.*, p. 61.

pois, através do agir concreto iluminado pela consciência moral que o sujeito forma a sua identidade e pode se realizar como pessoa. Isso significa dizer que “a realização do ser do homem se efetiva por meio do seu operar ou do seu *agir* nas diferentes *formas* que expressam a sua *identidade*, e nesse processo contínuo de autorrealização o *ato moral* é o *ato humano* por excelência, porque expressa a sua reflexividade racional e livre”³²⁸.

Contudo, a ação ética, enquanto ato concreto do sujeito ético, só pode ser pensada à luz do encontro com o *outro*. O aspecto subjetivo da Razão prática, assinalado pela razão e vontade em ordenação ao Bem, pela figura do *phrónimos* enquanto sujeito dotado de uma sabedoria prática e, conseqüentemente, caracterizado por uma consciência moral, mostra-se como um momento *abstrato* a ser ulteriormente determinado.

Para Lima Vaz “o indivíduo humano monadicamente isolado em quaisquer das manifestações de sua existência é uma *abstração*”³²⁹. E assim, “em sua gênese e desenvolvimento”³³⁰ o indivíduo “está envolto numa rede de relações, desde as relações elementares com a Natureza até as relações propriamente inter-humanas que definem as condições de possibilidade de sua autoafirmação como Eu”³³¹, a saber, “um *Eu* que é, portanto, indissoluvelmente, um *Nós*”³³². Assim, “o primeiro passo para a efetivação concreta da autoafirmação do sujeito como *Eu* é seu encontro com o *Outro*”³³³. Logo, a ação ética tem lugar necessariamente no seio da comunidade. Em conseqüência, Lima Vaz propõe avançar para além da dimensão subjetiva do agir e pensar a também a dimensão intersubjetiva a partir dos momentos dialéticos da universalidade, particularidade e singularidade.

A dimensão intersubjetiva do agir ético, no momento da universalidade, é pensada a partir de duas categorias indispensáveis para a realização humana, a saber, o reconhecimento e o consenso. Desse modo, “o encontro com o outro tem lugar sempre segundo uma forma determinada de razão”³³⁴. Ora, as razões presentes no encontro com o outro “ou são razões de ordem *instrumental* cujas finalidades se reduzem à razão *poiética* ou técnica, ou são razões de natureza propriamente *teleológica*, compreendidas

³²⁸ SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade ética: Sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 77.

³²⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 67.

³³⁰ *Ibidem.*, p. 67.

³³¹ *Ibidem.*

³³² *Ibidem.*

³³³ *Ibidem.*

³³⁴ *Ibidem.*, p. 68.

na esfera da Razão *prática*”³³⁵. Entretanto, como “a relação do encontro com o outro é uma relação estruturalmente *recíproca*, fundada no *reconhecimento*”³³⁶, as razões de natureza instrumental apresentam-se, então, de maneira totalmente inadequadas para garantir a forma mais alta de relação inter-humana, “que pressupõe a *reciprocidade* entre o Eu e o Outro”³³⁷.

Sousa esclarece que,

A *consciência* é um ato intencional; todavia, quando ela se depara com outra *consciência* que é também um ato intencional, ela não pode simplesmente objetivá-la como se fosse um objeto. O movimento intencional da consciência confere, então, ao momento da *expressão* duas significações: um sentido para si e um sentido para o outro-de-si. [...]. Como ser de linguagem, o homem cria um novo horizonte para acolher o diferente de si, que é também um ser de linguagem [...]

Desse modo, “sendo o ato da Razão prática uma atividade (perfeição) do sujeito no caminho de sua autorrealização e cuja estrutura se constitui a partir do momento da *universalidade* que ordena o ato ao *bem* como tal”³³⁹, logo, “o encontro com o *outro* como ato *ético* exige, como primeira condição de possibilidade, o reconhecimento do horizonte comum de *universalidade* do Bem no qual o Eu acolhe o Outro como outro eu”³⁴⁰. Esta “exigência está no fundamento de uma autêntica *comunidade ética*”³⁴¹ e constitui, assim, o desafio permanente de sua realização na história como a forma superior de convivência humana. Portanto, “as comunidades humanas são, por natureza, comunidades éticas”³⁴².

O *reconhecimento* do outro “em sua acepção filosófica, é uma dimensão essencialmente *ética* do ato da Razão Prática, dado que o *outro*, como *outro* Eu, só pode ser reconhecido como tal no horizonte do Bem ao qual nossa Razão prática é necessariamente ordenada”³⁴³. O “Tu só se revela como tal no horizonte universal do Bem, ao qual o Eu necessariamente se abre no exercício da Razão prática”³⁴⁴. É justamente nesse horizonte que se faz realizável o encontro com o Outro. “Ora, esse encontro é, em sua forma elementar, uma interlocução em que duas razões se

³³⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 68.

³³⁶ *Ibidem.*, p. 69.

³³⁷ *Ibidem.*

³³⁸ SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade ética: Sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 30-31.

³³⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 70.

³⁴⁰ *Ibidem.*

³⁴¹ *Ibidem.*

³⁴² *Ibidem.*

³⁴³ *Ibidem.*, p. 72.

³⁴⁴ *Ibidem.*, p. 74.

comunicam: *dia-logos*³⁴⁵. Portanto, “é justamente o evento da *linguagem dialogal* que impõe a distinção radical entre a esfera da objetividade constituída pela mediação dos *objetos* ou ‘coisas’³⁴⁶, cujo desenvolvimento podemos exemplificar na atividade econômica, “e a esfera ética da intersubjetividade mediatizada pela linguagem na qual se intercomunicam fins, valores, normas sem outra finalidade senão a autorrealização dos sujeitos no Bem³⁴⁷”.

Sendo o *reconhecimento* “obra da Razão prática enquanto cognoscente³⁴⁸”, o consenso, por sua vez, “procede da mesma Razão prática em sua atividade *volitiva*³⁴⁹”. O reconhecimento do *outro* no horizonte do Bem acompanha, pois, a inclinação da vontade “para *consentir* na comunidade entre o Eu e o Outro sob o signo da *bondade*³⁵⁰”. Noutra aspecto, “do ponto de vista ético, a adesão da vontade ao Bem é a definição da *liberdade*³⁵¹”. Assim, “o consenso é um ato eminentemente livre e é como tal que pode ter lugar entre *sujeitos éticos*³⁵²”. Como explica Lima Vaz,

O consenso não se dirige primordialmente ao Outro em sua individualidade empírica contingente, mas enquanto é, por sua própria natureza de “outro Eu”, participante de um mesmo universo ético e, como tal, revestido da dignidade de *fim* em si mesmo e portador de *valores*³⁵³.

Ora, ao tratar da relação entre os sujeitos numa esfera propriamente ética, Lima Vaz afirma “o espaço transcendental do encontro humano, pois se trata de um encontro entre dois sujeitos e não entre sujeito e coisa³⁵⁴”. Ora, o “*reconhecimento*, ato expressivo da razão, e o *consenso*, ato expressivo da liberdade, são atos espirituais³⁵⁵”. Isso significa que “os sujeitos se encontram em virtude de sua ordenação constitutiva ao horizonte universal do Bem³⁵⁶”. Reconhecimento e consenso apontam, então, para a realização da própria vida como *telos* (fim) do agir humano.

Contudo, “essa ordenação essencial se *particulariza* na esfera das causas e condições que configuram a *situação* na qual o reconhecimento e o consenso devem

³⁴⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 74.

³⁴⁶ Ibidem.

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ Ibidem., p. 75.

³⁴⁹ Ibidem.

³⁵⁰ Ibidem.

³⁵¹ Ibidem.

³⁵² Ibidem.

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴ SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade ética: Sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 51.

³⁵⁵ Ibidem.

³⁵⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 84.

exercer-se concretamente”³⁵⁷. Como se sabe, a passagem do indivíduo ético *abstrato* para o indivíduo ético *concreto*, realizada no seio da comunidade ética, tem sua condição de possibilidade “no nível da *universalidade* do reconhecimento e do consenso, ou seja, dentro do horizonte universal do Bem”³⁵⁸. Porém, esse primeiro momento *universal* “é igualmente, por definição, um momento *abstrato*”³⁵⁹, sendo que o encontro com o *outro* pelo reconhecimento e pelo consenso, só pode acontecer, de fato, na *situação* na qual a Razão prática deve operar num conjunto de *condições* que se apresentam como terreno concreto do encontro. Para Lima Vaz, “essas *condições* constituem o corpo histórico da comunidade ética”³⁶⁰.

Ora, a civilização ocidental faz crescer e adensar as relações sociais no campo das necessidades e interesses, “formando um envolvente e onipresente ‘sistema das necessidades’ que se impõe como sistema das *condições* para a participação na própria vida social”³⁶¹. Assim, “esse cerrado tecido de condições torna cada vez *menos espontâneo* e autêntico o encontro com o outro pelo reconhecimento e pelo consenso, e cada vez mais premente a *necessidade* de que esse encontro”³⁶², indispensável para a comunidade humana, “assuma uma forma mais *reflexiva*,”³⁶³ ou seja, “explicita suas razões especificamente éticas”³⁶⁴.

No entanto, para que a passagem da “*universalidade* da relação intersubjetiva para a *particularidade* de sua efetiva realização nas situações concretas dos indivíduos e das comunidades”³⁶⁵ aconteça “segundo a dialética que rege o movimento do agir ético”³⁶⁶, é fundamental que se mantenha “a nítida distinção entre a estrutura *causal* do movimento e os fatores *condicionantes* que o tornam possível”³⁶⁷. Desse modo, o conjunto de condições “explica o *lugar* social, o *quando*, o *como*,”³⁶⁸ ou seja, “as circunstâncias do agir ético”³⁶⁹. Para Lima Vaz, “os sujeitos se encontram em virtude de sua ordenação constitutiva ao horizonte universal do Bem”³⁷⁰. Logo, “é essa ordenação essencial que se *particulariza* na esfera das causas e condições que configuram a

³⁵⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 84.

³⁵⁸ *Ibidem.*, p. 77.

³⁵⁹ *Ibidem.*

³⁶⁰ *Ibidem.*

³⁶¹ *Ibidem.*, p. 78.

³⁶² *Ibidem.*

³⁶³ *Ibidem.*

³⁶⁴ *Ibidem.*

³⁶⁵ *Ibidem.*

³⁶⁶ *Ibidem.*

³⁶⁷ *Ibidem.*

³⁶⁸ *Ibidem.*

³⁶⁹ *Ibidem.*

³⁷⁰ *Ibidem.*, p. 84.

situação na qual o reconhecimento e o consenso devem exercer-se concretamente”³⁷¹. Assim, “o *reconhecimento*, procedendo da inteligência ordenada ao universal do Bem, particulariza-se mantendo sua natureza de *causa formal* e, como tal, deverá informar as *condições* para assegurar a essência ética do ato”³⁷². O *consenso*, por sua vez, “fruto da vontade inclinada ao universal do Bem, age como causa *eficiente* ao realizar a especificidade ética do encontro na complexidade da *situação*”³⁷³. E, de acordo com a relação de intercausalidade entre inteligência e vontade, “o *reconhecimento* como causa *formal* especifica o *consenso* que resulta do movimento da vontade, e o *consenso* como causa *eficiente*, move o *reconhecimento* no sentido da aceitação ativa do *outro*”³⁷⁴.

Portanto, a dialética do agir ético intersubjetivo, passando pela *universalidade* e mediatizada pela *particularidade* das situações, “procede no sentido de alcançar a plena concretude do ato quando a *particularidade* é, por sua vez, suprassumida no momento da *singularidade* na qual todo o movimento é interiorizado na *consciência moral social* dos participantes da comunidade ética”³⁷⁵.

Por fim, todo o movimento da Razão prática, ao passar do “momento *abstrato* da consciência moral individual para o momento *concreto* de seu exercício que se dá no encontro com o *outro*”³⁷⁶ se orienta, pois, para a formação da *consciência moral intersubjetiva* (ou social). Para Lima Vaz, ao analisar a consciência moral social, tem-se “em vista a forma fundamental de *unidade e identidade* da comunidade ética, análoga à unidade e identidade do indivíduo”³⁷⁷. Assim, há como afirmar que a *consciência moral social*, na medida em que se manifesta “em graus diversos de presença refletida em toda e qualquer comunidade ética, é a obra própria da Razão prática operando na *singularidade*, ou seja, na existência concreta do existir comunitário”³⁷⁸. Desse modo, “a presença de uma consciência comum ética, partilhada pelos membros de uma comunidade ética, é atestada pela aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins, interiorizado em maior ou menor grau na consciência moral dos indivíduos”³⁷⁹.

A *consciência moral social*, portanto, é o momento no qual o sujeito se singulariza, através de seu ato concreto. Sua ação concreta enquanto ato de sua

³⁷¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 84.

³⁷² *Ibidem.*, p. 79.

³⁷³ *Ibidem.*

³⁷⁴ *Ibidem.*

³⁷⁵ *Ibidem.*, p. 84.

³⁷⁶ *Ibidem.*, p. 85.

³⁷⁷ *Ibidem.*

³⁷⁸ *Ibidem.*

³⁷⁹ *Ibidem.*

consciência moral social lhe assegurará a autorrealização enquanto sujeito ético ou virtuoso, vivendo, assim, a vida propriamente ética.

3.2- Vida virtuosa: uma vida realizada

O agente ético, “enquanto faz uso da *Razão prática* para guiar suas ações (ou para afastar-se do caminho por ela indicado)”³⁸⁰, recebe o atributo de *indivíduo ético* ou *ser moral*³⁸¹. A *Razão prática*³⁸² no sujeito ético “não é senão a forma própria da sua participação no *ethos* ou na tradição ética na qual está necessariamente inserido”³⁸³, lembrando que uma ética do indivíduo solitário seria totalmente insensata³⁸⁴, ou, uma abstração. Se a *práxis* isolada é abstração, ela deve ser operada, então, no interior da comunidade e considerada à luz de uma *vida concreta* que, “como vida, é um processo de crescimento que tende a uma plenitude (*bíos téleios*, ou “vida perfeita”) e não se cumpre num só dia: na comparação de Aristóteles, uma andorinha ou um só dia não fazem verão”³⁸⁵.

Ora, “é a constância na prática de ações orientadas pela norma do Bem”, como explica Oliveira, “que faz do sujeito agente sujeito virtuoso. Essa constância da *práxis* caracteriza o que Aristóteles denominou *héxis*, isto é, hábito”³⁸⁶. Com efeito, “é o hábito ético, ou seja, a continuidade na vida de uma *práxis* orientada pela razão prática, que permite afirmar o sujeito agente como possuidor da virtude”³⁸⁷. Assim, a *práxis* continuada suscita na vida do indivíduo a “progressiva integração do *ethos*”³⁸⁸. Trata-se de uma compreensão que admite diversas significações, “mas que, como posse permanente dos bens do *ethos*”, ou, como hábito especificamente ético, “recebe o nome de *areté* ou *virtude*”³⁸⁹. Portanto, é no seio da comunidade ética, em progressiva ordenação ao Bem (guiado pela *Razão prática*) que o indivíduo ético realizará a sua vida enquanto vida na *virtude*. Sobre a *héxis* (ou hábito) Herrero comenta:

O hábito não é mais do que a *energéia* (perfeição) da *Razão prática* continuada e em progresso que, na sucessão e na qualidade sempre maior de seus atos, permanece sempre a *mesma* na *identidade* de sua orientação fundamental para o

³⁸⁰ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 141.

³⁸¹ Cf. *Ibidem*.

³⁸² Ver nesta dissertação, p. 73-74.

³⁸³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 141.

³⁸⁴ Cf. *Ibidem*.

³⁸⁵ *Ibidem*., p. 144; Ver *Ética a Nicômaco*, I, 6, 1098 a 18-19.

³⁸⁶ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, p. 212.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 145.

³⁸⁹ *Ibidem*.

horizonte do Bem. É à luz desse dinamismo do hábito que se deve entender a propriedade da “mediania” da virtude, que significa a difícil perfeição que se mantém entre os extremos do excesso e do defeito. É, pois, na medida em que a *virtude* é uma posse permanente do sujeito ético que, realizando sempre melhor a perfeição da sua orientação para o Bem, o torna sempre diferente, que ela se apresenta como categoria fundamental da vida ética³⁹⁰.

Para Lima Vaz, então, “a categoria segundo a qual é pensada a *universalidade* da razão prática operando na *vida ética* do sujeito individual e da comunidade é, portanto, a categoria de *virtude*”³⁹¹.

A virtude diz respeito, pois, à “forma mais elevada da vida humana”³⁹². Nas palavras de Lima Vaz,

O *agir ético* deve ser pensado na sequência dos atos que, como outros tantos elos, desenrolam a cadeia contínua da *vida ética*. A *singularidade* da vida ética manifesta-se no *fieri* ou vir-a-ser concreto por meio do qual o indivíduo se realiza eticamente. Ora, o discurso sobre a *virtude* como *universal* da vida ética mostrou-nos que esse vir-a-ser não procede linearmente mas cumulativamente. Sendo *vida*, a vida ética é um crescimento; e sendo *vida no bem* é um crescimento no qual se cumpre a ordenação ontológica do ser humano, racional e livre, para o Fim que é o Bem³⁹³.

A virtude, pensada como hábito (*héxis*), isto é, como “intensidade qualitativa sempre maior da *energéia* (potência ativa) do sujeito” torna-se, necessariamente, “forma concreta de seu *existir ético*”³⁹⁴ no seio da comunidade. Ela indica, pois, que o sujeito conquistou o próprio ser, venceu ou superou as paixões em vista do *melhor* agir em relação ao Bem. Ademais, é no seio da comunidade ética que a prática das virtudes conferirá ao sujeito ético o atributo de sujeito livre.

As “virtudes como qualidades do sujeito, mas também como movimento do sujeito para um contínuo crescimento na vida humana [...]”³⁹⁵, acompanham a procura por “uma adequação entre aquilo que parece ser o melhor para o conjunto da minha vida e as opções preferenciais que regem minhas práticas nas instituições e tradições, nos grupos e comunidades de que faço parte”³⁹⁶. Com efeito, a idéia vaziana de virtude

Compreende a excelência (*areté*) das modalidades do *agir* atribuídas a cada uma das partes da *psyché* humana (segundo Platão, a *concupiscível*, a *irascível* e a *racional*), a excelência

³⁹⁰ HERRERO, Francisco Javier. *A Ética Filosófica de H.C. de Lima Vaz*, Revista Síntese, v. 39, n. 125, p. 423.

³⁹¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 146.

³⁹² Ibidem., p. 158.

³⁹³ Ibidem., p. 167.

³⁹⁴ Ibidem., pp. 167-168.

³⁹⁵ RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*, p.168.

³⁹⁶ Ibidem.

da *ordem* que deve reinar entre elas, e a *educação* ética que as fortalece. Foram, assim, definidas nos fundamentos da vida ética as quatro virtudes que a tradição denominou cardeais [...] “eixos de sustentação” ou gonzos que abrem a porta da “vida no Bem”³⁹⁷.

A Razão prática, enquanto ordenadora da vida humana como vida no Bem ou vida para o Bem, ocupa um lugar fundamental na definição vaziana de virtude. Ela é, pois, “a razão humana enquanto dirige a ação de forma consciente e livre, tendo em vista o melhor. Nesse itinerário, a razão prática envolve a inteligência e a vontade”³⁹⁸. Tendo em vista essa compreensão,

A categoria de virtude é a expressão lógico-dialética do universal da vida ética: toda prática ética se traduz, na sua continuidade e progresso, como exercício de uma virtude, vem a ser, como ordenação permanente e progressiva do agir ético ao horizonte universal do Bem que é o Fim último, visualizado segundo a diferença qualitativa dos múltiplos fins que se oferecem ao indivíduo no curso da vida³⁹⁹.

Como se sabe, a razão e a vontade (ou Inteligência e liberdade) definem a forma de operar da Razão prática e esta, orienta o *agir* humano enquanto *agir virtuoso*. Agir na virtude ou conforme as virtudes, “enquanto qualidade ativa, ou seja, ontologicamente um *ato* (*energéia*) que tende a realizar segundo o paradigma da *vida*, a perfeição do vivente espiritual, opera essa autorrealização por meio de um processo de crescimento”⁴⁰⁰. Um crescimento “orientado no caso da *theoria* pela teleologia da Verdade e no caso da *areté* pela teleologia do Bem (ou do *melhor*)”⁴⁰¹. Tal crescimento do vivente ético implica, pois, na realização existencial “como ser racional e livre no plano dos fins e dos seus valores, ou seja, enquanto *sujeito ético*”⁴⁰².

Para Lima Vaz, “a vida ética se caracteriza justamente pelo contínuo e progressivo movimento em direção ao Bem. Contudo, esse Bem nunca é completamente alcançado. Logo, a universalidade da vida ética se caracteriza pelo estático do já conquistado e pelo dinamismo do movimento contínuo e progressivo em vista do melhor”⁴⁰³. Para Lima Vaz, portanto, “a virtude é, assim, uma posse permanente do sujeito ético, operando, porém, de sorte a torná-lo sempre outro na *diferença* com que

³⁹⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 149.

³⁹⁸ RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*, p.173.

³⁹⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 151.

⁴⁰⁰ *Ibidem.*, p. 158.

⁴⁰¹ *Ibidem.*

⁴⁰² *Ibidem.*

⁴⁰³ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, p. 214.

tende a realizar sempre melhor a *enteléquia* ou a perfeição da sua orientação para o Bem”⁴⁰⁴.

A virtude ocupa, então, um lugar importante na ética de Lima Vaz e, no caso da realização humana, ela se mostra como categoria indispensável. Como relata Ribeiro, “a obra humana por excelência é a realização da própria vida orientada pela razão prática. Razão prática que pode ser pensada operando na vida ética do sujeito e da comunidade a partir das virtudes”⁴⁰⁵. Viver conforme a virtude anuncia a vida humana, portanto, como vida no Bem e para o Bem. Trata-se de uma vida em progressiva identificação com o Bem através da prática das virtudes.

No entanto, a universalidade da virtude é negada, dialeticamente, pelo momento da particularidade. Nele tem lugar fatores condicionantes que surgirão como condição de possibilidade, mas também como obstáculos para a concretização da vida virtuosa. Ora, “na práxis real e concreta, o ser humano é colocado constantemente diante de várias possibilidades que se oferecem ao seu agir”⁴⁰⁶. Ele deverá orientar os afetos, submetendo sua escolha (racional e livre) ao Bem.

Lima Vaz aponta o ser-em-situação como “a primeira e fundamental determinação ou *particularização* da natureza *universal* do ser humano como ser racional e livre”⁴⁰⁷. Logo, “como ser cuja finitude é atestada pelo seu *estar-no-mundo* e pelo seu *estar-com-o-outro*, o ser humano é um ser estruturalmente *situado*”⁴⁰⁸. Por ser assim, “a *situação* é o fundamento ou *terminus a quo* subjacente à nossa estrutura relacional, diferenciado segundo as três dimensões dessa estrutura”⁴⁰⁹. Em primeiro lugar, o ser humano encontra-se “numa *situação metafísica* determinada pela sua finitude ontológica da qual procede a necessária relação com a *transcendência*”⁴¹⁰; com efeito “essa “situação” metafísica reflete-se numa *situação cósmica* resultante do *estar-no-mundo* e circunscrita pela incontornável relação com as *coisas*”⁴¹¹; E por sua vez, “numa *situação histórico-social* entretecida pelo *estar-com-o-outro* e que é, do ponto de vista da *vida-em-situação*, a forma *condicionante* da nossa presença em face da transcendência e do mundo”⁴¹².

⁴⁰⁴ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, pp. 158-159.

⁴⁰⁵ RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*, p.168.

⁴⁰⁶ Ibidem., p.174.

⁴⁰⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 159.

⁴⁰⁸ Ibidem.

⁴⁰⁹ Ibidem.

⁴¹⁰ Ibidem.

⁴¹¹ Ibidem.

⁴¹² Ibidem.

Frente a tais afirmações, cabe reforçar aqui que o termo *situação* deve ter em vista “uma noção abrangente com a qual se possa exprimir o momento dialético da passagem do *universal* da vida ética – a *virtude* – para a *particularidade* da sua efetivação pelo sujeito nas condições que tornam possível essa efetivação, ou seja, na *situação* concreta na qual o sujeito se encontra”⁴¹³. Lima Vaz explica:

A evidência da *situação* no *aqui* que circunscreve o indivíduo no espaço do mundo, e da *situação* no *agora* que o mergulha no fluxo da história, somente alcança uma significação *ética* se admitirmos que a essas *condições* mundanas e históricas está subjacente aquela que denominamos *situação metafísica* (entendendo analogicamente o termo *situação*) ou *situação primordial* do sujeito (expressa antropologicamente na proposição *Eu sou para o Bem*), que o coloca em face do horizonte universal do Bem e que deve ser dita a *causa* intrínseca da sua *vida ética* no mundo e na história⁴¹⁴.

Assim, “o momento da *particularidade* da vida ética deve ser definido pela *suprassunção* ou elevação dialética do *estar-no-mundo* e do *estar-na-história* do sujeito ético ao nível do movimento da Razão prática em ordem à *singularidade* do ato virtuoso como ato da *vida no Bem*”⁴¹⁵. Desse modo, “operar essa *suprassunção* é a própria razão de ser da Razão prática agindo pelos atos da *boúlesis* (deliberação e discernimento) e *proáiresis* (escolha) e atuando sua capacidade de passar da ordenação *abstrata* (isto é, *universal*) ao Bem à efetivação *concreta* dessa ordenação no *aqui* e no *agora* da vida vivida”⁴¹⁶. Logo, “usando a metáfora do *topos* = *situs* = *lugar* ou *situação*, podemos designar a forma dessa passagem como a *tópica* da vida ética, constituída estruturalmente, de um lado, pelos atos da Razão prática que delibera (*boúlesis*) e escolhe (*proáiresis*) e, de outro, pelas particularidades da *situação* (mundo e história)”⁴¹⁷. Os momentos da universalidade e da particularidade devem finalmente ser suprassumidos no momento da singularidade.

Ora, o ato singular da escolha (ou decisão), operado no contexto particular, como explica Lima Vaz, “pode ser analisado metodologicamente como um ato isolado, e assim fizemos em discurso sobre o agir ético”⁴¹⁸. Mas, enquanto ato isolado, “o ato da decisão permanece num nível abstrato. Concretamente ele se insere numa sucessão de atos que tecem a vida ética do indivíduo”⁴¹⁹. Portanto, “o agir ético deve ser pensado na sequência dos atos que, como outros tantos elos, desenrolam a cadeia contínua da vida

⁴¹³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 160.

⁴¹⁴ *Ibidem.*, p. 164.

⁴¹⁵ *Ibidem.*, p. 165.

⁴¹⁶ *Ibidem.*

⁴¹⁷ *Ibidem.*

⁴¹⁸ *Ibidem.*, p. 166.

⁴¹⁹ *Ibidem.*, p. 167.

ética. A singularidade da vida ética manifesta-se no *fieri* ou vir-a-ser concreto por meio do qual o indivíduo se realiza eticamente⁴²⁰. Sendo assim, é no contexto particular que a vida ética adquire seu conteúdo concreto. Ou seja, é no horizonte da situação histórica do sujeito que este se realiza na vida virtuosa, enquanto sujeito ético, agindo e vivendo em conformidade com o Bem.

Para identificar o Bem a ser concretizado na ação, a ética procura “identificar os *invariantes* conceptuais ou ainda a estrutura *categorial* que se mostram constitutivos da inteligibilidade *essencial* da vida ética e definem a identidade na diferença das suas manifestações históricas”⁴²¹. Desse modo, como foi visto, “essa estrutura conceptual é exposta aqui na seqüência dialética de três momentos ou de três categorias articuladas num mesmo movimento lógico: *virtude, situação, existir ético*”⁴²². Assim, a *situação* pode ser entendida como “momento *mediador* através do qual a *virtude*, pensada inicialmente na sua *universalidade* abstrata – como *hexis* (hábito) ou intensidade qualitativa sempre maior da *energéia* (potência ativa) do sujeito – torna-se forma *concreta* de seu *existir ético*”⁴²³.

O existir ético, “considerado à luz da inteligibilidade intrínseca que o constitui como termo dialético do movimento da Razão prática, manifesta-se sob dois aspectos fundamentais”⁴²⁴. O primeiro aspecto do *existir ético* é o de que “ele é – ou deve-ser – um movimento de passagem do *livre-arbítrio* à *liberdade* ou de acesso do sujeito ético a uma identificação *existencial* sempre maior com o Bem”⁴²⁵. É válido lembrar que, “enquanto racional e livre, o sujeito se define, no nível da *universalidade*, pela sua identidade *intencional* com o Ser e o Bem”⁴²⁶. Assim, “essa identidade *intencional* se realiza, no nível da *singularidade*, como identificação *existencial* ou como existir plenamente *livre* do sujeito no Bem”⁴²⁷. Portanto, o existir ético anuncia a realização da vida humana no Bem como momento onde o ser exprime a sua interioridade moral, vivendo ou existindo eticamente.

O segundo aspecto do *existir ético*, segundo Lima Vaz, define o existir ético como um “aprofundamento progressivo da simples *identidade* ética que se manifesta no

⁴²⁰ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 167.

⁴²¹ Ibidem.

⁴²² Ibidem.

⁴²³ Ibidem.

⁴²⁴ Ibidem., p. 168.

⁴²⁵ Ibidem.

⁴²⁶ Ibidem.

⁴²⁷ Ibidem..

ato da *consciência moral*⁴²⁸. Tal “aprofundamento exprime a conquista, pelo sujeito, da sua *ipseidade* como ser ético ou, em outras palavras, da sua *personalidade moral*”⁴²⁹. O *existir ético* apresenta assim, a *liberdade moral* e a *personalidade moral* como “dois conceitos que se articulam para formar o núcleo inteligível do *existir ético* ou da vida ética na sua *singularidade*”⁴³⁰.

Portanto, “ao termo do movimento dialético de constituição de sua estrutura inteligível a *vida ética* se nos mostra como progresso ou crescimento na *liberdade*, na livre adesão ao Bem”⁴³¹. Assim, “esse crescimento define-se como um passar continuamente de uma identidade intencional *abstrata* (momento da *universalidade*) do sujeito ético com o Bem, para uma identidade intencional *concreta* (momento da *singularidade*)”⁴³². A partir disso, a identidade intencional *abstrata* (momento da *universalidade*) pode ser melhor definida como “uma identidade *estática*, definida pela homologia Razão prática = Bem”⁴³³. Já a identidade intencional *concreta* (momento da *singularidade*), “é uma identidade *dinâmica* e se exprime na tendência Razão prática -> Bem”⁴³⁴. Isto é, “progressivamente na sucessão dos atos do *livre-arbítrio* (*juízos de decisão*) cujo objeto são os bens particulares circunscritos pela *situação* do sujeito e, como tais, apresentando-se apenas como *meios* ou *condições*”⁴³⁵, serão “suprassumidos no movimento pelo qual a Razão prática *vive concretamente* sua identidade intencional com o Bem que é igualmente o Fim: tal é a *vida ética* como *liberdade* realizada, manifestando-se na constância e progresso de uma vida *virtuosa*”⁴³⁶. Para Lima Vaz, portanto,

O ato da *consciência moral* é o índice infalível do progresso da *personalidade moral* no roteiro que deve conduzir de uma vida oscilante na indeterminação do livre-arbítrio a uma vida firmada na *liberdade* do consentimento ao Bem⁴³⁷.

E, no que diz respeito ao segundo aspecto do *existir ético* ou o da *personalidade moral*, “sua *singularidade* diz respeito ao movimento de passagem da simples *identidade ética* que se exprime no ato da *consciência moral* para a *ipseidade* ética, ou seja, para a intensidade reflexiva sempre maior da *consciência moral* como ato da

⁴²⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 168.

⁴²⁹ Ibidem.

⁴³⁰ Ibidem.

⁴³¹ Ibidem., p. 170.

⁴³² Ibidem.

⁴³³ Ibidem.

⁴³⁴ Ibidem.

⁴³⁵ Ibidem.

⁴³⁶ Ibidem.

⁴³⁷ Ibidem., p.172.

pessoa”⁴³⁸. Desse modo, “a vida ética se mostra, sob esse aspecto, como processo permanente de constituição da *personalidade moral*”⁴³⁹. Assim, como foi exposta no segundo capítulo desta dissertação, “a categoria de *pessoa* em sua dimensão ética será, [...] a categoria totalizante de todos os momentos do discurso da Ética filosófica”⁴⁴⁰. Ora, “o *sistema* da Ética se mostrará definitivamente como sistema *aberto*, exprimindo uma síntese dinâmica de *essência* (o agir ético em si) e de *existência* (a vida ética no mundo e na história)”⁴⁴¹. Aqui, no entanto, “consideramos a *pessoa moral* no movimento da sua realização existencial na vida do indivíduo, isto é, na formação da sua *personalidade moral*”⁴⁴². Pois, se o indivíduo é essencialmente *pessoa*, e assim, “constitutivamente um ser ético”⁴⁴³, ele deverá realizar o movimento onde “o que ele é por *essência* deve tornar-se na *existência*, cumprindo-se na vida da *pessoa* a injunção ‘tornar-se o que és’”⁴⁴⁴. Assim, “a realização existencial da *pessoa* não é senão a formação da sua *personalidade*, tarefa que, em meio a *condições* favoráveis ou adversas – tradição, educação, situações –, cabe ao indivíduo enfrentar como o desafio mais radical da sua vida”⁴⁴⁵.

Sendo a realização da própria vida caracterizada, portanto, pelo *existir ético* no qual o sujeito tem um aprofundamento de sua *personalidade moral*, seu existir ético deverá – necessariamente – enxergar o *outro*, considerando, pois, que a vida *virtuosa* deverá ser concretizada, e assim, evidenciada pela vida propriamente *justa*. Tem-se, então, o momento da intersubjetividade da vida ética que também será pensada a partir dos momentos dialéticos da universalidade, particularidade e singularidade. Como foi analisado aqui, o momento universal da vida é pensado a partir da noção de virtude. Agora, cabe analisar qual é a virtude que melhor caracteriza o momento da passagem da universalidade à singularidade.

As principais virtudes que devem ser praticadas pelo indivíduo como membro de uma comunidade são as virtudes ditas *cardeais*, como por exemplo, a temperança, a fortaleza, a prudência e a justiça. Sob a “luz dessas virtudes, com efeito, cabe conferir à operação da Razão prática, no movimento de particularização da vida ética, o teor de excelência que lhes é próprio”⁴⁴⁶. Assim, Lima Vaz atribui a cada uma dessas virtudes

⁴³⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 170.

⁴³⁹ *Ibidem*.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 171.

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 195.

“um influxo específico sobre as três modalidades de condicionamento a que a vida ética é submetida na particularidade da situação”⁴⁴⁷, isto é, no seio da comunidade. Deste modo, “a temperança modera e ordena as pulsões da afetividade no âmbito da tópica psicológica, encaminhando-as no sentido do movimento da Razão prática dirigido ao bem comum”⁴⁴⁸. A temperança possibilita ao indivíduo uma visão menos egocêntrica e mais comunitária.

A fortaleza “mostra-se necessária para assegurar o reconhecimento e aceitação do outro na esfera dos seus direitos,”⁴⁴⁹ assim como “o cumprimento dos deveres inerentes ao estado e função do indivíduo no domínio da tópica social em que se desencadeia o conflito dos interesses”⁴⁵⁰. Assim, a fortaleza “concorre, desta sorte, para manter sob a norma da Razão prática e, portanto, para legitimar eticamente as relações intersubjetivas”⁴⁵¹. Ou seja, a fortaleza fará com que o indivíduo permaneça na ordenação ao Bem que legitima as relações intersubjetivas.

A prudência ou sabedoria prática, por sua vez, “irá exercer-se sobretudo na ponderação e avaliação da vida ética no tempo”⁴⁵². Neste sentido, a prudência “deverá levar em conta os antecedentes vindos da tradição que compõem o perfil histórico da comunidade e as características da vida ética nela vivida, e imprimir, de alguma maneira, esses traços no agir do indivíduo”⁴⁵³. Pois assim poderá conformar o indivíduo “aos valores éticos presentes na tópica histórica”⁴⁵⁴ e tornar esse indivíduo “participante das vicissitudes que acompanham o destino do *ethos*”⁴⁵⁵.

Todas essas virtudes, operadas precisamente no interior da comunidade, deverão supor a *justiça* como virtude superior, ou perfeita. Ora, conforme Aristóteles, a justiça enquanto virtude tem sempre em vista o outro⁴⁵⁶ e, assim, ela cumpre em si mesma todas as outras virtudes⁴⁵⁷. Ou seja, nela está prevista a realização de todas as outras virtudes, sendo que as demais visam o bem para o sujeito e a justiça, por sua vez, é necessariamente um “bem de um outro”⁴⁵⁸. E como explica Lima Vaz, “é formalmente na relação com o *outro* no espaço simbólico da *vida-em-comum* que a *virtude*, ou a

⁴⁴⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 195.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ *Ibidem*.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

⁴⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V. 1030 a 5-10.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibidem*., V. 1030 a 25-30.

⁴⁵⁸ *Ibidem*., V. 1030 a 5.

excelência do agir individual, se faz *justiça*, vem a ser, excelência do agir na relação com o *outro* ou agir comunitário”⁴⁵⁹. Nas definições de Cardoso,

A justiça possui um aspecto que a liga quer ao sujeito quer ao ethos. Em outras palavras, justiça comporta necessariamente a dupla acepção de virtude e lei. “A justiça enquanto virtude é um hábito do indivíduo; enquanto lei é uma regulação permanente do agir dos indivíduos tendo em vista o bem da comunidade”⁴⁶⁰.

A justiça se apresenta, portanto, “como a *categoria ética* fundamental que nos permite pensar no nível da *universalidade* lógica e do *princípio* do movimento dialético da sua constituição inteligível a *vida ética* segundo a estrutura intersubjetiva na qual ela é concretamente vivida”⁴⁶¹. Entretanto, é importante lembrar que sujeito enquanto ser de razão e de vontade e, assim, aberto para o horizonte transcendente do Ser e do Bem, não pode se limitar ao simples estar no mundo e nem mesmo se limitar no horizonte da história. O ser humano, segundo Lima Vaz, “é, propriamente, um ser *para-a-transcendência*. Aliás, é esse o estatuto ontológico que fundamenta a vida ética como *vida-para-o-Bem* tanto na sua dimensão subjetiva (vida na *virtude*) quanto na dimensão intersubjetiva (vida na *justiça*)”⁴⁶².

Contudo, o momento da universalidade é negado dialeticamente pelo momento da particularidade. Para Lima Vaz, no terreno das *situações*,

A vida ética se encontra, pois, diante do problema de manter a exigência universal da justiça presente nas respostas eticamente especificadas que cabe ao indivíduo formular em face das circunstâncias as mais variadas nas quais ele é chamado a agir”⁴⁶³.

Do mesmo modo como foi analisado a particularidade subjetiva do agir ético e o momento subjetivo da vida ética, a ação justa se encontra situada defronte a um duplo influxo: “um influxo causal procedendo da Razão prática e que se exerce pela sinergia entre razão e vontade”⁴⁶⁴ e também “um feixe de influxos condicionantes provenientes seja de fatores biopsíquicos intrínsecos ao sujeito agente, seja de fatores extrínsecos naturais e sociais que configuram sua situação mundana e histórica”⁴⁶⁵.

⁴⁵⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 178. Ver também, ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V, 3, 1130 a 10-13.

⁴⁶⁰ CARDOSO, Delmar. *Ética dialética de Henrique C. de Lima Vaz*, Revista *Estudos Filosóficos* nº 11/2013, p. 250. Ver também: *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 178.

⁴⁶¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 178.

⁴⁶² *Ibidem.*, p. 201.

⁴⁶³ *Ibidem.*, p. 186.

⁴⁶⁴ *Ibidem.*

⁴⁶⁵ *Ibidem.*, pp. 186-187.

Finalmente, a universalidade e a particularidade são suprassumidas no momento da *singularidade*. Neste, defronte a todos os fatores condicionantes que se apresentam em sua situação mundana e histórica, “o sujeito passa a existir como *sujeito ético* formalmente tal ou como *universal concreto*”⁴⁶⁶. Através da concretização do universal na singularidade do existir que o “Eu sou do sujeito pode ordenar-se estruturalmente ao Bem universal na afirmação que então lhe compete por natureza: *Eu sou para o Bem*”⁴⁶⁷. Trata-se, pois, de uma autoafirmação que se manifesta “por um lado, na *abertura* intencional da Razão prática ao Bem universal definido em homologia com o Ser e, por outro, na *objetividade* do mesmo Bem como causa final do agir”⁴⁶⁸.

Desse modo, a “*singularidade* do agir ético, mediatizada pela situação *mundano-histórica* do sujeito, é determinada na sua inteligibilidade intrínseca, pela situação *metafísica* que o refere estruturalmente ao horizonte do Bem universal”⁴⁶⁹. No que compete à *vida ética*, entendida como continuidade e constância do agir ético, a realização da vida humana acontece no terreno onde a *universalidade* se concretiza “pela progressiva passagem do regime do *livre-arbítrio* ao regime da *liberdade* e pela intensidade crescente das exigências da *consciência moral*”⁴⁷⁰. Logo, “a estrutura inteligível dessa realização fundamenta-se nas exigências próprias da categoria de *justiça*, estrutura universal da relação ética intersubjetiva”⁴⁷¹. Portanto, “é justamente a presença normativa da *justiça* como razão de possibilidade da vida na *Comunidade ética* que nos coloca diante de uma das manifestações mais significativas do paradoxo presente na relação de *alteridade*”⁴⁷². Um paradoxo que se mostra “na necessidade para os *sujeitos* de ser o mais radicalmente *eles mesmos* como condição para a sua autêntica relação com o *outro*: em suma, para se reconhecer no *alter elgo*”⁴⁷³.

Logo, o paradoxo se mostra no horizonte propriamente ético, na “proporção direta estabelecida pela lógica da comunidade ética entre o nível de *liberdade* e a profundidade da *consciência moral* dos seus membros e a qualidade ética da sua relação intersubjetiva”⁴⁷⁴. Desse modo, “a *liberdade* e a *consciência moral* procedem do recesso mais íntimo do sujeito e constituem o próprio cerne da sua interioridade e da

⁴⁶⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 197.

⁴⁶⁷ Ibidem.

⁴⁶⁸ Ibidem.

⁴⁶⁹ Ibidem.

⁴⁷⁰ Ibidem.

⁴⁷¹ Ibidem.

⁴⁷² Ibidem., p. 198.

⁴⁷³ Ibidem., p. 199.

⁴⁷⁴ Ibidem.

manifestação dessa interioridade na personalidade ética”⁴⁷⁵. Para Lima Vaz, no entanto, “tal é a consequência necessária da presença normativa da *justiça* na vida ética intersubjetiva”⁴⁷⁶. Desta sorte, “é em virtude do influxo *causal* da Razão prática na estrutura inteligível da vida ética que a *justiça* pode proceder da *universalidade* abstrata da categoria para a *singularidade* concreta dos atos da vida ética”⁴⁷⁷. Lima Vaz explica que,

Através desse influxo as normas da inteligibilidade metafísica subjacentes à ideia de *justiça* e que exprimem a ordenação constitutiva da inteligência e da vontade ao *Bem* universal passam a reger, mediatizadas pelos influxos condicionantes da *situação*, o domínio da *existência*, em que os sujeitos efetivamente se reconhecem e se aceitam⁴⁷⁸.

Ora, o reconhecimento e a aceitação entre os sujeitos, “resume essa idéia da singularidade do ser humano atestada pelo *fato* universal da cultura e pelas concepções antropológicas ao longo da história da filosofia ocidental: o conceito de *dignidade*”⁴⁷⁹. Sobre a *dignidade*, enquanto fato universal da singularidade do ser humano, Lima Vaz relata:

É justamente no exercício concreto da *vida ética* intersubjetiva, ou seja, logicamente e dialeticamente no momento da *singularidade* que o conceito de *dignidade* recebe o conteúdo ético mais profundo e, de alguma maneira, dissolve o paradoxo aparente da relação entre os sujeitos nascida da sua mais radical interioridade: da *liberdade* e da *consciência moral*⁴⁸⁰.

Portanto, “a *dignidade* só é tal se é *reconhecida*”⁴⁸¹. E, desse modo, “somente o reconhecimento *recíproco* da *dignidade* entre os parceiros da relação do Nós como constitutiva da comunidade ética pode elevar essa relação ao nível da *equidade* e da *igualdade*”⁴⁸² e, assim, “torná-la, em suma, uma relação de *justiça*”⁴⁸³. Ora, “apenas a *dignidade* reconhecida entre seus membros pode realizar na vida ética concreta da comunidade o *universal* da *justiça* como *virtude* e *lei*”⁴⁸⁴. Ademais, a fundamentação ontológica da *dignidade* é apresentada no pensamento de Lima Vaz dentro da perspectiva do “*Eu sou* para o Bem (sujeito ético = dignidade individual) -> *Nós somos*

⁴⁷⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 199.

⁴⁷⁶ Ibidem.

⁴⁷⁷ Ibidem.

⁴⁷⁸ Ibidem.

⁴⁷⁹ Ibidem., p. 202.

⁴⁸⁰ Ibidem., p. 203.

⁴⁸¹ Ibidem.

⁴⁸² Ibidem.

⁴⁸³ Ibidem.

⁴⁸⁴ Ibidem.

para o Bem (comunidade ética = dignidade comunitária)”⁴⁸⁵. Tendo em vista esta ordenação metafísica ao Bem, a dignidade “atesta a singular grandeza e a unicidade ontológica do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu *ser-para-o-outro*”⁴⁸⁶ como indício de uma realização humana, uma vez que a realização da vida humana é concretizada exatamente na abertura relacional e no necessário encontro com o *outro* no horizonte do Bem.

3.3- A realização como fim do agir e do viver éticos

A Ética, como é compreendida por Lima Vaz, é a ciência do *ethos*. Como tal, seu objeto é “a realidade histórico-social do *ethos*, costumes reconhecidos e obedecidos pelo grupo social, que ordenam a conduta dos indivíduos tanto como ação singular (*práxis*) quanto como paradigma permanente de conduta (*hexis* ou hábito)”⁴⁸⁷. Desse modo, “a Ética *parte* do pressuposto de uma racionalidade imanente ao *ethos* e”⁴⁸⁸, assim, “sua tarefa como disciplina filosófica consiste em explicitar as razões do *ethos* ou em elucidar a inteligibilidade da *práxis* ética em suas diversas dimensões e estados”⁴⁸⁹.

A *práxis*, tanto no contexto do agir ético (como autoexpressão do sujeito) quanto no contexto da vida ética (como manifestação do sujeito no âmbito de sua existência concreta), é estruturalmente *tridimensional*. Isso, porque “ela é uma ação do indivíduo ou sujeito ético (dimensão *subjetiva*), é cumprida no seio de uma comunidade ética (dimensão *intersubjetiva*) e tem como norma o conteúdo histórico de determinado *ethos* (dimensão *objetiva*)”⁴⁹⁰.

Todo esse movimento mostra, portanto, “que seu dinamismo intencional aponta para uma realidade *objetiva*, cuja inteligibilidade *transcende* as razões imanentes ao sujeito singular e à comunidade ética”⁴⁹¹. Tal realidade objetiva diz respeito ao Bem. O Bem, por sua vez, é o espaço da autorrealização do homem. É, pois, no horizonte do Bem que o homem é orientado – pela Razão prática – à realização da própria vida como fim propriamente humano.

Ora, “as categorias que exprimem o horizonte objetivo ao qual se refere o agir ético”⁴⁹² no momento da *universalidade*, “são as categorias de *Fim* e de *Bem*” e entre

⁴⁸⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 203.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ *Ibidem*.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 96.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 106.

elas “vigora uma inter-relação análoga à que”⁴⁹³ se estabelece, “na estrutura *subjetiva*, entre a razão e a liberdade”⁴⁹⁴. Neste sentido, “o *fim* conhecido pela razão é o *bem* do sujeito, e o *bem* ao qual a vontade deve consentir é o *fim* tal como a razão o conhece”⁴⁹⁵. Desse modo, “*Fim e bem* exprimem, assim, no nível da *universalidade*, o perfil *eidético* com que o objeto se apresenta à intencionalidade do agir ético”⁴⁹⁶. Mas, como se identificam e se inter-relacionam essas duas categorias?

A inter-relação do *subjetivo* e do *objetivo* no nível da *universalidade* do agir ético se estabelece, segundo Lima Vaz, da seguinte forma: “do ponto de vista *subjetivo* ou na *imanência* do sujeito, o *fim* é medido pelo *ato*, ou seja, pela inteligência que o avalia e pela vontade que a ele tende (*finis operantis*)”⁴⁹⁷; e “do ponto de vista *objetivo*, o *fim* como termo *real* da ação é medida do ato e, portanto, o *transcende* (*finis operis*)”⁴⁹⁸. Logo, “todo ato ético começa por exercer-se nessa tensão entre a *imanência* de sua *perfeição* (*energéia*) como *forma* ou fim subjetivo do sujeito ético, e a *transcendência* do objeto como fim objetivo, do qual o ato recebe seu conteúdo *real* de bondade”⁴⁹⁹.

Sendo sujeitos *finitos* e *seres-no-mundo*, “a universalidade do Bem não está presente em nós como a identidade absoluta do *espírito* e do *ser* no Ser Absoluto, mas como diferença (dialética) do bem no *sujeito* e do bem no *objeto*”⁵⁰⁰. Contudo, essa diferença resgata “a identidade (relativa) do ato e do objeto na estrutura teleológica que *finaliza* o ato pela bondade *real* do objeto e confere ao objeto, na imanência do ato, a razão formal de *fim bom*”⁵⁰¹.

O *fim*, idêntico ao *bem*, pode ser aproximado, portanto, a partir de três direções: “a direção da autorrealização (ou da *eudaimonia*) do indivíduo, na qual o fim é assumido no dinamismo total do agir ético que move o indivíduo para o *melhor*: é o *fim-para-o-indivíduo*”⁵⁰²; “a direção do fim como objeto *real* para o qual tende o movimento da Razão prática: é o *fim em-si*”⁵⁰³ e “a direção do fim como síntese ou *identidade dialética* do fim-para-o-indivíduo e do fim-em-si: é o fim real e, como tal,

⁴⁹³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 106.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 108.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

⁵⁰¹ *Ibidem*.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 106.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 108.

formalmente assumido no ato moral que lhe confere seu perfil *eidético* ou a sua especificação”⁵⁰⁴.

Na medida em que se faz presente no sujeito, o *bem* o torna participante de sua bondade *ontológica* ou de sua *perfeição* como ser. Vale afirmar, portanto, que o *bem* no indivíduo significa para o mesmo a posse dos valores de seu *ethos* manifestados na forma de uma personalidade ética, o que resultará, então, na *autorrealização*. Isso, porque o bem no indivíduo anuncia justamente a consecução de atos éticos em plena conformidade com o Bem universal nas quais o ser constitutivamente moral autoafirmou sua essência através da ação. E ao afirmar sua essência através do agir, o sujeito ético se situa no nível mais alto de relação Eu-Tu na qual ele encontra o *outro* no horizonte transcendental do Bem enquanto ser aberto e generoso. Ora, o encontro com o outro enquanto momento de autoexpressão e automanifestação do sujeito ético é atestado pelo reconhecimento e pelo consenso em vista do Bem. E é exatamente nessa ordenação ao Bem – no momento da relação com o Transcendente – que se tem o ápice do encontro com o outro e, tal encontro no horizonte transcendental do Bem, exige, pois, uma descentralização do sujeito ético. Ou seja, segundo Lima Vaz,

A vocação ao universal, ínsita no cerne do ser e do agir humanos e [...] alcança na dimensão intersubjetiva da experiência da pessoa o espaço de realização que leva à fronteira do Absoluto no gesto mais autenticamente universal que é o dom de si. Retomando na sua significação profundamente humana o paradoxo evangélico do “perder-se para encontrar-se”, a experiência da pessoa é, nesse gesto de dar-se, a experiência mais radical da nossa identidade ou *ipseidade* que só se revela definitivamente na doação de si ao universal⁵⁰⁵.

Trata-se de um nível mais elevado da relação Eu-Tu, “sendo pois sua forma suprema a experiência do amor-dom”⁵⁰⁶ na qual o ser se perde ou se doa ao Bem universal nesse encontro com o outro. Isto é, ele sai de si mesmo, se doa num existir pessoal como grau mais alto de realização humana. Portanto, é no horizonte do Bem enquanto fim último do agir e do viver que o sujeito ético experimenta e efetiva a passagem de sua essência na existência, cumprindo o *torna-te aquilo que és*. Isso, ao “explicitar inteiramente no encontro com o *outro* a vocação ao *universal* que traduz o mais profundo anelo da *pessoa*”⁵⁰⁷. Ora, é no horizonte transcendental do Bem que o

⁵⁰⁴ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 106.

⁵⁰⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 210.

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

⁵⁰⁷ *Ibidem.*, p. 110-111.

homem se realiza pessoalmente, agindo e vivendo eticamente enquanto autoexpressão e automanifestação de seu ser e, assim, indo de encontro à sua *perfeição*.

Para Lima Vaz, “a face do *bem* pela qual ele confere ao sujeito sua perfeição e, como tal, é por ele desejado e apreciado é designada modernamente com o termo de *valor*”⁵⁰⁸. Sendo assim “o *valor* é então o *bem* recebido no espaço da liberdade”⁵⁰⁹.

O Bem como *fim* e *valor* da ação humana, atribuindo ao sujeito ético sua autorrealização é assumido livremente pelo mesmo sujeito ético (por mediação da Razão prática). Ele torna-se, assim, medida real da liberdade ao ser avaliado pelo sujeito ético “como sendo a *forma* efetiva da sua realização como ser livre e assume a forma de *valor*”⁵¹⁰.

Vale lembrar que a ação ética (enquanto *práxis*) tem em si mesma o seu próprio fim, a saber, a perfeição (*energéia*) do agente e que cumpre no agente e não num objeto externo. Para Lima Vaz, “essa teleologia imanente deve compor-se com a realidade objetiva de um *fim* que transcende a finitude ontológica do agente já que este, enquanto finito, não pode constituir-se como fim *absoluto* para si mesmo”⁵¹¹. Trata-se, portanto, “da *eudaimonía*, que, no ensinamento de Aristóteles, é o fim para qual se dirige todo o agir ético”⁵¹².

A estrutura *objetiva* da ação ética (no seu nível de *universalidade*) define-se na afluência das três direções que aqui foram citadas (a direção da autorrealização; a direção do fim como objeto real; a direção do fim como síntese entre o fim-para-o-indivíduo e fim-em-si). É exatamente ao convergir essas três direções que emerge o ato ético e que, conseqüentemente, deve ser ulteriormente determinado segundo as condições de sua execução. Para Lima Vaz, “será sob o signo do *valor* que a Razão prática, ordenada estruturalmente para o *bem* na sua *universalidade*, irá realizar-se na *particularidade* das situações”⁵¹³.

Ora, o agir do sujeito, tendo como fim a autorrealização, trata-se de “um *ato* posto pela afirmação primordial *Eu sou*, que por meio dele nos *exprime* como sujeitos ativos na *ordem prática*,”⁵¹⁴ ou seja, “agentes de nossa autorrealização como seres

⁵⁰⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 109.

⁵⁰⁹ *Ibidem.*, p. 110.

⁵¹⁰ *Ibidem.*

⁵¹¹ *Ibidem.*, p. 106.

⁵¹² *Ibidem.*, p. 116.

⁵¹³ *Idem. Ética e Direito*, p. 280.

⁵¹⁴ *Idem. Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 122.

inteligentes e livres”⁵¹⁵. Desse modo, “os momentos que articulam a estrutura inteligível do agir ético são momentos constitutivos da *necessidade* do conceito com que o agir pode ser pensado e situam-se na linha *causal* do ato ou da sua inteligibilidade intrínseca”⁵¹⁶. Ou seja, surge a “questão *por que o agir ético?*”⁵¹⁷, e a resposta segundo Lima Vaz:

Deverá começar por invocar a abertura intencional da inteligência e da vontade ao Bem universal que se apresenta necessariamente sob a razão de Fim e, a partir daí, desenrolar o fio dialético das categorias implicadas nessa intencionalidade primeira e fundamental da Razão prática, pela qual o ser humano se constitui necessariamente em *ser moral*⁵¹⁸.

Portanto, como *telos* da ação livre e como um *bem-para-o-indivíduo*, a autorrealização não pode ser pensada como uma realização meramente individual ou despreendida de um valor universalmente válido. Não se trata aqui de uma realização humana num sentido hedonista, ou seja, voltada apenas para as satisfações individuais de cada indivíduo sob critérios de ação puramente subjetivos ou relativos. Enquanto ação orientada pela Razão prática – ordenada ao Bem – ela, além de visar o *bem-para-o-indivíduo* (sua realização pessoal), será concebida também como uma ação universalmente válida sob as normas universais do Bem. Trata-se, pois, do bem em sua transcendência real, um *bem-em-si* no qual o sujeito participará da bondade ontológica do ser e da sua perfeição como ser⁵¹⁹.

Para Lima Vaz, “no exercício concreto da ação moralmente boa, a Razão prática é movida por um poderoso componente *afetivo* e condensa numa simples *intuição* do bem a ser feito”⁵²⁰. Ora, por um lado, tem-se “a complexa estrutura da *razoabilidade* que sustenta seu ato”⁵²¹, e por outro lado, “o aparentemente inextricável entrelaçamento de condições naturais e históricas que configuram, numa determinada *situação*, o universo ético *objetivo* em face do qual o sujeito deve agir”⁵²². Assim, em tal “*intuição* absolutamente original está profundamente comprometida a *consciência moral* individual e social e é”⁵²³ essa *intuição* “que define para o sujeito o *kairos* ou momento

⁵¹⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 122.

⁵¹⁶ Ibidem.

⁵¹⁷ Ibidem.

⁵¹⁸ Ibidem.

⁵¹⁹ Cf. Ibidem., p. 109.

⁵²⁰ Ibidem., p. 126.

⁵²¹ Ibidem.

⁵²² Ibidem.

⁵²³ Ibidem.

oportuno para agir moralmente, momento fugidio que só a *intuição moral* capta e faz surgir diante da consciência”⁵²⁴.

Tem-se, então, “uma relação dialética entre *essência* e *existência*: a *práxis* e a *hexis* (o agir e o hábito) recebem do *ethos* seu conteúdo essencial expresso em normas, valores e fins”. Por outro lado, o *ethos* “recebe da *práxis* e da *hexis* seu existir concreto”⁵²⁵. Logo, temos uma primeira manifestação da “relação de *intercausalidade* que constitui a estrutura intrínseca do operar racional”⁵²⁶. Como *causa formal* ou “especificativa do operar da Razão prática”⁵²⁷, temos o *ethos*. “A *práxis* e a *hexis* são a *causa eficiente* em virtude da qual a *Razão prática* produz o *ethos* na existência”⁵²⁸. Por sua vez, “o *bem* no indivíduo ou sua *eudaimonia* constituem a *causa final* que polariza o operar da *razão prática*”⁵²⁹. Desta sorte, “o *sentido* ético da *práxis* e da *hexis* provém do *ethos*, a permanência do *ethos* é assegurada pela *práxis* e pela *hexis*”⁵³⁰.

A autorrealização surge como objetivo ou finalidade não só do da ação humana no seio de sua comunidade, mas se mostra como fim de todo o seu *viver* ético. Para o *telos* (fim) da *vida ética* ser compreendido, é necessário “voltarmos ao objeto *ethos* com o qual iniciamos nossa reflexão no campo da *Ética filosófica*. O *ethos*, porém, nessa sua aparição final, tendo sido o princípio do qual partiu o movimento da *Razão prática*, mostra-se agora como resultado de seu fim”⁵³¹. Assim como foi visto na dimensão objetiva do agir ético, “o horizonte último da *Razão prática* apresenta-se sob uma dupla razão formal: do *Fim* enquanto *pensado* pela inteligência e do *Bem* enquanto *almejado* pela vontade”⁵³².

O Bem, “recebido na inteligência e preferido pela vontade”⁵³³, assume, segundo Lima Vaz, “a formalidade de Valor fundamental e torna-se padrão de avaliação racional e aceitação dos bens particulares que irão constituir para o indivíduo e para a comunidade o universo dos valores”⁵³⁴. Assim, uma vida ética, “vvida concretamente na imensa variedade dos lugares e dos tempos e trazendo a marca de tantas diferenças, apresente-se sempre, na determinação do seu horizonte objetivo para o qual o vivente se orienta”⁵³⁵ e realiza sua humanidade enquanto sujeito ético.

⁵²⁴ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 126.

⁵²⁵ *Ibidem.*, p. 145.

⁵²⁶ *Ibidem.*

⁵²⁷ *Ibidem.*

⁵²⁸ *Ibidem.*

⁵²⁹ *Ibidem.*, p. 146.

⁵³⁰ *Ibidem.*

⁵³¹ *Ibidem.*, p. 210.

⁵³² *Ibidem.*, p. 216.

⁵³³ *Ibidem.*

⁵³⁴ *Ibidem.*

⁵³⁵ *Ibidem.*

O sujeito ético age por meio da Razão prática – pelo dinamismo da inteligência e vontade – em progressiva orientação para a Ideia do Bem que “é igualmente o Fim e que deve ser acolhida como Valor fundamental”⁵³⁶. Pois, “recusando essa razão última de objetividade da vida ética, renunciemos à compreensão filosófica do fenômeno do *ethos*, tornando inexequível o discurso de uma Ética filosófica”⁵³⁷. Segundo Lima Vaz,

A *vida ética* é dotada, portanto, de uma estrutura *objetiva* na medida em que se refere primeiramente à *universalidade objetiva* do mundo ético, ou seja, do *ethos*, fundada na *universalidade objetiva* da Ideia do Bem. Almejado tal pela vontade, apreendido como Fim pela inteligência e avaliado pela Razão prática como Valor, o Bem é o invariante inteligível que permanece e se manifesta onde quer que o grupo humano, armado com seu *ethos*, surja para a cena da história em qualquer tempo e em qualquer lugar⁵³⁸.

Portanto, a vida ética “se caracteriza justamente pelo contínuo e progressivo movimento em direção ao Bem”⁵³⁹ como Fim e Valor. Ora, é na progressiva ordenação ao Bem que o sujeito alcança sua *realização*, manifestando no horizonte de sua existência o ser que essencialmente é. Sua realização consiste em viver de acordo com o Bem sendo sua vida, assim, caracterizada por um efetivo *existir ético* enquanto vida que se *realiza*. O *telos* da vida ética é, portanto, a realização da vida humana.

Ademais, tendo em vista a face objetiva da vida ética, que é, segundo Lima Vaz, o anúncio da realização do sujeito no Bem, Herrero comenta:

Ora, a *vida ética* é vivida efetivamente na estrutura de um tempo marcado pelos *kairoi* ou momentos propícios, nos quais o agir individual e comunitário deve exercer-se como *decisão* em face dos bens, valores e fins do *ethos*. Isso significa que o confronto com a realidade *objetiva* do *ethos* (*universal* como ideia do Bem e *particular* como categoria da cultura) define justamente a natureza *histórica* da vida ética. Portanto, a *categoria da História*, pensada aqui numa perspectiva essencialmente *ética*, como história *vivida* pelo indivíduo e pela comunidade, e como história *inscrita* na duração objetiva do *ethos*, exprime a *singularidade* objetiva da vida ética. Ela deverá mostrar que a *vida ética*, ao se concretizar necessariamente no acontecer histórico, não cede apenas a uma contingência do nosso existir no tempo, mas que é constitutiva e essencialmente *histórica*. A existência do mundo ético na forma do devir histórico permite-nos mostrar que a *História*, como criação e recriação continua no tempo do mundo humano da Cultura, não é uma sucessão de eventos puramente contingentes, nem obedece ao determinismo dos fatores naturais, mas tem sua realidade efetiva no agir dos atores históricos e, como tal, é animada intrinsecamente pelo dinamismo da ideia do Bem como horizonte *universal* do agir⁵⁴⁰.

⁵³⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 216.

⁵³⁷ *Ibidem*.

⁵³⁸ *Ibidem.*, pp. 216-217.

⁵³⁹ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, p. 213.

⁵⁴⁰ HERRERO, Francisco Javier. *A Ética Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, Revista Síntese, n.125, p.430.

No entanto, vale lembrar aqui que esse Bem – como horizonte universal do agir – nunca é plenamente alcançado. Por conseguinte, “a universalidade da vida ética se caracteriza pelo estático do já conquistado e pelo dinamismo do movimento contínuo e progressivo em vista do melhor”⁵⁴¹. A ação e a vida éticas, portanto, tendo ambas a *realização* como fim último (o bem propriamente humano e procurado acima de todas as outras coisas), podem ser entendidas, à luz da ética filosófica de Lima Vaz, como o *existir* do sujeito, isto é, um *existir ético*, ou melhor, o *existir* enquanto progressiva realização humana. O sujeito, assim, inscreve seu *dever-ser* no seio de uma comunidade ética e se lança continuamente ao fim que lhe é próprio. Na explicação de Oliveira,

Ao autoafirmar-se como *Eu sou*, o sujeito faz a experiência de seu ser como ser racional e livre ordenado ontologicamente ao Bem e faz também a experiência de seu ser ordenado ao *outro* no horizonte do Bem. Em ambos os casos, o movimento existencial de realização do sujeito é orientado pela realidade do bem assumido como Fim. O Bem se constitui, portanto, como norma e causa final do agir e da vida éticos⁵⁴².

Como foi analisada no decorrer desta investigação filosófica, a atividade *prática*, distinta da atividade *poiética* e distinta também da atividade *teórica*, tem como fim a realização do indivíduo. Assim, o *telos* visado pela *práxis* humana, operada pelo sujeito ético no desdobrar de sua existência vivida se cumpre no próprio agente. Contudo, como aqui se preocupou em observar, o sujeito ético é ser finito e situado e enquanto tal, “não pode constituir-se como fim *absoluto* de si mesmo”⁵⁴³. Logo, a teleologia imanente à *práxis* “deve compor-se com a realidade objetiva de um fim que transcende a finitude ontológica do agente”⁵⁴⁴. Portanto, é justamente nesse contexto – de oposição entre finito e infinito – que, a realidade objetiva, ao manifestar-se no *ethos* (enquanto mundo ético), se caracteriza pela ordenação à Ideia do Bem assumida (pela razão) como Fim e acolhida (pela vontade) como valor.

Tendo em vista tal compreensão, essa realidade objetiva – o Bem enquanto Fim e Valor – significará ao sujeito a posse de sua realização enquanto sujeito ético ou *pessoa moral*. Vale lembrar as palavras de Aristóteles quando este afirma que “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer”⁵⁴⁵. Entretanto, segundo o estagirita, o *bem* diz respeito daquilo “que todas as coisas tendem”⁵⁴⁶. E, acima de todos os bens, o mais alto – o que merece ser buscado

⁵⁴¹ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética*, pp. 213-214.

⁵⁴² *Ibidem.*, p. 224.

⁵⁴³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 68.

⁵⁴⁴ *Ibidem.*

⁵⁴⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1094a 1.

⁵⁴⁶ *Ibidem.*

como fim em si mesmo – é, portanto, a *autorrealização*. Este é o *bem* supremo do homem! A realização da própria vida é o alvo mirado pelo agir humano e pelo viver humano.

CONCLUSÃO

A concepção de *realização humana* em Lima Vaz revela que a autorrealização do sujeito se dá num campo necessariamente relacional. Para Lima Vaz, a realização da vida humana ocorre num contexto especificamente ético. Em vista disso, a realização humana não pode ser pensada num contexto de isolamento, o que seria uma abstração⁵⁴⁷. Nem mesmo pode se limitar na esfera da produção de algum objeto e da satisfação das carências e das necessidades enquanto realização individual.

O *agir* e o *viver* éticos, enquanto expressões da essência humana no âmbito da existência, são dois momentos onde o indivíduo automanifesta – através de seus atos e de suas relações fundamentais – o ser que ele *é* no horizonte do *dever-ser*. O sujeito se *torna ele mesmo* – existindo concretamente. Isso, desde suas primeiras manifestações através de seu corpo, exprimindo o *Eu sou* primordial que o constitui, até a sua realização enquanto *pessoa moral*.

A realização humana foi apresentada nesta investigação como tarefa que é dada somente ao homem viver e, assim, constitui-se como um desafio propriamente humano. Um desafio sempre posto diante de cada indivíduo ao longo de sua vida. Ora, o homem, desde sua essência, é impelido a buscar a autorrealização. Por ser assim, Lima Vaz apresenta a realização humana como “uma das experiências mais constantes e mais profundas”⁵⁴⁸, sendo ela um desafio permanente e, ao mesmo tempo, como foi mencionado no início desta dissertação⁵⁴⁹, “uma tarefa nunca acabada”⁵⁵⁰ que deve ser cumprida ao longo da existência.

O homem é um ser de razão e de vontade. Razão e vontade são, pois, as duas faces do espírito humano e ambas assinalam e especificam a essência humana como constitutiva abertura a um horizonte infinito. Razão e vontade revelam que o discurso sobre o homem não pode se situar apenas no âmbito de sua limitação enquanto corpo, psiquismo e espírito finito. Razão e vontade revelam também que o homem não pode ser pensado como um ser fechado em si mesmo.

⁵⁴⁷ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 172.

⁵⁴⁸ Idem. *Antropologia Filosófica II*, p. 146.

⁵⁴⁹ Ver primeiro capítulo desta dissertação, p. 7.

⁵⁵⁰ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 146.

Pelo dinamismo da razão e da vontade, o homem ultrapassa sua constitutiva limitação, revelando-se como abertura infinita. Para Lima Vaz, o homem, dotado de razão e de vontade, se abre, enquanto inteligência, à amplitude transcendental da Verdade, e, enquanto liberdade, à amplitude transcendental do Bem. É pela *razão* e pela *vontade* que o homem se caracteriza, portanto, como profunda e instigante – e também ilimitada – inclinação à autorrealização, sendo esta a tarefa propriamente humana. Razão e vontade, significando a abertura humana ao horizonte infinito do Ser, se relacionam mutuamente, levando o indivíduo a fazer, pois, a experiência transcendente em direção ao Ser. Tal experiência implicará necessariamente no acolhimento (pela razão) do Ser em sua Verdade e no amor (pela vontade) ao Ser enquanto Bem. Desse modo, a *razão* orienta a *vontade* e a *vontade* orienta a *razão*.

O dinamismo da *razão* e da *vontade* é caracterizado, portanto, pelo *excesso ontológico* ou superabundância ontológica que caracteriza a vida humana. É pelo excesso ontológico que cada indivíduo pode ser definido como essencial e infinita abertura, assim como uma profunda exigência em relação ao Ser. A profunda exigência no interior do ser humano – marca do excesso ontológico –, que o instiga a buscar sua realização pessoal, faz com que a vida humana seja colocada diante do absoluto, sendo desse modo, profundamente impelida a buscar ou abrir-se para uma relação com o mesmo através da razão e da vontade. O excesso ontológico aponta, portanto, na direção da afirmação do absoluto como causa e fundamento da infinitude da razão e da vontade humanas.

Assim, marcado pelo excesso ontológico, o homem faz necessariamente a experiência da transcendência. Como define Lima Vaz, do excesso ontológico do sujeito, procede aquilo que podemos denominar o essencial e inquietante desejo humano de *ser-mais* ou avançar sempre mais, o que desenha, ao longo de sua vida, a busca incessante pela autorrealização. Ora, o desejo de se realizar se mostra ao longo de toda a história da vida humana mediante “imperfeitas expressões de algum *absoluto* na longa duração dos tempos históricos”⁵⁵¹. Elas atestam exatamente a presença da relação da *transcendência* como experiência constitutiva do ser humano. A relação de *transcendência* caracteriza-se, assim, por um avançar na direção do fundamento, sendo ela uma experiência de participação na absoluta universalidade do ser.

Como foram apresentados ainda no primeiro capítulo desta investigação, os plurais modelos de realização humana – desde o pensamento clássico até nos dias atuais

⁵⁵¹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, p. 195.

– revelaram, pois, a marca do excesso ontológico na vida humana e, conseqüentemente, na história. Pela inquietante exigência do excesso ontológico e pela constante experiência da transgressão das fronteiras do mundo e da história, o que aponta exatamente para a experiência da transcendência, nossa civilização assistiu a uma consecução de modelos de realização humana que foram implantados com originalidade. Contudo, essa consecução de modelos que atravessou a história do pensamento filosófico – causada pelo excesso ontológico – despeja nos dias atuais uma pluralidade de modelos e conceitos de realização humana, presentes nos variados “universos culturais”⁵⁵² de nossos dias.

Entretanto, o excesso ontológico coloca o homem em relação à seguinte realidade: ele não é total abertura ao Absoluto. A infinitude essencial da razão e da vontade não define totalmente a estrutura humana. O homem é também um ser situado e finito.

Como ser situado e finito, o homem é um ser histórico ou pertencente à história. Ele é, portanto, limitado. Assim, é no horizonte da história, isto é, em sua situação concreta, que ele se lançará à busca pela autorrealização entre os diversos bens que integram sua particularidade. Porém, a infinitude da razão e da vontade humanas não permite que o homem se feche na sua relação com o mundo e com o outro no horizonte da história. Ela exige que ele ultrapasse os limites espaço-temporais e caminhe na direção do fundamento último do seu próprio ser. Desse modo, as relações do homem com o seu mundo e com os outros devem ser, então, suprassumidas pela relação de transcendência. No entanto, enquanto ser limitado e incapaz de corresponder totalmente à exigência do absoluto, todas as suas manifestações no âmbito da história – sendo uma manifestação do *Eu sou* primordial que o constitui – serão exprimidas, portanto, no horizonte situado e finito que caracterizam o *viver* propriamente humano. É, pois, no contexto dessa oposição entre finito e infinito que o homem assume a tarefa de buscar sua realização.

A realização humana é um processo que envolve o sujeito – desde suas primeiras manifestações no mundo através de seu corpo, já exprimindo o *Eu sou* primordial que o constitui, até a formação de sua personalidade moral, onde o sujeito é definido como *pessoal moral*. A realização obedece a um movimento de unificação. Trata-se, portanto, da unificação da vida humana enquanto ser de estruturas e de relações. No segundo

⁵⁵² Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 169.

capítulo, mostrou-se tal unificação como momento fundamental para a concretização da vida realizada.

Na definição de Lima Vaz, o homem é entendido como *unidade*. A compreensão vaziana do homem como *unidade* percorre os momentos ou regiões categoriais de *estrutura* e *relações* fundamentais do ser humano por meio das quais a *pessoa* (o Eu sou) se constitui em progressiva unificação. Como se sabe, a estrutura humana diz respeito aos níveis ontológicos constitutivos onde o homem faz mediação consigo mesmo a partir de seu corpo-próprio, psiquismo e espírito, categorias que definem a região estrutural do homem.

Ao tratar da região categorial da *relação*, Lima Vaz apresenta os domínios da realidade exterior que se abrem à finitude, à situação e à capacidade de transcendência do ser humano, constituindo-o, assim, um *ser-em-relação*. Como foi mostrada no segundo capítulo, a região categorial da relação aponta para a oposição entre a unidade *em-si* do homem, definida pelas categorias de *estrutura* e o seu abrir-se à multiplicidade dos outros seres, tematizado nas categorias de *relação*. As *relações* fundamentais do homem definem-se, portanto, por meio do movimento dialético das categorias de *relação de objetividade*, *relação de intersubjetividade* e *relação de transcendência* que exprimem, assim, a relação do indivíduo com o seu mundo, com o outro e com o absoluto.

Para Lima Vaz, o homem deve realizar em sua existência aquilo que ele é essencialmente⁵⁵³, ou seja, o homem deve realizar a unidade que ele é – enquanto ser de estruturas e de relações – no decorrer de sua existência. Como se sabe, a realização da unidade que o homem é ocorre – ou deve ocorrer –, segundo Lima Vaz, num contexto fundamentalmente ético. O homem, enquanto ser de estruturas e de relações, não pode ser pensado como ser isolado e nem poderá realizar aquilo que essencialmente é no âmbito do individualismo ou mesmo de um puro subjetivismo. O homem deverá necessariamente se abrir para as relações *ad extra* pelas quais ele se experimentará como *sujeito ético*, sendo esse o atributo fundamental para a obtenção de sua *eudaimonía*, a saber, de sua realização pessoal. O homem é constitutiva abertura para o Ser. Enquanto abertura, o indivíduo estabelece relações primordiais com o seu mundo, com o outro e com o Transcendente. Sua profunda aspiração pela autorrealização só será satisfeita no horizonte das relações.

⁵⁵³ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*, p. 163.

É, pois, no horizonte das relações – um horizonte ético – que a autorrealização se mostra como um bem atingível ao homem. Ora, se não fosse assim seria inútil a própria ciência do *ethos*. A realização humana enquanto bem supremo do homem é atingível através de nossas ações no interior da comunidade na qual estamos inseridos. Ademais, na busca pela *realização* é preciso mais do que um estado de ânimo, ou de alma. É necessário agir e agir bem no interior da comunidade ética; agindo e vivendo virtuosamente. Desse modo, é necessário a *práxis* na continuidade da *hexis*, pois, “ao operar racionalmente ou ao agir segundo a virtude (*hexis*), o homem atualiza a potencialidade de sua alma, intrinsecamente voltada para o bem do seu ato (*energéia*) e age conforme a medida do *logos*”⁵⁵⁴. A *práxis* humana supõe, assim, um exercício constante e ao mesmo tempo livre ou voluntário. Por fim, uma opção e uma escolha como um ato de liberdade; um ato inteligente e livre.

O roteiro traçado por Lima Vaz no desenvolvimento de sua ética filosófica tem início com o movimento dialético da Razão prática no agir ético, onde a estrutura subjetiva da ação, em primeira instância, nos apresenta um indivíduo que age – ou que deve agir – como sujeito ético. Desse modo, o sujeito recebe seu estatuto ontológico através da reflexão final judicativa que exerce sobre seu ato, designada como *consciência moral* que exprime, por sua vez, o conteúdo mais profundo de sua identidade ética. Partindo do pressuposto de que o indivíduo isolado é uma abstração, Lima Vaz orienta seu discurso para a estrutura *intersubjetiva* do *agir ético* enquanto ato em relação de *reciprocidade* pelos sujeitos. Ao se relacionar com o *outro*, o indivíduo recebe seu estatuto ontológico “na consciência de uma solidariedade ética que une os indivíduos numa relação recíproca de reconhecimento e consenso, designada analogamente como *consciência moral social*”⁵⁵⁵.

Mas, tanto a *consciência moral* individual como a *consciência moral* social, deve se orientar por um universo ético *objetivo* pelo qual o sujeito e sua comunidade irão agir. E assim, a estrutura *objetiva* do *agir ético* é apresentada por Lima Vaz como um universo ético *objetivo* captado por uma *intuição* absolutamente original e profundamente comprometida com a *consciência moral* individual e social, e ao mesmo tempo capaz de definir para o sujeito o momento oportuno para agir moralmente em conformidade com o Bem que só a *intuição moral* capta e faz surgir diante da consciência.

⁵⁵⁴ SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade Ética: reconhecimento, consenso e sociedade em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, p. 34.

⁵⁵⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, p. 92.

Contudo, toda essa articulação presente na dimensão do agir ético deverá ser vivida concretamente na dimensão da vida ética. A vida ética, por sua vez, deve ser *vivida* em subordinação a dois parâmetros elementares. Esses são: “a elevação da indeterminação do *livre-arbítrio* à determinação da *liberdade* caracterizada pela sempre profunda adesão ao Bem; e o progresso na formação da *personalidade moral* atestado pelo exercício sempre mais exigente da *consciência moral*”⁵⁵⁶. Isso, pela prática das virtudes à luz da Razão prática. Aliás, será em virtude da *estrutura intersubjetiva* que a vida ética deve ser vivida comunitariamente no terreno concreto da história como terreno fundamental para a realização humana. Ora, é nesse momento que o agir virtuoso do sujeito ético irá avançar para a definição de justiça. A *justiça* surge “como a *categoria ética* fundamental que nos permite pensar no nível da *universalidade* lógica e do *princípio* do movimento dialético da sua constituição inteligível a *vida ética* segundo a estrutura intersubjetiva na qual ela é concretamente vivida”⁵⁵⁷. E é exatamente no horizonte do agir virtuoso – orientado pela Razão prática – que o sujeito exprimirá a sua essência relacional e moral, realizando-se eticamente e realizando sua comunidade, tornando-a justa no horizonte do Bem.

Portanto, o homem enquanto sujeito ético ou *virtuoso* deverá realizar a sua essência, efetuando, pois, a obra mais excelente e que lhe é própria. Isso, no existir concreto (ou comunitário). Como se sabe, é somente agindo de modo mais excelente – na prática das virtudes –, pelo atributo de sua razão e liberdade, que o homem alcançará a *autorrealização*. É pela ação virtuosa que o homem cumpre o chamado de sua essência. Ora, o indivíduo não é definido como *ser humano* apenas por sua classificação biológica. É necessário que ele busque a excelência humana, ou seja, realize – através da Razão prática –, a sua essência relacional ou moral, tornando-se, enfim, *pessoa moral*. Ademais, aquilo que o homem é na essência só terá sentido à medida que receber significação da existência, vivendo eticamente. Viver eticamente implica, pois, em atualizar – enquanto existência – a sua essencialidade, realizando, assim, a sua humanidade.

Desse modo, não é suficiente apenas agir, mas é necessário, sobretudo, agir e viver bem. Isso, para que a potencialidade da excelência humana – aquilo que define a sua essência –, ou que reside dentro de cada agente moral, seja colocada em ato pelas ações boas ou excelentes no horizonte de um viver ético, isto é: num horizonte de reconhecimento do *outro* como *outro eu* cujo encontro atende ao mais inquietante

⁵⁵⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica* 2, p. 172.

⁵⁵⁷ *Ibidem.*, p.178.

desejo humano de exprimir aquilo que *é*, abrindo-se ao *outro* e automanifestando o *Eu sou* que o constitui. É nesse momento que a ética será um conceito indissociável para a definição de realização humana enquanto *bem viver*. Aliás, não basta apenas contemplar o Bem, mas é necessária a prática do Bem e uma vida segundo o Bem, o que resulta, pois, na realização da própria vida.

Por fim, a pessoa humana, sendo aberta à Verdade e ao Bem, é essencialmente moral. Ora, enquanto *pessoa moral*, o homem experimenta a unificação de sua vida, o que Lima Vaz define por realização humana. A realização do homem diz respeito ao desafio existencial que é dado somente a ele viver. Trata-se da tarefa contínua de unificar sua vida enquanto essência e existência (sua unidade dinâmica). Porém, uma tarefa nunca cumprida completamente ao longo da vida. Realizar a própria essência através do agir e do viver éticos implica num desafio permanente, um desafio que sempre se impõe na continuidade da existência.

Entretanto, ao assumir o desafio e a tarefa que lhe é própria, o homem exprime a sua personalidade moral ao longo de uma vida ética. Ora, uma vida ética que atinge seu ápice em sua relação ao Transcendente, atestada por uma vida *vivida* no horizonte universal do Bem onde o sujeito ético, ao se relacionar com o outro, experimenta de uma descentralização de seu ser, isto é, ele se doa ao Bem universal, se perde para se encontrar nessa relação com o Absoluto e, assim, vive uma vida ética (uma vida com o *outro*) na sua expressão mais verdadeira, marcada pela generosidade e pelo acolhimento do *outro* como *um outro eu*. Isso, como expressão mais elevada de sua vida racional e livre em relação ao Bem como fim último.

Ao viver racionalmente e livremente em destinação ao Bem, ele poderá alcançar, enfim, o bem que profundamente deseja e que está acima de todos os outros bens: a realização de sua humanidade.

REFERÊNCIAS

I - Bibliografia principal

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e política. *Revista Síntese*, n.29, 1983, pp. 5-10.

_____. Democracia e dignidade humana. *Revista Síntese*, n.44, 1988, pp. 11-25.

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

_____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. Ética e Razão Moderna. *Revista Síntese*, n.68, 1995, pp. 53-85.

_____. Ética e justiça: Filosofia do Agir Humano. *Revista Síntese*, n.75, 1996, pp. 547-552.

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

_____. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2000.

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

_____. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

II - Bibliografia secundária

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção os Pensadores. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. de Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- CARDOSO, Delmar. Ética dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Revista Estudos Filosóficos* n° 11/2013 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967, <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>, DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG, pp. 246 – 253.
- DRAWIN, C. R. Henrique Vaz e a opção metafísica. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002. pp. 157-169.
- HERRERO, Francisco Javier. Aspectos Fundamentais da Antropologia Filosófica do Padre Vaz, *Revista Veredas do Direito*, ano1, n.2, 2004, pp. 53-61.
- _____. A Ética Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, 2012, pp. 393-432.
- MACDOWELL, João A. Saber filosófico, história e transcendência. In: MACDOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 11-16.
- _____. História e Transcendência no pensamento de Henrique Vaz. In: PERINE, Marcelo (org.). *Diálogos com a cultura contemporânea. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. pp. 11-32.
- _____. Aspectos fundamentais do pensamento ético de Padre Vaz. *Revista Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 2004, pp. 63-79.
- OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.
- PLATÃO. *A República*, Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.
- RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo, Loyola, 2012.
- SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e Modernidade: Método e Estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006.

SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade Ética: reconhecimento, consenso e sociedade em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: PUC-SP, 2009. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. *Comunidade Ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.